***Nuevo ensayo***

***sobre el origen de las ideas***

**Antonio Rosmini**

**Traducción provisoria**

**de Juan Francisco Franck y Claudio Pierantoni**

***Preliminar a las obras gnoseológicas***

1. A las ediciones previas de mis obras gnoseológicas no coloqué un prefacio general, porque cuando hace ya veinte años publicaba el *Nuevo ensayo* no preveía la serie de escritos que vinieron tras él, y también porque me parecía inútil advertir al lector sobre el método que habría seguido al exponer las doctrinas, lo único importante que tenía para decirle, porque de él iban a hablar ya las mismas obras. Me parecía además que la metodología debía resultar como corolario de la ciencia, ya que no puede entenderse antes que la ciencia misma.

Pero como ahora se hace una nueva edición de estas obras, sobre las que muchos juicios se emitieron ya, creo necesario anteponer algunas palabras, en razón de quienes las han leído y juzgado o de ellas han escuchado hablar, recogiendo las opiniones de otros. Me complace poder afirmar que no pocos de quienes se tomaron el trabajo de examinarlas demostraron, con lo que luego meditaron sobre ellas, que, a pesar de la dificultad de la materia, el autor había conseguido expresarse con suficiente claridad para poder ser entendido. Pero que hay quienes las interpretaron de otro modo, lo prueban tantas sentencias diversísimas y tan opuestas, que no hay tal vez clase alguna de filósofos a la cual no haya sido añadido mi nombre. Así, me vi colocado entre los sensistas, los subjetivistas, los idealistas, los racionalistas, los panteístas, los dogmáticos, los escépticos y últimamente entre los criticistas.

Fue esta última calificación (las otras son demasiado inverosímiles), que en una obra reciente me dio un distinguido profesor de la Universidad de Turín,[[1]](#footnote-1) la que me movió a aclarar mejor, a modo de preliminar, la intención de mi doctrina filosófica, y a indicar dentro de qué límites puedo aceptar esa denominación y en qué sentido tengo que protestar contra ella, a fin de que este tipo de apelaciones, inventadas de buena fe por quienes ciertamente han leído mis obras, no produzcan en la opinión pública, al correr de boca en boca de otros que no las han leído, un prejuicio para daño de la verdad.

2. El primero en los tiempos modernos que hizo célebre el nombre de *filosofía crítica* fue Immanuel Kant, quien empleó la expresión para indicar un sistema intermedio entre el *dogmatismo* y el *escepticismo*, como si entre conocer con certeza la verdad y no conocerla hubiese una vía media. El mismo concepto era absurdo; sin embargo, con un ingenio admirable este gran sofista hizo creer que la había encontrado. Dijo a los dogmáticos que tenían razón, porque es imposible que el hombre no asienta a las primeras verdades; a los escépticos dijo también que tenían razón, porque de ninguna cosa podía demostrarse cómo era en sí misma. De este modo, la verdad sería relativa al hombre y con eso solo dejaba de ser verdad, porque no es verdad lo que no lo es absolutamente. Kant había así recubierto el escepticismo de un vestido nuevo, de una máscara: la Crítica. En el *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* este escepticismo es puesto al descubierto y completamente al desnudo.[[2]](#footnote-2) Además, se demuestra que todo sistema subjetivista es necesariamente escéptico en sus consecuencias, aunque quien lo profesa no se dé cuenta. Eso mismo sucede con la filosofía de Galluppi,[[3]](#footnote-3)\* junto con quien me veo colocado por Bertini.[[4]](#footnote-4)\* En este sentido entonces no puedo ser colocado entre los críticos, puesto que en la obra citada disolví el sofisma de la *filosofía crítica* en un momento en el que apenas se hablaba de ella en Italia.

**3.** Kant llamó *crítica* a su filosofía también por otra razón, porque se había propuesto sentarse como en un tribunal, citando delante suyo la razón humana y pronunciando una solemne sentencia sobre su valor y sus resultados. Repetidas veces he hecho notar que en este concepto se encierra una intrínseca contradicción, ya que la inteligencia, o la razón humana en su totalidad, puede afirmarse, pero no criticarse ni ser condenada. Y sin embargo existen opiniones, proposiciones, locuciones, conceptos, que pueden y deben ser puestos bajo la crítica; en este sentido aceptamos la palabra ‘crítica’. Porque de ese modo toda la inteligencia juzga una de sus partes, una facultad especial y sus resultados. Hemos declarado por lo tanto que por crítica entendemos “un examen que se hace de los conocimientos humanos mediante el principio supremo y evidente de la razón, en el que estamos convencidos previamente que no puede caer error alguno”. De ahí que “si se puede hacer, escribimos, una crítica de los conocimientos humanos, sería al mismo tiempo absurdo hacer una crítica de la razón”. “Aquí está justamente el error de Kant; la razón puede criticar los conocimientos particulares que tiene el hombre, pero no puede criticarse a sí misma, porque no puede jamás convencerse de error a sí misma”.[[5]](#footnote-5) Y en el *Nuevo ensayo*: “El *criticismo* tiene algo de presuntuoso y de absurdo incluso en el nombre, porque es como si un hombre pudiera juzgar la razón de los hombres, como si él fuese un ser distinto de los hombres”.[[6]](#footnote-6) La filosofía que yo propongo, por lo tanto, no es crítica en ninguno de los dos significados que Kant dio a esa palabra.

**4.** Pero menos aún se la puede llamar *crítica* en el sentido en que se toma esta palabra en la obra citada, donde se lee: “La filosofía crítica cree que esta veracidad de la inteligencia humana no es ya un corolario, sino más bien el primer teorema que debe demostrarse, antes que todos los demás, y que debe ser contrapuesto al escepticismo que lo niega”.[[7]](#footnote-7) Y para demostrar que la filosofía que me atribuye es vana, el autor emplea la misma razón con la que yo la había refutado. Dice, en efecto: “¿Con qué facultad hará esa demostración? Con su misma inteligencia. Pero si se sospecha que ésta es falaz, ¿cómo podrá admitirla para que testifique en su favor?”[[8]](#footnote-8) En esto Bertini y yo estamos de acuerdo.

**5.** Y estamos igualmente de acuerdo cuando niega que se pueda comenzar la filosofía con la *demostración* de la veracidad de la inteligencia humana y contraponiéndola al escepticismo que la niega. Yo digo más que él, a saber, que la filosofía no puede comenzar con *ninguna demostración*. Y para mayor claridad, en el *Nuevo ensayo* distinguí cuatro cuestiones semejantes: 1° cuál es el punto de partida del hombre en su desarrollo, y respondí que es la *sensación externa*; 2° cuál es el punto de partida del espíritu humano, y respondí que es la *noción de ser*; 3° cuál es el punto de partida del hombre que comienza a filosofar, y respondí que es aquél al que ha llegado con su mente cuando se apresta a la reflexión; 4° cuál es el punto de partida de la filosofía como ciencia, y respondí que es ese punto luminoso desde el que se deriva el resplandor de la certeza y de la verdad a todos los otros conocimientos: la *idea* del ser.[[9]](#footnote-9)

Las dos primeras cuestiones no tienen que ver con nuestro asunto. La tercera señala el principio de esa filosofía que Schelling llamó *regresiva* y que es todo el trabajo que hace la mente del hombre como yendo hacia atrás cuando quiere llegar a ese punto evidente, del que parte la luz intelectiva y que sirve luego a explicar todas las cosas. La cuarta es el principio de esa filosofía que el mismo Schelling llamó *progresiva*, la que, partiendo de la evidencia del principio encontrado, procede a todos los otros conocimientos humanos que en virtud de esa primera verdad quedan justificados y demostrados, y finalmente de alguna manera explica al hombre el enigma del mundo.

Para nosotros, por consiguiente, no hay al comienzo de la filosofía ninguna *demostración*, ya que la demostración no se hace sin *principios* y si también éstos se debieran demostrar, iríamos hasta el infinito y no tendríamos jamás ningún saber, como tantas veces hemos dicho.[[10]](#footnote-10)

**6.** Y por la misma razón no hemos comenzado a filosofar combatiendo el escepticismo, como supone Bertini, y como hemos dicho tantas veces. Como ejemplo, véase en el tercer libro del *Nuevo ensayo*: “No he comenzado todavía a demostrar contra los escépticos que existe para el hombre un principio válido de la certeza”.[[11]](#footnote-11) En verdad, ante todo es necesario encontrar una *luz evidente* y de ahí pasar luego a la refutación de los escépticos, que resulta como un corolario. Este es el método que hemos seguido.

Al no poder aceptar entonces la *filosofía crítica* que me impone Bertini, me complazco en estar de acuerdo con él en excluirla.

**7.** Ojalá del mismo modo pudiéramos estar de acuerdo en el resto. A decir verdad, a mí me parece que Bertini no mantiene su promesa y luego de haber indicado con tanta precisión el vicio del *criticismo*, me parece que cae en él. No se puede negar que su libro está escrito justamente con la intención de refutar a los escépticos. Esto se dice abiertamente en el Prefacio, donde el autor explica su propósito y expone su método con estas palabras: “Así lo hice con el escéptico: le seguí en sus dudas hasta un punto, que él debía reconocer como indudable, so pena de aniquilarse como ser pensante. Apoyándome en este punto indiscutido y valiéndome de las apariencias, que el escéptico no podía negarme de ninguna manera, construí un sistema de filosofía positiva, del que la veracidad de la inteligencia humana, que el escéptico impugna, es justamente un corolario”.[[12]](#footnote-12) Ahora bien, Bertini acepta desde el principio la *crítica* que el escéptico hace a la razón humana, para contraponerle a continuación otra crítica que arroje resultados más reconfortantes y así justificar y rehabilitar la misma razón. Este modo de filosofar es completamente *crítico*, en el buen sentido de la palabra.

**8.** ¿Pero este modo crítico de filosofar procede con lógica? Me parece que hay razones para dudarlo. Se pretende que la veracidad de la inteligencia humana no es otra cosa que un corolario del sistema previo de la filosofía. Ahora, ¿es posible hacer un *sistema* antes de conocer la veracidad de la inteligencia humana? ¿Se da un sistema de conocimiento que confiese él mismo estar privado de certeza? Más aún, ¿puede alguien decir que tiene no ya un sistema de filosofía, sino que sólo sabe una cosa, cualquiera sea, mientras duda? Porque dudar no es saber. El sistema de filosofía de Bertini entonces, del que luego deriva como corolario la veracidad de la inteligencia humana, no puede merecer el nombre de sistema, y muchos menos el de *sistema de filosofía positiva*, al menos hasta que no se haya deducido de él el corolario que demuestra que la inteligencia humana que ha producido ese sistema no engaña. Antes de ese corolario, como el sistema no puede pretender de ninguna manera la certeza, debe contentarse con el nombre de hipótesis o postulado. Entonces, ¡el sistema comenzará sólo con su corolario! Y así, la inflexibilidad de la lógica hace que el problema que se reserva para resolver al final vuelva al primer puesto.

**9.** Pero hay un obstáculo más grande. Y este obstáculo es la pregunta que viene espontáneamente a la mente: ¿cómo puede ser que de un *sistema de filosofía positiva*, que no es sistema y que no es positivo, porque *no tiene todavía la certeza*, se pueda deducir un *corolario cierto*? Según lo que los hombres han creído hasta aquí, los corolarios tienen certeza cuando los principios de los que se derivan la tienen también: la certeza de los principios pasa a las conclusiones, no viceversa. Aquí, sin embargo, tenemos un *sistema de filosofía positiva* que no se adapta a esta lógica, porque declara que necesita ser demostrado verdadero o cierto a partir de un corolario que se deduce de él mismo, cuando todavía carece de certeza. Y ese corolario es nada menos que la veracidad de la inteligencia humana, sin la cual nada, ni siquiera la más mínima noticia, ni siquiera la apariencia, puede tener certeza. Por consiguiente, la veracidad de la inteligencia humana se deduce de un sistema de *filosofía positiva* fabricado por una inteligencia que no sabe ella misma si es veraz, que duda todavía si es mendaz y que comparte con los escépticos, con los que discute, esa misma duda.

**10.** Pero, aunque es evidente el círculo vicioso en que incurre Bertini sin darse cuenta, esto no es lo que queríamos hacer notar. Queríamos observar solamente que hasta no pronunciar su última palabra, a saber, la veracidad de la inteligencia humana, esta filosofía no puede aspirar a ser una filosofía y muchos menos una filosofía positiva, porque de esta última palabra, es decir, de la veracidad de la inteligencia humana, se hace derivar como por derecho postliminar la verdad del precedente sistema. Por consiguiente, todo el sistema se reduce a una crítica de la inteligencia y por lo tanto a esa *filosofía crítica*, cuyo defecto él mismo había sabido indicar.

**11.** Pero puedo añadir que el camino que seguí en mi filosofar es más lejano de la filosofía crítica que el recorrido por el profesor Bertini, también en otro sentido. En efecto ¿de qué punto comienza él a filosofar? De la duda. Declara haber comenzado “siguiendo al escéptico en sus dudas”. Éste es propiamente el principio de la *filosofía crítica*, porque si se comienza a dudar de la inteligencia, no hay otro camino para llegar a una filosofía positiva que examinar esta inteligencia y ver si la sospecha que provoca es justa (de cualquier modo que esto suceda) o si la sospecha es vana, porque quien continúa dudando no sabe, para decirlo una vez más, y por eso no puede tener una filosofía positiva. Por el contrario, yo partí no de la *duda*, sino de la *ignorancia metódica*, como indiqué en mi primera obra de Gnoseología. Permítaseme citar aquí un párrafo:

“Descartes comenzó la filosofía por un estado de duda. Sobre esto observo dos cosas. La primera es que en el comienzo de la filosofía, el estado supuesto en el hombre es más bien un estado de *ignorancia metódica* que de *duda metódica*. Porque al comenzar la filosofía indicando el origen del conocimiento humano y de ahí proceder a deducir uno a uno los conocimientos humanos a partir de ese primer origen, se supone, en razón de la naturaleza de este modo de proceder, que antes de su origen, los conocimientos no existen, y la ausencia de conocimiento en el hombre se llama ignorancia. En esto se ve el distinto carácter de la filosofía cartesiana y de la nuestra: mientras que la de Descartes se muestra de una índole *demostrativa* y se propone buscar la certeza desde su principio, la nuestra va un paso más atrás y no comienza *demostrando*, sino *observando* cuáles son los primeros datos con los que se forma la misma demostración y que constituye su naturaleza. Por lo tanto, el primer objetivo de nuestra filosofía no es la certeza de los conocimientos, sino los *conocimientos* mismos, su existencia, su origen, y una vez encontrados éstos, se encuentra luego como un corolario también el principio de la certeza”.[[13]](#footnote-13)

En verdad, el comienzo verdadero y natural del pensamiento filosófico no puede ser la duda, porque la duda no nace sino cuando la reflexión filosófica ve que el hombre se engaña en muchas cosas y entonces se pregunta si no sería posible que se engañe en todas. Y quienes asienten a esta posibilidad inventaron la *skepsis*, para persuadirse de que se debe dudar de todo y no afirmar nada. De ahí que el pensamiento filosófico, cuando combate esta doctrina negativa, ha dado ya muchos pasos y éste no es el primero que da.

**12.** Pero, si nos separamos también en esto del profesor Bertini, no queremos reprocharle el haber sustituido la *filosofía crítica* de Kant por otra, también crítica, porque a esta palabra se puede dar también un significado honesto, como hemos visto. Puesto que es evidente que no se puede concebir una filosofía completa y positiva (en el sentido de que no sólo niegue, sino que también afirme), sin que antes o después examine también las dudas de los escépticos y defienda contra ellos la veracidad de la inteligencia humana. Pero pretender que una filosofía no puede llamarse *crítica* únicamente porque deja subsistir hasta el final las dudas escépticas y luego las disuelve, o confía en poder disolverlas sólo con su última palabra, incluso con un simple corolario del precedente sistema, esto no me parece razonable.

**13**. Pero todavía no toqué la máxima diferencia de este sistema con el mío. Tiene que ver con el *punto luminoso* en el que, para usar una expresión metafórica de nuestro adversario, se encuentra el reino de la verdad.[[14]](#footnote-14) Según él, es la presencia inmediata del *Ente absoluto*, es decir de Dios, a nuestra mente.[[15]](#footnote-15) Para mí, al contrario, es la presencia inmediata del *ser indeterminado* y por consiguiente carente de las determinaciones que son esenciales a Dios y sin las que no se da todavía el concepto de Dios. Bertini sostiene por lo tanto que todo conocimiento cierto, toda verdad, se deduce de Dios mismo presente al espíritu humano. Por mi parte, yo digo que para el hombre existen conocimientos, verdades y certezas lógicamente anteriores al conocimiento de Dios y que este conocimiento no se da a nuestra intuición natural, sino que es deducido por razonamiento, deducido de aquel ser que está siempre presente a la mente en una plena indeterminación y por lo tanto desprovisto de los caracteres de la divinidad, y que puede así recibir determinaciones tanto infinitas como finitas. Cuando le añadimos las primeras, obtenemos la idea de Dios; cuando le añadimos las segundas, nos formamos los conceptos de los entes finitos.

**14.** Nuestra doctrina fue más o menos claramente vista por todos los filósofos de mayor envergadura y si nos corresponde algún mérito al exponerla, no consiste tal vez en otra cosa que en una mayor coherencia al aplicarla y desarrollarla.

Entre los muchos que podría traer a colación quisiera indicar aquí al agudo Charles Secrétan,[[16]](#footnote-16)\* quien reconoce que el espíritu humano no puede tener otro punto de partida que el que hemos indicado[[17]](#footnote-17) y afirma que los mismos filósofos más célebres de Alemania se vieron forzados a proceder a partir de él, aunque luego naufragaran en el peligroso viaje.

**15.** Es tanta la necesidad de que el punto de partida sea la *idea* y no algo *real*, en el sentido en que se distingue de la idea,[[18]](#footnote-18) que todos los que quisieron comenzar por otra luz, en particular quienes quisieron partir del mismo Dios real, presente inmediatamente al espíritu, se vieron obligados a enredarse en las más evidentes contradicciones y de recurrir luego al mismo ser indeterminado o ideal que querían pasar por encima y que es para el hombre la luz pura y evidente de la que procede todo razonamiento y toda certeza. Lo que el mismo Bertini se ve forzado a hacer. En efecto, así escribe: “La filosofía parte del *concepto puro* de lo real, y consiste en su totalidad en la meditación de este concepto”[[19]](#footnote-19). Y luego llama a este concepto, del que se ve obligado a confesar que la filosofía debe partir, *concepto indeterminadísimo de lo real*.[[20]](#footnote-20) Ahora bien, si no se quiere provocar confusión, está claro que el *concepto de lo real* no es lo *real* y que partir del concepto de lo real no es lo mismo que partir de lo real mismo. Más aún, el mismo *real indeterminadísimo* de que habla Bertini no puede ser más que un concepto y no el mismo real; porque lo real está siempre determinado. Es verdad que el *concepto de lo real* es también *algo*, pero es algo con el mismo título con que es algo el *concepto de lo ideal*. Ambos son algo, pero un concepto no es el otro, y además lo real permanece siempre algo diverso de lo ideal. Por lo tanto, hay dos clases de “algo”: hay algo que es ideal y hay algo que es real. Estos dos “algos” no pueden confundirse en uno solo. El concepto de lo real indeterminadísimo es algo, sí, pero no es el algo (mucho menos lo real). Antes bien, es algo particular y determinado, no es eso indeterminadísimo, de lo que es el concepto.[[21]](#footnote-21) Que de la existencia del simple *concepto* (sea cual sea) se pueda pasar por *argumentación* a encontrar la necesidad de que exista también algo *real*, por ejemplo un ser inteligente, esto es muy cierto y lo decimos continuamente. Pero de ahí no se sigue de ninguna manera que lo real a que se pasa argumentando sea el mismo *concepto*, del que se parte y se argumenta. Así, los sofismas se acumulan en el procedimiento filosófico que examinamos.

**16.** Y sin embargo “el concepto puro de lo real indeterminadísimo”, del que parte la filosofía según Bertini, y en cuya meditación se contiene toda entera, no es Dios mismo, inmediatamente presente al espíritu humano, del que hace depender la veracidad de la inteligencia humana y de todos los demás conocimientos. Tampoco es la idea de Dios, sino que es esa luz, por la que se conoce tanto Dios como los entes finitos, cuando se le agregan las determinaciones. Es el ser que los escolásticos llaman *comunísimo* y que sería un grave error confundir con Dios, porque Dios no es ciertamente el ser común a todas las cosas finitas, salvo para los panteístas.

Con toda certeza, lo que está inmediatamente presente al espíritu por naturaleza no es Dios, sino el ser indeterminadísimo, del que parte, quiéralo o no, el mismo Bertini.

**17.** Y que éste sea el objeto de la intuición inmediata del espíritu humano se prueba también de esta manera. Para reconocer lo que el hombre intuye inmediatamente basta la simple observación interna. Por eso hicimos comenzar la filosofía con la *observación*,[[22]](#footnote-22) y esta observación interna, que al mismo tiempo es una reflexión, nos lleva a darnos cuenta de que la noticia del ser sin modos y sin determinaciones es ese punto luminoso y sumamente simple que no puede ser negado, del que comienzan todos nuestros pensamientos, del que llegan a todos la luz y la certeza. De ahí también se demuestra que la misma *observación* que habíamos empleado no podía engañarnos si le creíamos, porque nos mostraba que era lo que no podía no ser. Pero en el sistema de Bertini, para llegar al principio de la certeza (que para él es Dios, el ser absoluto, no el ser indeterminado), no basta de ninguna manera la simple *observación*, sino que nos hace falta además *argumentar* y *demostrar*. Y aquello a lo que se llega por argumentación y demostración es dado *mediata* y no *inmediatamente* a nuestro espíritu, como Bertini querría que fuese. Esto lo vieron bien los hegelianos, quienes al colocar la certeza de la verdad en el ser absoluto, como Bertini, fueron coherentes y dijeron que sólo en lo *mediato* estaba la verdad, e hicieron una guerra atroz hasta el ridículo a lo que llamaron lo *inmediato*.[[23]](#footnote-23)

**18**. Pero Bertini no disimula en absoluto el haber llegado a Dios “sobreentendiendo el principio de que la existencia objetiva de lo real indeterminado es imposible; apoyándose en el principio de contradicción y en todos los otros presupuestos en todo razonamiento”.[[24]](#footnote-24) Luego se hace a sí mismo la objeción de cómo tendría valor el resultado obtenido por razonamiento, si se sospecha que los *principios* y las facultades intelectuales empleados en él son falaces.[[25]](#footnote-25) A lo que responde que “cuando la razón filosófica, explicándose según sus leyes propias, me reconduce de la duda a Dios, no tiene otro valor ni función que la de ser *condición material*, no ya *principio lógico*. El verdadero principio lógico es Dios”.[[26]](#footnote-26) Sobre esta respuesta es necesario que hagamos algunas consideraciones.

En primer lugar, Dios no es ciertamente un principio lógico, sino aquello a lo que se llega mediante el uso de los principios lógicos, y también aquello a lo que se aplican los principios lógicos cuando se quieren derivar otras verdades a partir de ese conocimiento; pues todo el mundo está de acuerdo en llamar principios lógicos a los primeros juicios o proposiciones *universales* y por lo tanto *ideales*, de los que se obtienen consecuencias cada vez que se aplican a la realidad inmediata o mediatamente. Confundir Dios mismo, que es un ser real y singular, porque es el ser absoluto, con un principio lógico, llevaría al racionalismo y al ateísmo, errores que Bertini combate con todas sus fuerzas y a menudo con mucho ingenio y gran éxito.

**19**. Además, en la respuesta que examinamos se confunden las *condiciones materiales* de la demostración con las *condiciones formales*. Es muy cierto que de las primeras no depende la verdad de la demostración. Condiciones materiales son la existencia del filósofo que razona y su facultad subjetiva de razonar; también nosotros decimos que el valor de una demostración no depende para nada de esas condiciones.[[27]](#footnote-27) Pero “el principio de que la existencia objetiva[[28]](#footnote-28) de lo real indeterminado es imposible, el principio de contradicción y todos los demás presupuestos en todo razonamiento” y del que hace un uso continuo para llegar a demostrar la existencia de Dios, no son *condiciones* simplemente *materiales*, de modo que pudiera ser verdadera la conclusión de que Dios existe incluso si esos principios fueran falsos. Son *condiciones formales*: para la verdad de la conclusión es necesario que sean verdaderos. Y por eso su verdad y su certeza en la mente humana preceden a la verdad de la conclusión que se obtiene de ellos y cuya necesidad se ve gracias a ellos.

Por consiguiente, es falso que la existencia de Dios sea la primera verdad cierta, con la que se certifican todas las demás. Lo único verdadero que hay en esto, y que tal vez quería decir Bertini, es que la existencia del ser absoluto, una vez conocida, concede al filósofo la facultad de eliminar las objeciones metafísicas que se pueden hacer a la verdad y da así reposo al espíritu humano. Pero esas objeciones no tienen la fuerza de debilitar la certeza de los primeros principios lógicos contra los que se hacen, porque cuando una verdad es evidente y necesaria por sí misma, ninguna objeción puede sacudirla ni tornarla incierta. Concedemos, por lo tanto, que si se prescinde del conocimiento de Dios, es decir del ser absoluto, surgen aparentes contradicciones en el espíritu humano que se resuelven plenamente con un tal conocimiento. Pero antes de esa solución e independientemente de ella, las primeras verdades lucían ante la mente, provistas de una certeza inmóvil, puesto que contra todo lo que el hombre sabe que es verdadero y que no puede ser sino verdadero, ninguna objeción tiene fuerza, aunque se ignore el modo particular y directo de responder.

**DESDE AQUÍ GRUPO ROSMINI 16 10 2019**

**20**. Y es tan cierto que al conocimiento de la existencia divina preceden lógicamente en el espíritu humano otras verdades ciertas, que el mismo Bertini, tal vez sin darse cuenta, se ve obligado a confesarlo. Por ejemplo, argumenta de la siguiente manera: “Si se piensa algo, algo existe. La existencia del objeto de la ontología es por lo tanto un punto *indiscutible*, incluso para los filósofos más negativos, como los nihilistas, los idealistas y los escépticos. Y desde este punto tan *evidente* e *inconcuso* parte nuestro hombre vacilante en su meditación”.[[29]](#footnote-29) Ahora bien, este punto evidente e inconcuso o, como lo llama poco más adelante, esta “primera verdad”, no es por cierto una condición material ni un postulado del saber humano. Si por lo tanto confiesa partir de esta *primera verdad* para conducir luego a quien duda a la *existencia de Dios*, es una verdad cierta que en el orden lógico precede en el espíritu humano a la de la existencia divina. En toda la demostración de esta existencia, a cada paso Bertini habla de conocimientos *verdaderos* y de certeza,[[30]](#footnote-30) y así avanza hasta concluir la existencia del ser absoluto. Por lo tanto, resulta claro que la certeza de esta conclusión depende de las verdades ciertas sobre las que la ha edificado con tanto ingenio y que esas verdades son previas a la misma conclusión.

**21**. Ahora bien, lo que se deduce mediante argumentación no es *inmediato*, y la fórmula de su conclusión, es decir, que el hombre está provisto de una intuición inmediata e inmanente de la vida absoluta que es Dios,[[31]](#footnote-31) arruina la misma conclusión, ya que la vuelve mayor que las premisas, porque esta intuición inmediata no proviene ni puede provenir de todos sus razonamientos.

Y en verdad si existiese en el hombre la intuición inmediata de Dios como vida y realidad absoluta, sería un hecho que de ninguna manera debería ser verificado con el *razonamiento*, sino que se debería conocer sólo con la *observación* interna, porque nosotros mismos seríamos los testigos de este hecho. De ahí que el largo, fatigoso y a menudo sagaz razonamiento de Bertini es una prueba manifiesta de que el hombre no ve a Dios mismo inmediatamente en la vida presente y que el sentido común de los hombres no se equivoca cuando cree no verlo. La única consecuencia legítima que se obtiene de esos trabajosos razonamientos es que la existencia de Dios es cierta y necesaria y todo se reduce finalmente a esa demostración *a priori* que expusimos en el *Nuevo ensayo*, ricamente vestida por el profesor Bertini.[[32]](#footnote-32)

**22**. Lo que puede engañar es perder de vista la diferencia que hay entre el *conocimiento inmediato* intuitivo o de visión y el *conocimiento mediato* o argumentativo.

De hecho, Bertini da un significado demasiado estrecho a la palabra *intuir*, cuando dice que “conocer es ver, intuir el ser de las cosas”.[[33]](#footnote-33) No todo *conocimiento* es una *intuición*, y aunque se quisiera emplear así esta palabra, habría que añadir explicaciones. Por ejemplo, para evitar el equívoco se deberían distinguir distintas maneras de intuir y distintas clases de intuición. El equívoco se manifiesta todavía más en el razonamiento de Bertini, cuando dice que de manera universal “conocer es un *ver inmediato*”,[[34]](#footnote-34) de donde atribuye a todo conocer la *intuición inmediata* y razona de esta manera: “Si el conocer es un ver inmediato, se sigue de ahí que el pensamiento o el conocimiento de lo *infinito* no puede ser otra cosa que la *visión inmediata* de lo infinito”.[[35]](#footnote-35) El equívoco es muy evidente.

**23**. Es verdad que en un cierto sentido *todo lo que se conoce* es inmediatamente intuido, porque de lo contrario, no se conocería. Pero la expresión “todo lo que se conoce” tiene un doble valor, ya que se puede entender de la cosa *como es en sí*, prescindiendo del conocimiento, y de la cosa *como es conocida*. Ahora bien, a veces ocurre que la cosa tal como se conoce no es la cosa tal como es en sí, prescindiendo de nuestro conocimiento, sino que es totalmente distinta. Así, precisamente el *ser indeterminado* que conoce la mente humana no es tal cual es el *ser en sí*, porque nada puede ser en sí indeterminado. Más aún, el ser indeterminado presente a la sola mente no difiere sólo por alguna cualidad del ser (del puro ser) en sí, sino que es totalmente distinto, porque la diferencia es justamente de ser y no de mera cualidad. En efecto, las determinaciones que faltan en el ser indeterminado pertenecen a la *esencia misma del ser en sí* (lo que admite el mismo Bertini), y toda vez que de un sujeto se quita algo que le es esencial, no se trata ya del mismo, sino de otro. Por lo tanto, el ser indeterminado y pensado ciertamente por nosotros no es Dios, que es el ser en sí, completo, absoluto. La identidad se pierde en el paso que hace la mente de un ser al otro, algo que la Ontología aclara más extensamente.

Pero se dirá: “tú determinas el ser indeterminado mediante la argumentación a partir de su concepto y así llegas a conocer y entonces a intuir inmediatamente el ser absoluto, que ya intuías implícitamente en el ser indeterminado”.

También esta objeción se desvanece cuando se distinguen bien los diversos modos del conocimiento humano. Es un prejuicio común creer que todo lo que el hombre conoce, lo conoce siempre del mismo modo. Y en primer lugar podemos conocer un *objeto determinado* de dos maneras, o porque el mismo objeto se nos presenta con sus determinaciones o porque, al presentarse a nuestro espíritu un objeto indeterminado, nosotros mismos lo determinamos con simples *determinaciones lógicas*, La diferencia entre estos dos modos de conocer es inmensa. En el primer caso, conocemos el objeto determinado con un acto único de *intuición* o de *percepción*, y no pensamos ya las determinaciones separadas del objeto, sino todas juntas indistintas en el objeto, formando con el objeto una perfecta unidad. Luego, podemos separar esas determinaciones mediante el análisis, pero en un primer momento no hay frente a nuestro espíritu otra cosa que el objeto *uno* plenamente determinado en una síntesis perfecta sin ningún análisis. Cuando sucede esto no recurrimos a ninguna *argumentación* para conocer el objeto. Este modo de conocer se llama correctamente *intuición* o *percepción*, según si el objeto determinado es ideal o real.

Pero nuestro espíritu procede de una manera opuesta cuando tiene presente un objeto indeterminado y para completarlo debemos agregarle nosotros mismos sus determinaciones. Entonces, nos vemos obligados a comenzar no con el análisis, sino por elementos dispersos y recogidos por nosotros mismos con varias operaciones de la mente para formar con ellos una síntesis. Entonces pensamos mediante actos separados el objeto indeterminado y las determinaciones que le agregamos. Estas determinaciones no las sacamos del objeto mismo que tenemos presente, porque es indeterminado, sino de otra parte. También Bertini está, o debe estar, sustancialmente de acuerdo con esto, ya que también él parte del concepto de *algo* y luego lo determina no precisamente mediante lo que encuentra en sí mismo, sino con otros conceptos mentales y abstractos.[[36]](#footnote-36) Ahora, al no encontrar tales determinaciones en el objeto indeterminado que se quiere completar con múltiples operaciones de nuestro pensamiento, se deben sacar, como decíamos, de otra parte, debemos obtenerlas de otros objetos y no pueden ser por consiguiente determinaciones *propias* del objeto que es determinado de esta manera, sino sólo *analógicas*, es decir que se le atribuyen por analogía.

El mismo Bertini, para determinar el *ser*, este concepto indeterminado, le atribuye por ejemplo la *vida*. ¿Pero de dónde saca este concepto de la vida? De los seres vivientes que caen bajo la experiencia humana.[[37]](#footnote-37) Además, está claro que la vida que percibimos en los seres vivientes de la tierra no es la vida de Dios. Si viéramos la misma vida de Dios, podríamos compararla con la vida de los animales y de los hombres, y percibir las diferencias. Pero como Bertini no encuentra ni siquiera posible esta confrontación inmediata ¿qué se ve obligado a hacer? A tomar el concepto *abstracto* de vida (abstracto, digo, de los vivientes, ya que sólo de éstos tiene un conocimiento *inmediato*), procurando determinarlo con otros conceptos, también abstractos. Bertini entonces sigue diciendo: Dios debe poseer la vida en *sumo grado*.[[38]](#footnote-38) Muy bien dicho, pero la expresión “en sumo grado” no proporciona nada determinado, es también un concepto formal y lógico. Bertini, que siente la dificultad, se esfuerza por determinar también este *sumo grado* de vida. Veamos cómo: comparando los distintos grados de vida de que gozan los seres finitos, porque en verdad no encuentra otro *conocimiento inmediato* de otras vidas a las que pudiera recurrir. Con esta comparación entonces descubre que la vida más alta es la que consiste en la *percepción de sí mismo*.[[39]](#footnote-39) Pero así volvemos al principio: la percepción de sí mismo es también un abstracto, razón por la que se esfuerza nuevamente por determinar este otro *concepto* (porque estamos siempre en los conceptos, no en la realidad misma) y pregunta: “¿en qué consiste el sumo grado de la percepción?” Lo hace consistir en la inteligencia.[[40]](#footnote-40) ¿Pero qué es la inteligencia? También un concepto abstracto. Es necesario entonces realizar un nuevo esfuerzo y recurrir a otro concepto para determinar el de la inteligencia: como efectivamente hace Bertini, hay que buscar en qué consiste el grado sumo de la inteligencia. Responde de la siguiente manera: “el grado sumo de la inteligencia es el de quien entiende todo lo inteligible del modo más perfecto, de quien entiende lo infinito, y además es necesario, para que se dé el grado sumo de la inteligencia, que el infinito entendido sea el mismo inteligente”.[[41]](#footnote-41) Nada mejor, pero hay que confesar que todos estos nuevos conceptos de *inteligible*, *infinito*, *identificación*, son todavía conceptos abstractos y están lejos por lo tanto de presentarnos la misma *realidad* de la cosa. Bertini se detiene en este punto y, al no poder continuar por este camino, para completar el concepto de la vida divina realiza la misma trabajosa operación de reunir conceptos abstractos con los que determinar el concepto del sumo amor, que es también un concepto abstracto, pero que debe introducirse en el concepto de la vida divina.[[42]](#footnote-42)

Pero contéstese en buena fe: si tuviésemos realmente la *visión inmediata de la vida de Dios*, ¿tendríamos necesidad de zurcir tantas abstracciones para pensarla y conocerla? ¿No la veríamos tal vez como algo simplísimo, de una manera no menos simple e inmediata que como vemos los colores o sentimos los sabores o un sonido? ¿Acaso abstracciones vacías, por mayor que sea el número de las que con gran ingenio acumulemos y unamos entre sí, pueden darnos la *realidad* misma de la cosa? Y sin embargo vimos que Bertini, por más que se haya estrujado el cerebro para agregar conceptos a más conceptos, determinando unos con otros, no pudo jamás salir del orden de los conceptos abstractos, que requieren siempre nuevas determinaciones. ¿Nos proporcionó de esa manera la realidad de la vida divina? ¿Nos la hizo ver como es en sí misma? ¿Nos ha verdaderamente persuadido de que la vemos? Dígalo el lector; en cuanto a mí, no he visto ni veo otra cosa que un gran número de conceptos, y sé con certeza que la *realidad* de la vida divina no será jamás un conjunto de conceptos, aunque sean innumerables. Pero hay más: ¿cómo es que todos estos conceptos se unifican en Dios? ¿Quién me lo podría decir? ¿Quién puede afirmar en conciencia que lo ha visto? ¿Dónde está la *unidad* de estos conceptos, su unidad viviente? Ciertamente, para tener esta unidad no se deben necesitar muchos conceptos, porque ella no es un concepto, es una cosa real, realísima, pero sumamente simple y no en pedazos. Que se nos dé ésta, no conceptos, y entonces también nosotros confesaremos que vemos, que intuimos inmediatamente la vida, la vida infinita de Dios.

**24**. No negamos que al reunir tantos conceptos se obtiene *algún* conocimiento de la vida divina; está claro que se obtiene, pero no [es un conocimiento] inmediato. La vida divina, una y simplísima, sumamente diferente de todas las otras vidas que conocemos inmediatamente, se nos da en la multiplicidad de esos conceptos como se nos daría una fórmula lógica, útil y elegante: en una cifra, un signo. Pero esa fórmula es de tal clase que no podemos resolverla para encontrar el resultado neto; por eso este resultado, que es la vida divina en sí misma, permanece desconocido: ese signo, esa cifra o cifras, bastan sí para hacernos entender que la vida divina *no* es la vida de ningún otro ente finito; bastan para avisarnos que no debemos confundir estas vidas, de las que tenemos experiencia, con la de Dios, de la que la naturaleza no nos ofrece ninguna experiencia; bastan también para demostrarnos que entre ésta y aquéllas hay alguna analogía, razón por la que podemos aplicarles un *concepto abstracto común* y un mismo término, llamando *vida* tanto a una como a las otras, siempre que advirtamos el equívoco que permanece en el término a razón de la analogía en que se fundamenta el concepto abstracto común y que mediante él se quiere expresar.

Ahora bien, este modo lógico y razonante de conocer la vida divina no puede de ninguna manera merecer el nombre de una intuición inmediata ni de una percepción, porque inmediatamente conocemos sólo los signos, las cifras, la fórmula de esa vida, es decir los conceptos unos junto a otros; pero el significado *positivo* y el resultado real no lo conocemos, sino en cuanto que sabemos esos signos intelectivos tienen un significado, que esa fórmula tiene un resultado, significado y resultado que no podemos confundir con ninguna otra cosa y esto es suficiente para poder confesar, adorando, que lo que está más allá del velo misterioso lo veremos en algún momento y no ahora.[[43]](#footnote-43)

**25.** Tendría otras cosas que observar sobre la teoría propuesta por Bertini, pero tal vez estas pocas habrán parecido ya demasiado. Tampoco me faltarían otras muchas recomendando la obra de este profesor, pero no pretendo hacer un juicio completo sobre ella, sino únicamente defender la doctrina contenida en las obras gnoseológicas que ahora se vuelven a imprimir, quitando algunos equívocos de los que proceden, si no me equivoco, las principales objeciones que se hacen a esa doctrina.

**26.** Con este mismo propósito debo advertir cuán lejos de la verdad está la opinión de quienes han dicho que “el principio de mi filosofía es psicológico y no ontológico”. Creí haber aclarado suficientemente que el principio de la filosofía como ciencia humana es el ser, pero el *ser* todavía *indeterminado*,[[44]](#footnote-44) y creí haber dado de ello una razón evidente e innegable, a saber, que el ser indeterminado precede lógicamente a todos los conocimientos humanos, de los que es la forma. La *determinación del ser* es lo que da lugar al razonamiento humano, que se puede siempre reducir a esta fórmula: “la facultad de determinar el ser”. De ahí que quienes pretenden que al espíritu humano está presente por naturaleza el *ente* plenamente *determinado*, que equivale a decir el ente con las características de la divinidad, deben reconocer su error también porque con ello anulan el razonamiento humano, ya que lo hacen totalmente superfluo e inexplicable. Más aún: puesto que pretenden que el ser indeterminado que está continuamente presente y manifiesto al espíritu humano es Dios, es necesario que atribuyan luego el ser divino a todos los entes finitos, porque éstos no se conocen salvo por medio del ser, es decir en cuanto son entes, y puesto que el espíritu humano no tiene otro ser para atribuirles y así conocerlos que el ser que intuye, Dios mismo, se trata de un panteísmo.

**27.** Se engañan también grandemente cuando muestran creer que el ser indeterminado es puramente una producción del alma humana. Y de este principio equivocado pretenden luego inferir que comenzar a partir de él es lo mismo que partir de un *primum psicologicum*. La verdad es que el ser, aunque indeterminado, es *absolutamente ser*, si bien no sea *ser absoluto*. Nuestros adversarios muestran que ignoran totalmente el *modo ideal* del ser, en el que está presente a las inteligencias sin confundirse con ellas y sin salir de ellas como un producto suyo. Por cierto que ningún ente, tampoco el espíritu humano, puede producir otro que tenga aunque sólo sea en algún aspecto una naturaleza contraria e infinitamente superior a la suya. Y sin embargo es verdad que el *ser en sí mismo* debe tener sus determinaciones, pero también es verdad que el ser tiene además otro modo y otra virtud, por la que se presenta a las inteligencias permaneciendo por completo distinto y opuesto a ellas, y no repugna en absoluto que en este modo suyo se muestre indeterminado y sin su término, razón por la que se lo llama ideal. Porque si el espíritu humano tuviese la capacidad de *producir* el ser, aunque sea privado de sus determinaciones, de manera que el ser indeterminado pudiera decirse de origen psicológico, ya no tendríamos razones para negarle la de producir el ser con sus determinaciones, porque este segundo acto es menor que el primero. Y esto es lo que ingenuamente confesaron que buscaban los filósofos alemanes de Fichte a Hegel, aunque más adelante Schelling retirara un poco el pie de este precipicio, como se ve en su nueva filosofía.

**28**. A partir de todo esto se ve que alguien podría con razón devolver la acusación a los adversarios de que hablamos, demostrando que, digan lo que digan, sólo ellos pecan de *psicologismo*. Puesto que es verdaderamente *psicologismo* conceder al alma una capacidad tan desproporcionada de producir el ser presente al espíritu, aunque privado de sus determinaciones.

**29**. Rechazamos por lo tanto la acusación de que nuestro *primum* en el orden de la ciencia es psicológico y decimos que es por completo ontológico. Pero puesto que dos pueden ser ‘lo primero’ en el orden ontológico, es decir el *ser determinado* y absoluto y el *ser indeterminado* e ideal, afirmamos que el ser determinado y absoluto es lo primero para la mente divina y el ser indeterminado e ideal es lo primero para la mente humana. Decimos que Dios conoce de una manera distinta a la del hombre, y que el hombre no debe atribuirse el modo de conocer de Dios, un intento demencial, sino que debe contentarse con su propia manera de conocer. Y si no quisiera, repetiría totalmente en vano el absurdo y sin embargo antiquísimo intento de deificarse. Recuerde el mortal que no está en el centro del gran mar del ser, sino en un ángulo, y que sólo desde este ángulo dirige su mirada a las cosas, no desde el centro.

**30**. El ser, aunque indeterminado, es *objeto* de la inteligencia humana; el alma es el *sujeto*. Creo haber distinguido estas dos cosas definitivamente y que quien ha visto aquella oposición absoluta que hago notar en el *Nuevo ensayo* y en otras partes, ya no puede confundirlos. Ahora bien, hemos colocado todo saber, toda verdad y toda certeza en el *objeto*, nunca en el alma, que es *sujeto*. La existencia del alma inteligente y de la facultad de entender y de razonar, de la que está dotada, son justamente, como muy bien ha dicho el profesor Bertini, *condiciones* meramente *materiales*, de las que la verdad y la fuerza de toda intuición y de toda demostración no dependen para nada. Tal es la doctrina de nuestras obras gnoseológicas. Esto no es ningún psicologismo. Las condiciones materiales se requieren para que poseamos con certeza la verdad, pero no constituyen de ninguna manera la verdad misma ni los motivos de la certeza. Así, la verdad es del todo independiente del alma humana, aunque ésta dependa de la verdad y no pueda poseerla sin existir.

**31**. Si bien entre los dos *primeros ontológicos* mencionados previamente, nuestro *primum philosophicum* sea el segundo, es decir el *gnoseológico* –porque la filosofía es ciencia y la ciencia debe comenzar por las ideas, y creer poder comenzar por otra parte es una ilusión–, sin embargo, no podemos aceptar tampoco lo que algunos nos han reprochado, a saber, que nuestra filosofía no es más que gnoseológica. Quienes nos han juzgado así pusieron tanta atención al principio del que partimos, que ya no les quedó para considerar el cuerpo entero de la doctrina. No será inútil entonces que dé una brevísima indicación del curso de esta doctrina, suficiente para rectificar la inexactitud de tal juicio, sin hacer un compendio de ella, como hice ya en otro lugar.[[45]](#footnote-45)

Schelling, como decíamos antes, distinguió la filosofía en *progresiva* y *regresiva*. Llamó regresiva a la parte de la filosofía o, mejor, del filosofar, por la cual el hombre, partiendo del punto accidental en que se encuentra, regresa con su mente elevándose por todas las etapas de su desarrollo y busca, según la ley de la prioridad y posterioridad lógica de las ideas, retroceder hasta ese punto luminoso, más allá del cual no se puede ir y que es necesaria y evidentemente verdadero. Cuando la reflexión llega a ese punto y lo aferra, entonces comienza un nuevo trabajo en dirección contraria, la *filosofía progresiva*. Esto no es solamente filosofar, sino que, cuando se ha completado, es filosofía, es ciencia.[[46]](#footnote-46)

La filosofía regresiva es entonces para nosotros la *gnoseología*,[[47]](#footnote-47) en cuanto que busca la primera verdad evidente, que no puede no ser como se muestra y de la que parte con paso seguro el saber humano. Y la reflexión, armada de esta verdad primera y evidente, progresa a partir de ella hacia todas las demás.

**32**. Es el alma intelectiva, es decir el sujeto humano inteligente, el que progresa mediante los actos del razonamiento. Pero muchos de estos actos subyacen a la influencia del arbitrio humano y por eso resultan falaces. Por eso, para que la *filosofía progresiva* se ponga en camino con la seguridad de no errar, es necesario ante todo que se valga del principio de la verdad y de la certeza ya encontrado a fin de relevar las *condiciones formales* y las *condiciones materiales* del progreso intelectual. Las condiciones formales son el objeto de la *Lógica* y las condiciones materiales son el objeto de la *Psicología*, porque, como decíamos, la existencia y la naturaleza del alma y del hombre y de sus facultades son condiciones materiales de su saber.

Estas dos ciencias, que tratan de las condiciones formales y materiales del saber humano, se colocan entre la filosofía *regresiva* y la que es sistemáticamente *progresiva*. Y digo la que es sistemáticamente progresiva, porque también estas ciencias se forman mediante un razonamiento progresivo, que progresa a partir del punto inmóvil ya encontrado, que es pura luz intuida naturalmente por el hombre. Sobre este punto se ejercitó la reflexión en los trabajos gnoseológicos, pero este movimiento es parcial y no contempla la totalidad, por eso no puede decirse todavía que es el sistema de la filosofía.

**33**. Una vez conocidas plenamente las condiciones formales y materiales del progreso intelectual, y armado el pensador y protegido contra sus propias arbitrariedades, puede abocarse con razonable coraje a la especulación sistemática y progresiva.

Con ella justamente encuentra la *Teosofía*, es decir la *teoría del ente*. Esta abarca la Ontología, la cual contiene su doctrina universal; la Teología, que contiene la teoría del Ente con sus términos propios que lo hacen *absoluto*; la Cosmología, que contiene la del Ente con sus términos impropios, que lo hacen *finito y relativo*. Por lo tanto, la doctrina del Ente en universal, la del Ente infinito y la del Ente finito son las tres partes de la Teosofía. Toda ella es doctrina del ente, la única que propiamente hablando merece el nombre de Teoría.

**34**. Nosotros concedemos de buen grado que en esta filosofía progresiva hay una parte que se podría llamar regresiva en sentido relativo, a saber, la que a partir del *ser indeterminado*, el punto luminoso, conduce al *ser absoluto*. Pero esto es un regreso que al mismo tiempo constituye un progreso. Es un progreso, porque se parte de un punto luminoso e indudable, y se puede llamar un regreso en ese sentido, que se llega a otro punto luminoso, del cual, partiendo otra vez como de una segunda estación, se comienza un nuevo viaje de mayores descubrimientos. Este segundo punto es entonces el concepto del ser absoluto, es decir, Dios. Y digo que desde aquí se zarpa para un viaje mayor, por la razón que mencioné antes, a saber que al meditar sobre el concepto del ser absoluto se disipan todas las antinomias con las que tropieza el espíritu humano en la especulación. De ahí que, con este aumento de luz, el hombre no sólo posee la verdad y la certeza, sino que la posee sin objeciones. Como ya observamos, éstas no pueden quitar a la mente esa luz irrefutable de verdad cuya inmediata necesidad ve, pero no obstante producen molestia al espíritu humano. Por eso, cuando el espíritu llegó al concepto del ser absoluto, puede, si le alcanza la virtud especulativa, no sólo tener certeza de la verdad, sino conciliarla con ella misma y poseerla casi en un reino de paz. La Teosofía, que hace todo esto, hará también que todo esto que ahora decimos, se entienda plenamente.

Para concluir, la *Teosofía* es propiamente la filosofía progresiva, la especulación por excelencia, el sistema.

**35**. Ese es el dibujo de la filosofía que me propuse colorear. Están publicadas sólo algunas partes, pero me creo con el derecho de pedir que nadie la prejuzgue con denominaciones anticipadas, a fin de conservar la buena costumbre de poner un nombre al niño luego de que ha nacido.

Venerado maestro mío

Pietro Orsi, sacerdote,

A ti dedico en agradecimiento

este ensayo

sobre el principio del conocimiento humano.

Es perenne

la memoria de los años 1815 y 1816,

cuando, con la potencia de la verdad

y la dulzura de la amistad

enseñándome la filosofía

me enamorabas de la virtud

y me estrechabas con beneficios

tal como el alma racional

inmortales.

Antonio Rosmini-Serbati

Roma, 3 de mayo de 1829

***Prefacio***

*Principium, qui et loquor vobis*

Jn 8, 25

**1.** La obra presente no pertenece a la filosofía que *investiga* nuevas verdades, sino más bien a la que intenta agregar claridad y desarrollar verdades ya universalmente conocidas. En verdad, al trabajar en este Ensayo, no tuve otra intención que la de invitar a los hombres a observar lo que tienen en sí mismos, lo que ya saben por naturaleza, sin haber adquirido sin embargo el hábito de reflexionar sobre ello. En suma, no intenté sino comentar una sentencia del *sentido común* y de responder a esta simple pregunta: “¿Qué es la luz de la razón?”, esa *luz* que está en el vocabulario de todos los idiomas y de todos los tiempos, pronunciada por todas las escuelas y por todos los pueblos, cuya existencia en el hombre está por lo tanto respaldada por una autoridad plena, y es el hecho más evidente y manifiesto de todos, el hecho en el cual se origina toda otra clase de evidencia.

**2.** Me movió a ocuparme de esta materia el haberme pedido algunos que aclarara unas palabras mías, que escribí en otra obra, en las que indicaba mi opinión sobre el origen del conocimiento humano. Esas palabras fueron las siguientes: “el entendimiento puro del hombre no está restringido ni limitado; admito en él una sola forma, que llamo la forma de la verdad, que no restringe para nada el entendimiento, ya que no es una forma particular, sino más bien universal, universalísima, que abraza todas las formas posibles y que mide todo lo que tiene límite. Con esta única forma, con esta sola medida, yo explico todo lo que en las operaciones del espíritu humano trasciende los sentidos y la experiencia”.[[48]](#footnote-48) No habría podido dar razón plena y convincentemente de mi afirmación sin adentrarme en el examen de la naturaleza del entendimiento humano, de lo que trata toda esta obra, y si no me hubiese puesto a aclarar --largo trabajo, por cierto-- la índole de esa idea o forma primera,

*che lume fia tra’l vero e l’intelletto*.[[49]](#footnote-49)

**3**. Esta *luz* mediadora entre el espíritu y las cosas, como dice Dante, constituye y crea la naturaleza del mismo intelecto, que en nuestro tiempo es confundida con la del sentido, de tal manera que la filosofía, quiérase o no, parece retroceder[[50]](#footnote-50) hasta su infancia, es decir hasta el tiempo de los filósofos que han precedido Aristóteles y Platón.[[51]](#footnote-51) Así, en toda la historia de la filosofía, desde esos antiquísimos tiempos hasta los nuestros, no se ha hecho jamás una confusión tan baja y tan humillante para la naturaleza humana como la que hicieron los sensistas del siglo pasado, que encerraron y apagaron toda la luz divina del entendimiento humano en las sensaciones, que el hombre tiene en común con los animales. Y quienes por otro lado admitían en el hombre un espíritu inmortal, como Locke y Condillac, tampoco percibieron siquiera la verdadera distinción entre el sentido y el intelecto, entre la *sensación* y la *idea*. Y no hace mucho no pude escribir algunas palabras verdaderas, desfavorables para ellos, sin ser agriamente recriminado por uno de esos superficiales connacionales míos, que envejecidos en la servidumbre de las opiniones del siglo pasado, no se cansan de hacer sentir todavía de ellas un eco tenue y evanescente.

**4.** Pero es justo que diga aquí, en defensa de Italia, que esta nación, en tiempos de servidumbre filosófica, conservó libre su pensamiento mejor que las otras, o en verdad fue menos manchada por esa vil debilidad que se postra frente al último sofista charlatán que atrae hacia sí la multitud con voz más magistral y ruidosa. El mismo condillaquismo fue en su tiempo conocido y francamente juzgado por los más sólidos ingenios itálicos, de lo que dan prueba las *Memorie dell’Istituto Nazionale Italiano*, donde se advirtió a nuestros jóvenes que no se dejaran prender y engañar por la particular franqueza y presunción de que está teñido el estilo de aquel autor, que durante tanto tiempo dominó en Francia con dominio absoluto y tiránico. Por lo que no será inútil que traiga a colación aquí las palabras de Michele Araldi,[[52]](#footnote-52)\* quien al aconsejar a la juventud italiana que no se rindiera fácilmente ni se dejara imponer por la altanería y la presunción de los escritores del tiempo, que proclama su superioridad y su derecho de amaestrar al mundo, dice valientemente por aquella época: “En cuanto a ello, el peligro al que preveo me expondré al que muchos me reprendan, no me retraerá de mencionar como ejemplo a un solemne maestro de estos últimos tiempos, a Condillac. Se diría que para nuestra gran ventura ha aparecido en el mundo científico a fin de iluminarlo; tanta fe se coloca por lo común en él y tanto se considera todo lo que dice como un oráculo. Y, sin embargo, no es improbable que él mismo haya provocado tantos comentarios sobre sí, en razón también de la franqueza con la que dogmatiza, contentándose con simples afirmaciones, de las que por lo general no da ninguna prueba. ¿Quién sabe? Tal vez su fama ha crecido ante mucha gente debido también a la manera un tanto desenvuelta y descortés que emplea hacia los filósofos que llama ante su tribunal, y recrimina ásperamente en su *Lógica* y en su *Gramática*, a los cuales echa en cara, entre otras acusaciones y culpas, el que, desviando a la multitud con ciertas sutilezas, han contribuido en su opinión al enorme daño de que los idiomas no tienen el carácter de métodos analíticos que él les exige. Por otra parte, sobre esta pretensión de Condillac observaré solamente que nuestro metafísico, en su obra póstuma intitulada con elegancia *El lenguaje del cálculo*, refresca las mismas ideas y las extiende y comenta abundantemente, o al menos largamente, teniendo también en esta última fatiga suya el estilo y el vicio por el que en la mayor parte de sus obras no se cansa de seguir sus propias huellas ni de glosarse a sí mismo. Podría agregar que sus doctrinas, apartando las proposiciones dudosas o erróneas, deben su semblanza de novedad a la vestimenta metafísica que las adorna y les da color. Si se les quita ésta, su prestigio mengua y se muestran como conocidas y anunciadas hace mucho e incluso como vulgares. Basten estas pocas indicaciones para brindar a la juventud a la que se dirigen algún medio de empequeñecer al gigante y reducirlo a su medida, dentro de confines más adecuados”.[[53]](#footnote-53)

Así decía Araldi hace ya unos veinte años,[[54]](#footnote-54) lo que le debe procurar no pequeña alabanza entre quienes saben cuán exclusivamente Condillac era reverenciado y con qué insulso escarnio se recibían las palabras de quienes osaran dudar aunque sólo sea un poco de la purísima luz que manaba de ese autor, o si pronunciaban algún nombre de fecha menos reciente, cuando todavía entre nosotros no faltan las reliquias de quienes encierran toda la sabiduría humana en la superficialidad condillaquiana, porque ésa es justamente el único tinte de sabiduría de que pueden mostrar que están coloreados y pintados.

**5.** Y así la presente obra se continúa con mis otros pequeños trabajos publicados anteriormente, y se ve que no es más que un nuevo paso hacia el único propósito al que he dirigido mis pocas fuerzas, a saber, a contribuir lo mejor que pueda a la restauración de esa verdadera filosofía que tanto ha sufrido en los tiempos modernos por causa de aquellos mismos que se decían sus cultores más devotos y afeccionados, tanto que se puede decir que ha quedado envilecida y olvidada. En ello la humanidad debe reconocer una razón de sus gravísimos males, que tanto la han golpeado y tan extremos sufrimientos le han infligido en nuestro tiempo. Yo creo que de esa situación no podrá recuperarse jamás sin la verdadera filosofía, ni encontrar ni firmeza en sus infinitas agitaciones, ni remedio eficaz, o al menos un alivio, a sus perpetuos dolores.

**6.** Es verdad que el tema de esta obra es muy abstracto y en apariencia muy lejano de las necesidades más próximas y prácticas de los hombres, pero cuando los males son profundos hay que buscar sus raíces en lo profundo. La perversión y la disolución ya no es el efecto de una fragilidad y de una flaqueza deplorable de las fuerzas morales del hombre. Se ha introducido muy adentro y ha viajado, por así decirlo, en las inmensas regiones de los espíritus. Ha subido a las mentes, se ha transformado en una malicia razonada y fría; desde allí ha hecho la guerra a la verdad. Y luego de haber asaltado las verdades que de ella se seguían y aquellas, diría, que forman las primeras filas, continuó el asalto: lo que no se podía destruir fue desconocido, negado, ridiculizado, y no se han detenido en el intento de burlarse de la verdad y de negarla hasta no haber conculcado una después de la otra, hasta la última. Se blasfemó y fue negada la esencia misma de la verdad y en el escepticismo, es decir, en el absoluto *idiotismo* del hombre, el Genio del mal encontró finalmente un lugar apropiado para colocar la primera piedra del edificio de la malicia y de la corrupción humanas. Hoy es necesario más que nunca no entretenerse en la superficie, ni ocultarnos a nosotros mismos mediante paliativos la enormidad de nuestras llagas. En su lugar, es necesario que todos los buenos, que pueden y saben, pongan con celeridad y concordia manos a la obra de reconstruir la ciencia misma, para reconstruir a continación la moral y reconstruir finalmente la sociedad descompuesta y desunida. Y para reconstruir la ciencia hay que comenzar la obra por las verdades más elementales, de las que todas las demás dependen junto con los bienes, hijos todos de la verdad. Así se constreñirá a los *escépticos* a confesar su absoluta incapacidad de anular el entendimiento humano y de extinguir su luz; y se convencerá públicamente a los *indiferentes* de la mentira que dicen a los demás y a sí mismos, cuando aparentan no cuidar, o se persuaden de no prestar para nada atención a aquella verdad indeleble, que es vida de los seres racionales, ni tampoco al bien eterno al que han sido ordenados por Dios y al que ellos tienden por eso necesaria y esencialmente.

**7.** Es por lo tanto intención de esta obra, remontarse cuanto se pueda hasta el origen de la verdad en nosotros, donde está la surgiente del río de la vida, y desde esa primera fuente derivar a una todos los conocimientos humanos y la certeza humana. Se descubre así una única semilla, de la cual germina la verdadera filosofía que necesita el género humano, que muestra en sí las dos características que en otro lugar le asigné: la unidad y la totalidad.[[55]](#footnote-55) Con la primera, la filosofía da consistencia y paz al conocimiento; con el segundo, da al espíritu humano el inmenso alimento, del que está hambriento y sin el cual no puede tenerse en pie y debe necesariamente caer, como toda vez que se sustrae al hombre un bien esencial para su espíritu, en una especie de frenesí intelectual. La primera verdad, *forma* de la razón, al ser única y máximamente simple en sí misma, da necesariamente la más perfecta unidad a todo el saber que se deriva de ella, y al no haber ningún saber que no derive y tome su origen en ella, necesariamente abraza el conjunto en una inmensa fecundidad, y por lo tanto es el objeto de una filosofía que tiene la característica de la totalidad.

**8.** Hay que llegar por consiguiente a la *esencia de la verdad*, como es conocida en esta vida, y esto es lo que intenta hacer la presente obra. En ella se comienza hablando de las cosas más obvias y narrando los sistemas más fáciles que se han concebido sobre el origen de las ideas, mostrando luego las dificultades que dejaron sin resolver, después indicando los medios empleados inútilmente por tantos hombres de valía para superarlos y finalmente, al dar la verdadera solución, se procura ir introduciéndose mano a mano en las conclusiones más relevantes y volver al final abierto y evidente precisamente el pensamiento del que hablaba. Así, al saber qué es la verdad, se conoce también cómo es la *unidad esencial* de todas las cosas y cómo entonces de ningún otro principio puede surgir la filosofía una que buscamos. Por otra parte, se ve también cómo esa filosofía única abraza esencialmente el todo, porque la *verdad*, al no ser sino el *ser posible*, es tal que fuera de ella, fuera del ser posible, no se encuentra más que la nada.

**9.** En verdad, el hombre tiene en sí mismo dos necesidades esenciales que satisfacer; una corresponde a la vastedad de su corazón, la otra, por así decirlo, a su profundidad. Por una parte, no se sacia ni siquiera con alimentarse del entero universo y, por más seres contingentes que le des, le queda siempre otra exigencia. La multitud de los objetos, al mismo tiempo que lo encanta y seduce, lo fatiga y lo oprime, y es imposible que el hombre se sacie con una multitud cualquiera de objetos que no puede abrazar y con los cuales, sin embargo, no puede ser colmado. Finalmente, pedirá un orden en esa multitud, buscará en ella algo necesario y uno; y no estará jamás totalmente satisfecho hasta que no haya reducido y sometido la inmensa variedad y universalidad de las cosas a un único principio, en cuya inmutabilidad encuentre reposo y quietud para su mente, en la que no le quede otra cosa que buscar y desear, porque no existe otra cosa en la que pueda colmarse sin cansarse, en la que no falte nada, ni falte tampoco la más absoluta simplicidad.

**10.** Una vez que el hombre haya alcanzado este saber absoluto, el conocimiento de una verdad en la que el todo se simplifica y se resuelve, y más allá de la cual ya no hay inquietud de investigar, queda calmo y satisfecho. Ve también qué puesto ocupa él mismo en el todo, y cómo tiene que conservar ese puesto para no violar el orden que tácitamente ha buscado y someterse al principio que *uniza* [cf. gr. *henízo*, en: *henísas*, Aristóteles Metaph. A3, 986b 21-22 *NdT*] todas las cosas, a fin de ingresar también en la gran unidad y no perturbarla, en esa unidad que ha conocido como el deseo último de su naturaleza inteligente y como el término de su necesidad más excelsa. Es entonces de esa unidad que abraza el todo que la Moral recibe un sólido fundamento, y mientras las ciencias se enseñen separadas unas de las otras, como fragmentos inconexos de un gran templo derrumbado o destruído por las invasiones bárbaras, no será posible que el saber humano vaya al mismo paso que la virtud moral, y que los hombres mejoren con el aumento de las luces. Y si no mejoran ¿cómo se podrá reordenar la sociedad sin las costumbres?

**11**. Ya he dicho también que creo que ésta es la teoría del Evangelio, y por eso la filosofía del Cristianismo. Y no es asombroso que una filosofía divina para el hombre demuestre tener sus bases en la naturaleza humana y corresponder a las leyes esenciales de nuestra naturaleza, para la cual ha sido dada. En verdad, yo no sabría encontrar otra doctrina que reúna en sí misma mejor que la doctrina cristiana la unidad más perfecta con la totalidad más absoluta. Sólo que el Cristianismo no es simplemente una teoría que indique al entendimiento humano el método de la verdad, o la verdad misma, como puede indicarla un hombre a otro con palabras, sino que es además una virtud invisible que hace eficaz en el hombre la misma verdad: la hace eficaz en la mente, donde manifiesta y emana una nueva luz, descubriendo otras partes de sí misma que antes estaban veladas al ojo humano y codiciadas por la limitación de la naturaleza humana; la hace eficaz en el corazón, para cambiarlo y convertirlo de la apariencia del bien corruptible al deseo y al amor de ese sumo Bien que en la misma verdad se le ha hecho más manifiesto y atractivo; eficaz en la vida, que se renueva y adecua al corazón y a la mente renovados; y eficaz en el mismo universo, que templa sus leyes, más bien que las ha templado ya *ab aeterno* en servicio de la verdad engrandecida y triunfante en la especie humana.

**12**. Por eso las divinas Escrituras llaman a los Cristianos como por su nombre propio aquellos que *han conocido la Verdad*.[[56]](#footnote-56) Pero, puesto que esta verdad, de la cual hablan las Escrituras, es el *principio* de todo el Cristianismo, y por su palabra las Escrituras dicen que somos *engendrados*,[[57]](#footnote-57) no es sólo, como decía, la luz natural de la mente, la verdad inicial, sino la verdad completa y absoluta, la Verdad primera y subsistente y por lo tanto no una fría idea nuestra, sino una virtud omnipotente, el Verbo mismo de Dios.[[58]](#footnote-58) Por eso, en cuanto que participamos, en esta vida, de esa Verdad divina, fundamento del Cristianismo, y experimentamos su virtud que conforta el intelecto y rige nuestra alma, las divinas Escrituras unos dicen que *en la verdad está la gracia de Dios*,[[59]](#footnote-59) y que en virtud de ella el hombre *camina* a la clara luz de la verdad.[[60]](#footnote-60) Puesto que también esta verdad completa, que obra en nosotros con suma eficacia y resplandece en nuestras mentes, no se nos da sin embargo a ver toda desveladamente en su propia esencia, que es la esencia de Dios, por eso aquí abajo debemos *creer* en su virtud lo que no podemos experimentar, y en este sentido la fe es la virtud principal del Cristianismo, la *Fe*, como dicen las Escrituras, que se da a la misma *Verdad*, ya que quien niega la fe a ésta está esencialmente en la condenación de la mentira.[[61]](#footnote-61) Por eso, Cristo no asigna otra razón de que los hombres no reconocen su voz, que el amor de la mentira y el previo rechazo de la verdad.[[62]](#footnote-62)

**13**. El *principio* del Cristianismo es entonces uno solo: la verdad; y la verdad es también el *principio* de la filosofía. Sólo que así como en ésta la verdad se muestra únicamente como regla de la mente, en aquél se nos muestra completa y entera en sí misma, subsistente, como una Persona divina, que en parte brilla en nosotros y obra con suma eficacia en la esencia de nuestro espíritu, y en parte queda velada y oculta, como objeto venerando de nuestra Fe y argumento infinito de toda nuestra esperanza [cf. Heb \*\*\*] . Por eso la Filosofía, si quiere ser verdadera, no debe querer ser más que una *propedéutica* a la verdadera Religión: el hombre estará más preparado a la adoración y a la fe cuanto más se aleje del error y ocupado en reconocer y amar también ese esbozo, por así decir, de Cristianismo natural, que es en el hombre la verdad natural, un crepúsculo, casi diría, del Verbo divino.[[63]](#footnote-63)

**14**. Este principio simplicísimo que da tanta unidad a la teoría cristiana es también ese principio sumamente fecundo en el que según la teoría cristiana nacen todos los bienes, y las mismas ciencias humanas no prosperan felizmente y con progreso ininterrumpido salvo cuando se hacen brotes de esa semilla y sarmientos de esa sólida raíz. De ahí que el Cristianismo trajo a la tierra la civilización, consecuencia natural suya, y la hizo indestructible, como él mismo. E introduciéndose continuamente más adentro en la sociedad, pone en ella una semilla de perfectibilidad indefinida, que el orgullo humano, siempre ignorante de los beneficios y usurpador de la gloria de los otros, se atribuye a sí mismo. Desconocían esa perfectibilidad las naciones que precedieron la venida de Jesucristo, el único que según la audaz frase de Isaías, *quitó el freno del error, que estaba en las mandíbulas del pueblo*.[[64]](#footnote-64) De ahí que la misma jactancia humana, que puede dañar a algunos individuos, hoy es impotente para volver bárbara a la humanidad entera. Y todos los esfuerzos del infierno en el siglo pasado no han servido sino a dar nueva prueba de la nada de los hombres y de la omnipotencia de ese Redentor que ha hecho *sanables las naciones*,[[65]](#footnote-65) para quien todo obstáculo es un medio y un medio necesario y calculado que ayuda a cumplir los destinos indeclinables de la palabra evangélica. Así, a pesar de las apariencias momentáneamente contrarias, se puede decir con seguridad que nada frena, nada demora el paso del Cristianismo. Al contrario, se puede repetir también en nuestros días lo que decía S. Atanasio, que “la sabiduría de los gentiles no ha hecho ya progresos y la que permanece poco a poco tiende a desaparecer”.[[66]](#footnote-66) En esa eficacia y efecto seguro de la palabra de Dios, los Padres de la Iglesia señalaron la prueba y como el sello de su divinidad; porque la palabra divina es de un efecto cierto y en este sentido Cristo mismo llamaba cuando decía: “Todos los que vinieron son ladrones y asesinos, y las ovejas no los escucharon. Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas, y las mías me conocen; mis ovejas me escuchan”[[67]](#footnote-67); y también: “No he perdido a ninguno de los que me has dado”.[[68]](#footnote-68)

**15**. Pero puesto que todos los efectos del Cristianismo (y cuando digo los efectos del Cristianismo digo todos los bienes posibles del hombre) brotan en abundancia de la única raíz de la Verdad subsistente, por eso la naturaleza de esta sublime institución que se llama Cristianismo es tal que no necesita otro trabajo que cultivar su raíz, para que produzca por sí misma sus admirables efectos. De ahí la simplicidad del cristiano, que no parece buscar sino una única cosa, y parece buscarla fuera de todos los confines de la tierra, y sin embargo, por una inesperada consecuencia, saca de sí incluso la felicidad de los hombres en la vida presente, y la perfección social, trabajada ocultamente, aparece por sí sola sobre la tierra. Por eso dice el Evangelio que Jesucristo, aunque no había enseñado ni las artes mecánicas ni las ciencias natuarles, sin embargo enseñó *toda la verdad*.[[69]](#footnote-69) Y fue el fecundo poder de esta virtud radical del Cristianismo que condujo a los Padres de la Iglesia a exhortar a los hombres a renunciar a los conocimientos profanos.

De ahí que el mártir san Justino exhortaba a los Griegos a seguir la sabiduría cristiana con las siguientes palabras: “Nuestro capitán, el Verbo divino, que nos preside constantemente, no requiere destreza de cuerpo ni belleza en el rostro, ni elevados espíritus de sangre noble, pero sí un alma pura y dotada de santidad. De modo que por el Verbo una fuerza nos penetra a todos (¡qué instrumento tan adecuado para poner en fuga los tristes afectos!, ¡qué magisterio más oportuno para extinguir el fuego ínsito en el alma!; es una fuerza que no hace de nosotros poetas, filósofos o excelentes oradores, pero amaestrándonos interiormente, de sujetos a la muerte que éramos nos hace inmortales, y de hombres que éramos, hace dioses de nosotros. Acercaos, Griegos, aprended, haceos como yo, porque yo también era como vosotros. Me cautivó tanto la fuerza invencible de la doctrina como la eficacia del Verbo, porque así como un encantador experimentado pone en fuga a una serpiente formidable, después de haberla sacado de su escondite, así el Verbo expulsa los afectos sensuales de las entrañas del alma, y sobre todo la concupiscencia, de la cual se origina toda clase de pavorosos efectos: enemistades, riñas, la envidia, emulaciones, iras y otras pasiones semejantes. Por eso, una vez expulsada la concupiscencia, el alma consigue la tranquilidad y la serenidad”.[[70]](#footnote-70)

Es entonces reformando al hombre, renovándolo, volviendo a unirlo a Dios, haciéndolo inmortal, que el Cristianismo lo ha hecho, como una pequeña adición al edificio inmenso, autor afortunado de las artes humanas y feliz cultor de las ciencias, capaz de formar una sociedad libre, pacífica, feliz, como puede existir en la tierra, algo semejante a una sociedad celeste, en una palabra la sociedad cristiana que abraza el mundo y que se perfecciona con los siglos que dura el mundo.

**16**. Y los Padres de la Iglesia, al mismo tiempo que demostraban esta unidad del Cristianismo en su principio, la Verdad increada, y que decían que al entrar en nosotros la fuerza del Verbo no buscaba formar poetas, filósofos, oradores excelentes, sentían sin embargo también la totalidad de sus efectos, en los que abrazaba necesariamente todas las verdades consecuentes. Y no podía haber ninguna verdad que no fuese propiedad de los cristianos, es decir de aquellos hombres que profesan un culto a la Verdad subsistente. La causa no era que se excluyese nada de la verdadera sabiduría; pero todas las artes y las ciencias paganas debían perecer naturalmente, porque eran ramas de una cepa podrida y no duradera, del ingenio humano abandonado a sí mismo. Así se cumplía la profecía de Jesucristo: “Toda planta que no ha sido plantada por mi Padre que está en los cielos, será arrancada de raíz”;[[71]](#footnote-71) todas debían renovarse brotando de raíces cristianas, y debían hacerse ellas mismas cristianas. Por eso el mismo San Justino escribía que había abandonado a los autores profanos “no porque sean contrarias a Cristo las doctrinas de Platón, sino porque no son del todo semejantes, como también lo son las de otros, por ejemplo, estoicos, poetas e historiadores. Cada uno, en efecto, cuando veía una parte de la Razón divina diseminada, perfectamente consecuente a sí misma, hablaba de modo excelente. Mas cuando después disputaban entre ellos en cosas importantísimas, mostraron con eso que no habían alcanzado ni una ciencia más alta que los demás hombres, ni un conocimiento bien fortificado contra los asaltos. Así, pues, cuantas cosas se encuentran dichas con acierto por otros, nos pertenecen a nosotros, los Cristianos. Porque nosotros adoramos y amamos junto con Dios al Verbo, que ha nacido del Dios ingénito e inefable, mientras que por nosotros se hizo hombre, para que participando de nuestras miserias pusiera remedio a las mismas. Porque todos los escritores pudieron ver por la semilla de la razón, íntimamente inherente a los mismos, la verdad, pero con alguna oscuridad. Una cosa es, en efecto, la semilla[[72]](#footnote-72) de algo y la imitación concedida según las fuerzas [del hombre], y otra distinta aquello mismo cuya comunicación e imitación se conceden según gracia”.[[73]](#footnote-73)

Y que los cristianos tengan como una peculiar propiedad y un derecho consiguiente a la naturaleza de su profesión de Cristianos, a todas las verdades y a todas las buenas doctrinas, esto es doctrina común de los Padres, que defendieron este derecho y lo sostuvieron como una cuestión de honor cristiano, ya que, dice San Agustín, “Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas cosas verdaderas y conformes a nuestra fe, hemos de reclamarlas de ellos como de injustos poseedores, para nuestro uso”.[[74]](#footnote-74)

**17**. Por eso, Clemente de Alejandría, que conocía esta eficacia y fecundidad del Evangelio, decía que, habiéndose predicado ya en todo el mundo, ya no era Grecia sola ni Atenas la tierra destinada al magisterio de la sabiduría, sino que todo el mundo se había transformado en una Grecia y en una Atenas. Y ya no había que acercarse a las escuelas profanas, sino escuchar al mismo Verbo venido entre nosotros,[[75]](#footnote-75) porque las artes y las ciencias de los paganos carecían de raíz, pero las que germinaban a partir del Verbo divino eran ellas también divinizadas y hechas partes de la ciencia de la verdad.[[76]](#footnote-76) Así, el Cristianismo no sólo requiere y muestra en sí la unidad y en la unidad la totalidad de los conocimientos, sino también el orden y su legítima generación, sin la cual ni la totalidad es completa, ni la ciencia puede ser permanente y eficaz en el género humano. Y en verdad, si la civilización de la gentilidad quedó encerrada casi en la sola Grecia, y tuvo un período de breve duración, la civilización renacida, hija del Cristianismo, penetró rápidamente toda Europa y llamarla europea es ya poco, porque su tendencia continua a difundirse en todas las partes del mundo es tan manifiesta que no se puede menos que darle también el título de católica, que caracteriza y distingue la religión que la produce.

**18**. Fue esta sublime religión la que abolió la esclavitud y compuso la gran sociedad de hombres libres que se llama Iglesia católica, y esto lo hizo sin ningún esfuerzo violento, sino únicamente comunicando a los hombres el conocimiento de la verdad divina, según la predicción del fundador de la Iglesia, que había dicho: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”.[[77]](#footnote-77) Verdadera libertad, hija primogénita de la virtud, según las enseñanzas del mismo divino fundador: “En verdad os digo, todo el que hace el pecado es siervo del pecado”.[[78]](#footnote-78) Verdaderamente, sólo la servidumbre de Dios puede sustraer de la servidumbre del hombre, y por eso el decreto de la emancipación del género humano es simultáneo e idéntico con el primer precepto del decálogo de la adoración divina, habiendo Dios al mismo tiempo establecido el culto en su pueblo y promulgada la libertad con aquellas solemnes palabras: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*.[[79]](#footnote-79) La Verdad es entonces el principio de la *justicia*, porque en ella el hombre se santifica:[[80]](#footnote-80) y el efecto de la justicia, que consiste máximamente en la adoración de Dios, es la libertad, la paz, la felicidad de la sociedad humana. Entonces la sociedad formada por la verdad, la Iglesia católica, es esencialmente libre, si bien el mundo injusto no cesa de intentar cuanto puede gravarla con cadenas, ese mundo que *encierra siempre la verdad de Dios en la injusticia*;[[81]](#footnote-81) y esta libertad esencial es el efecto necesario del principio del Cristianismo, que es la verdad. Y como el progreso de la verdad entre los hombres ya no puede ser detenido ni demorado por los esfuerzos de la perversidad humana e infernal, así no puede ocurrir menos que también el progreso de la libertad en la Iglesia católica sea continuo y cada vez más luminoso. ¡Infelices quienes, dominados por el amor de un poder frágil y transitorio de esta tierra, piensan que pueden subyugar esa Iglesia que no está sujeta más que a Dios! ¡Felices los generosos, que por la libertad de la Iglesia combaten las guerras del Señor, cuyo nombre sea siempre honrado y recordado con amor infinito en la sociedad de los justos, que no puede perecer jamás!

**19.** Esos son los efectos de la *verdad*, principio de la religión en cuanto es completa y divina y al hombre naturalmente escondida, pero por obra de Dios se vuelve tanto fuente de gracia como objeto de fe; principio de la filosofía, en cuanto brilla naturalmente en nuestra inteligencia como una luz, o idea primera, o regla de los juicios. De ahí se ve cómo la filosofía no se puede confundir con la religión, y, sin embargo, debe estar admirablemente de acuerdo con ella y servirla provechosamente.

Esta es la relación que tiene la filosofía, contenida en la obra que presento al público, con el Cristianismo; y al exponerla he creído satisfacer una deuda que tienen los autores de abrir y manifestar cándidamente desde el principio su propio carácter y hacerse conocer claramente por sus lectores. Siempre me pareció un vicio innoble el mantenerse oculto, que algunos entre los buenos llaman ser demasiado tímido o, entre los malvados, insidioso y pérfido. En verdad sólo a éstos se debe consentir de alguna manera el esconder, disimular y disfrazar sus propios sentimientos. De modo que es conveniente que los cristianos, cuando se les presenta un nuevo libro filosófico, pregunten inmediatamente qué conexión tiene ese libro con la religión que profesan, ya que en ésta ponen sus más altas esperanzas y su bien esencial. Y tienen derecho a ser informados exactamente en este punto y, por mayor que sea la indiferencia de nuestros tiempos, por más tibio que sea el fervor de la piedad, es cosa cierta que los bautizados, en su mayoría, lo primero que indagan es eso, si no expresamente, al menos tácitamente en el fondo de sus corazones. La hacen a veces sin quererlo, sin darse cuenta, sin saberlo ellos mismos: ¡tan íntima es la acción de la religión en los hombres, tan profunda es la impresión que deja en la naturaleza humana el Cristianismo! Debía entonces a la gran sociedad de los cristianos una declaración así. La debía más aún en particular a mi querida Italia, de la que recibí vida e idioma, a esta Italia devota conservadora de la fe de sus verdaderos padres y que hace de tanta fidelidad su más bella gloria. Y a esta ciudad eterna en la que escribo, en la que está la piedra fundamental del edificio de la Iglesia, adonde concurren los hombres de todas las naciones como a su patria y en la que se mezclan como en una misma ciudadanía, donde se reúnen los creyentes, esparcidos por el universo, y se abrazan a los pies de un padre común, en cuyo rostro ven la imagen viva de Cristo.

**20.** Una vez cumplido mi deber de mostrar cuál es el espíritu de la filosofía que profeso y creo que es la única verdadera, la única sana para los hombres, no será inútil indicar los mayores obstáculos que veo contraponerse a los progresos de la misma, lo que haré aquí brevemente.

Y no pretendo ya hablar de la continua oposición que el hombre malvado hace al progreso de la Verdad, ni de la continua persecución que enciende y aviva el mundo contra la Iglesia. Estos obstáculos no están sometidos a nuestro querer, sino que están en manos de la Providencia, que los guía con sabiduría inenarrable a producir y cumplir la máxima gloria y el triunfo preordenado de Cristo. Mi intención es hablar de esos obstáculos que nosotros mismos ponemos al avance de la Filosofía, de la que el mundo siente la más grande necesidad y que la religión pide y exige hoy insistentemente, a fin de que se quite de las manos de los hombres tantos libros llenos de doctrinas peligrosas y falsas y aun a menudo irreligiosas e impías.

Estos obstáculos, que a veces ponen los buenos sin saber el mal que hacen, nacen de un escaso conocimiento de la naturaleza íntima de la Religión y de la Filosofía, y de un nulo conocimiento del estado y de las necesidades de la sociedad presente. Dirán que no es necesario poner de por medio cuestiones difíciles, porque la simplicidad del Evangelio basta para la felicidad de los hombres. Ya he respondido a esto con la doctrina de los Padres referida anteriormente: los Padres reconocían en el Evangelio la plenitud de la verdad y sabían que las escuelas gentiles eran inútiles luego de él, porque éste tenía en sí cómo satisfacer todas las necesidades del hombre. ¿Pero por qué? ¿En qué sentido lo decían? Querían decir que el Evangelio contenía una doctrina que ennoblecía y realzaba esencialmente el estado moral e intelectual del hombre, y el hombre ennoblecido por el Evangelio, y unido estrechamente con Dios, el hombre cristiano en una palabra, se hacía idóneo para recrear por sí mismo todas las artes y las ciencias más verdadera y noblemente, y para reformar la sociedad. De manera que ya no tenía necesidad de mendigar a los gentiles su afectada e impura sabiduría, llena de engaño y errores, porque el avance del conocimiento, antes que contrario, es el efecto natural del Evangelio, y es por sus efectos que el Evangelio satisface a todas las necesidades humanas.

Y Dios mismo ayudó al progreso de las doctrinas al permitir que surgieran incrédulos y herejes para contradecir e impugnar la verdad, y así pusieran a los buenos en la necesidad de volverla más evidente y de descubrir su fecundidad. Porque la mayoría de las veces no somos nosotros por voluntad espontánea, sino nuestros adversarios, más inquietos y *más prudentes que nosotros*,[[82]](#footnote-82) que nos arrastran a discutir sobre las cuestiones más arduas sobre la naturaleza humana y sobre Dios, y al constreñirnos a semejantes cuestiones nos dan la ocasión de ganar un tesoro inmenso de doctrina verdadera e inestimable. Opondré entonces a este tipo de obstáculo las palabras de San Hilario, que, si eran oportunas en su tiempo, lo son mucho más en nuestros días: “Debemos estar en guardia, por lo tanto, contra la filosofía, y los afanes de las tradiciones humanas no han de ser tanto evitados[[83]](#footnote-83) cuanto refutados. (…) Pues como la sabiduría lo puede todo, y Dios en ella lo puede hacer todo sabiamente, no le falta a la fuerza su razón, ni a la razón su fuerza. Es necesario que los que predican a Cristo al mundo se opongan a las doctrinas impías e imperfectas del mundo con el conocimiento de la sabia omnipotencia, según la palabra del bienaventurado Apóstol: *Nuestras armas no son carnales, sino la potencia de Dios para la destrucción de las fortalezas; destruyen los razonamientos y todo el orgullo que se levanta contra el conocimiento de Dios* (2 Cor 10,4s.). El Apóstol no ha dejado la fe desnuda y carente de razón; pues, aunque la fe es lo más importante para la salvación, si no es explicada con la doctrina, será ciertamente un refugio seguro ante las adversidades, pero no conservará la permanente seguridad para resistir; será lo que es el campamento para los débiles después de una fuga, pero no como son los campamentos para aquellos que, además de éstos, tienen una fortaleza todavía inconcusa e inexpugnada”.[[84]](#footnote-84)

**21**. Hay otra clase de personas buenas que ponen obstáculos al progreso de la filosofía; se trata de los que, fatigados por tantos intentos sin éxito, o con un éxito incierto, por la disparidad de las opiniones, abandonan por exceso de cansancio todo estudio filosófico y, sin darse cuenta de que es sólo la escasez de su propia fuerza lo que sucumbe ante la fatiga, quieren erigir en regla universal la inercia por la que se han dejado arrastrar. Es difícil para el hombre atribuir a un defecto propio lo que le ocurre; está más dispuesto a justificarse haciendo que su vicio personal dependa de una ley universal de la naturaleza humana y de la misma verdad, y la impone a los demás, incluso a veces sin ninguna cortesía, pretendiendo que todos los demás se le asemejen en sus defectos, culpándolos si no se le parecen. Tampoco debe asombrar que en nuestro tiempo las disputas filosóficas se hagan fastidiosas, cuando ya San Gregorio Nacianceno escribió lo siguiente en el cuarto siglo de la Iglesia: “nosotros mismos, agobiados por la multitud de las cuestiones planteadas, experimentamos la misma sensación que los nauseabundos, que después de haber sentido repugnancia por un alimento, rechazan todo alimento; lo mismo nos sucede a nosotros, que ya nos produce disgusto cualquier discusión”.[[85]](#footnote-85)

Estos declaman injustamente contra la filosofía y pretenden poder apartar todas esas cuestiones embarazosas, como ellos dicen, que según su parecer no son sino motivo de discusiones interminables, y no aportan ninguna verdadera edificación. ¡Cuán lejos están de conocer la naturaleza humana! ¡Cuán lejos de haber medido las propias fuerzas! Presumen de trazar una línea de separación entre verdad y verdad, y declarar unas útiles y las otras superfluas, pero no saben que la verdad, toda ella, es una necesidad esencial de nuestra naturaleza, que esta naturaleza aspira con tanto mayor ardor al conocimiento, cuanto éste es más arduo, más peregrino, más arcano, y que las fuerzas de los hombres individuales son tan limitadas que no llegan a contestar ni prohibir a la humanidad ni siquiera la más pequeña partícula de verdad, que la humanidad no se dejará imponer jamás este límite arbitrario e injusto, y la investigación de la verdad será siempre tan libre al género humano como el aire y la luz, tan abierta como Dios la ha hecho para la verdad.

**22**. El cansancio en la búsqueda de la verdad produce diversos efectos en las distintas clases de hombres, todos nocivos al progreso de la buena filosofía.

En algunos produce el abrazarse a las primeras opiniones que oyen, no pensando que donde se aplican las verdades eternas a las cosas humanas, están sujetas a las falacias de éstas y que se requiere mucha cautela y diligencia antes de creer firmemente que las aplicaciones han sido ciertas y seguras. De esta manera laxa de pensar hablaba ya Minucio Félix, al escribir: “Mostraré sin dificultad que en las cosas humanas todo es dudoso, incierto, indeciso y más verosímil que verdadero; y, lo que es más admirable, que algunos, hastiados de la investigación de la verdad, ceden temerariamente a cualquier opinión en vez de perseverar con tenaz solicitud en su examen”.[[86]](#footnote-86)

**23**. Otros, luego, de mayor inteligencia, presumen, con no poca jactanciosa confianza, que pueden poner término a todas las cuestiones, inventando ellos mismos y modelando sistemas simples y universales, es decir compuestos de pocas ideas, pero que sin embargo no son más felices que los sistemas de quienes los han precedido y no pueden satisfacer mejor a las difíciles cuestiones que presenta la naturaleza humana, porque excluyen arbitrariamente muchas investigaciones y se encierran en un círculo de conocimientos pequeño y sumamente incompleto, medido y delineado por ellos según su comodidad. Estos dañan bastante el progreso de la verdad, ya sea porque a veces revisten de una espléndida elocuencia sus errores y engañan a los otros con su facilidad y con su simplicidad, con el brillo de pocas sentencias, a veces verdaderas y santas, y principalmente con el profundo desprecio con que recubren a quienes no piensan como ellos. Porque han entrado en tan miserable persuasión de que todo lo que hay de importante para los hombres está ya contenido en el círculo de sus doctrinas; y con un celo desordenado predicen las más lamentables consecuencias de todo lo que ellos no dicen, y declaran a menudo heterodoxas o incluso ateas todas las otras opiniones, tal vez no tanto contrarias cuanto diversas de las propias. Y éstos son demasiados, movidos a error por la apariencia del bien que se proponen, pero que con tan poca prudencia saben hacer. Conviene diligentemente evitar sus vicios como riscos. Por eso justamente he querido hacer su retrato en pocos rasgos, porque la rectitud de sus intenciones tal vez no requiera otra cosa, para enmendarse, que quedar abatidos al ver en un espejo luminoso una fiel imagen suya.

Pero no se crea que esta clase, como las otras que indiqué, sea nueva de nuestro tiempo, porque ¿qué hay nuevo bajo el sol? ¿O qué defectos de la naturaleza humana han comenzado sólo en nuestro tiempo?

**24**. El germen del defecto que describí, al que subyacen también los buenos por su debilidad, está todo en una excesiva confianza que el hombre tiene en sí mismo, y en una esperanza exagerada de poder poner remedio a los desórdenes y conducir a los hombres como por el camino principal hasta alcanzar en esta tierra un término de perfección, al cual jamás o sólo tras la obra de largos siglos podrán llegar. ¿Se presenta algo a la mente que parecería que debe ser útil a fin de conseguir este óptimo fin, si estuviese en la naturaleza humana y en el orden de las cosas? Y bien: ya no se mira si está en la naturaleza humana, si está en el orden de las cosas, sino que, quienes la vislumbran, como cebados por la utilidad que presenta a su pensamiento, afirman a partir de ella que seguramente es ley de la naturaleza, que está ya en el orden de las cosas. ¿Y de dónde salió la teoría que puso el criterio supremo y único de certeza en el consentimiento del género humano, sino del pensamiento, ya que sería útil que los hombres tuvieran un criterio fácil, universal, que, sin las espinas que se encuentran en la aplicación de los otros criterios, proporcionase explícitamente cada verdad?[[87]](#footnote-87)

Alguno creyó que habría sido útil que hubiese existido un criterio de la verdad así de veloz y de fácil. Le pareció también que esa facilidad se encontraba si el consentimiento del género humano hubiese sido ese criterio. Por lo tanto, concluyó que es el criterio; no examinó si lo es de hecho, sino que el deseo de la gran utilidad que se esperaba de él bastó para proclamarlo tal. ¿Y de dónde viene la confianza que tenía Leibniz en las reglas lógicas, para no mencionar el Arte magna de Raimundo Lulio o de Giordano Bruno? ¿De dónde la esperanza de encontrar ese lenguaje o escritura universal, con la que poderse fácilmente conducir toda disputa a su término y encontrar su verdadera solución? Yo no creo que del íntimo examen de la naturaleza de la cosa, que habría mostrado a estos ingenios fuertes hasta qué punto el autor de la naturaleza juzgó que era bueno dar al hombre los instrumentos aptos para resolver las más intrincadas cuestiones, sino de la vivacidad del pensamiento de la enorme utilidad que a su juicio se seguiría si se descubriera ese arte universal de los signos. Como si razonaran así: un medio tan útil debe necesariamente encontrarse en la naturaleza de las cosas.

¿Y cuál además la fuente de tantas teorías contrarias entre sí y extrañísimas, que hicieron los escritores sobre la naturaleza de la sociedad? La mayor parte de las veces se dispensaron de considerar el hecho que corresponde a la cosa, y se contentaron con idear lo que creían más ventajoso, y así describieron la naturaleza de la sociedad humana no como era, sino como querían resueltamente que fuese. ¿Por qué el trágico de Asti llegó a escribir con tanta seguridad y confianza que la sociedad debía reducirse a tal orden que el hombre ya no tuviera la posibilidad de dañar a otro hombre, llegando así al mismo concepto al que había llegado el sofista de Königsberg con su *estado jurídico*? Ciertamente porque le pareció que debía ser sumamente útil. Investigar luego si era posible, eso nadie lo pensó, ya que no cabe en la cabeza siquiera sospechar que la naturaleza de los hombres rehusase recibir esa regla que su mente quería imponerle como la más suave y útil de todas. ¿De dónde finalmente las leyes arbitrarias que tantos escritores de derecho natural declaran leyes propias de la naturaleza, sino porque a su juicio resulta útil que lo sean? ¿De dónde tantos árbitros, no diré de las sociedades civiles, sino que me contentaré con decir en la legislación de las bellas artes, puesto que también la misma belleza, para ser bella, tiene que prestar su obsequio a las reglas de las artes y ver si es conforme o no con ellas?

Todos estos excursos de los sabios humanos, que se desvían al buscar el bien, figurándose obtenerlo donde no está, pero donde creen que debe estar, nacen de que por una parte presumen bien de la naturaleza de las cosas, y juzgan que esta naturaleza no se ha formado por casualidad y con ligereza, sino con una ley de sabiduría y de bondad soberanas, y en esto, a decir verdad, tienen razón. Pero, por otra parte, presumen mejor aún de sí mismos, y ni siquiera sospechan que esa ley, que consideran sumamente sabia y óptima, no es justamente la ley de la naturaleza, sobre la que a menudo se engañan. Pues a veces, contra su opinión, más aún siempre, las leyes de la naturaleza son más sabias y buenas de lo que habían imaginado y deseado que fuesen leyes de la naturaleza, y por este deseo las habían declarado tales, incluso defendiéndolas obstinadamente. Porque en verdad ¡cuánto vence la infinita cordura de la naturaleza al limitado juicio del hombre! ¡Y cuán a menudo la ley que el hombre quiere imponer a la naturaleza como sumamente prudente y óptima, es no diré sólo imbécil e insignificante, sino además absurda!

No basta entonces que el hombre nutra en sí un principio de benevolencia, si este principio no está además contenido por una justa modestia o guiado por un juicio adquirido con un estudio humilde sobre la naturaleza de las cosas. No le queda otra cosa al hombre en definitiva que hacerse discípulo de la naturaleza, escrutarla y no prevenirla, observar sus leyes y no dictárselas; no desanimarse si las leyes que observa que hay en la naturaleza tanto física como intelectual o moral son distintas de lo que sus vanas prevenciones le mostraban que debían ser, sino permaneciendo siempre fiel a la creencia viva de una sabiduría altísima que corrige y gobierna el conjunto. Y donde la utilidad de la ley observada pemanece oculta, prolongar pacientemente el estudio, que con la meditación más profunda de la ley descubrirá una sabiduría que le servirá como una estupenda enseñanza, o, si sigue en la oscuridad, en misma oscuridad gozará de una luz mayor que la oprime dulcemente y así obtendrá una filosofía no iracunda con los hombres, ni soberbia y dominante, una filosofía concorde con el Cristianismo, ya que el autor de la naturaleza es también el autor del Evangelio.

**25**. Pero el libro presente no presume sino de trazar las primeras líneas de esta deseable filosofía. Si estas primeras y pocas líneas están fielmente trazadas según la norma de la naturaleza, si mis votos son rectos, si el espíritu de la filosofía que propongo a los pueblos civiles es consonante con el espíritu de su religión, ¡que los buenos pongan mano a la misma obra! ¡Que enmienden fraternalmente mis fallos y agreguen lo que falta a mi defecto!

DA QUI RICOMINCIO REVISIONE 24 07 2021

**PRIMERA SECCIÓN**

**PRINCIPIOS A SEGUIR EN ESTA INVESTIGACIÓN**

**Capítulo I**

**Los dos principios del método filosófico**

**26**. Los principios que queremos tener presentes en nuestros razonamientos son dos.

El primero: “En la explicación de los hechos del espíritu humano no se debe suponer menos de lo necesario para explicarlos”.

La razón de ello es evidente: hasta no suponer todo lo necesario, no puedes decir que has logrado asignarles una razón suficiente, o sea una razón que los explique. Así, pongamos, quien observa estos dos hechos de la sensibilidad humana: la sensación de los colores y la de los sonidos, y pretende dar razón de ambas admitiendo en el hombre un solo sentido, el oído o la vista solamente, no da la razón completa de los dos hechos. Porque, si quiere reducir ambos a la vista, no podrá jamás entender cómo el ojo siente los sonidos; y si quiere reducir ambos al oído, jamás podrá explicar válidamente la sensación de los colores.

**27**. El segundo principio es: “no se debe suponer más de lo necesario para dar razón de los hechos”.[[88]](#footnote-88)

Todo lo que se admite además de lo necesario para dicha explicación es superfluo y del todo gratuito, o sea que, así como se afirma gratuitamente, también se puede gratuitamente rechazar o negar. Por ejemplo, quien tomase dos sentidos y los diese al hombre para explicar con ellos una sola clase de sensaciones, haría el ridículo, asignando a un solo género de hechos dos razones, una de las cuales resulta evidentemente superflua e introducida sin sentido.

**28.** Por eso quien medita sobre la naturaleza del espíritu humano debe reconocer y admitir: 1) todo lo necesario para dar razón de todos los hechos característicos que se pueden recoger mediante una observación diligente y completa; 2) no debe reconocer ni admitir nada más, de modo que lo que admite sea siempre el *mínimo posible*, es decir que “de todas las explicaciones completas de los hechos del espíritu humano prefiera la más simple, y que exige menos suposiciones que las otras”.

**Capítulo II**

**Acerca de dos filosofías, una vulgar y otra docta, y de sus dos efectos**

**29**. Ahora, como son dos los principios que prescriben un método exacto y genuino en las investigaciones filosóficas, del mismo modo los defectos de las filosofías que se han formado sobre el espíritu humano no pueden ser sino dos, porque unas se chocan contra el primer principio, no admitiendo lo suficiente para explicar todos los hechos, y las otras, al contrario, pecan contra el segundo principio, admitiendo en el espíritu con gran facilidad cosas que no son necesarias para explicar los hechos que presenta la observación, e imaginando algunas hipótesis superfluas para el fin que se proponen.

**30**. Es difícil esquivar ambos escollos, y si la ciencia filosófica, procediendo con seguridad, no se encontrase chocando contra ninguno de los dos, se podría con razón afirmar que está cercana a su perfección. De modo que no se puede alcanzar ese término hasta que: 1° la observación de los hechos no sea plena y completa; 2° no se haya distinguido exactamente y separado, con esa fineza y con esa sagacidad necesarias para una labor tan ardua, los hechos característicos, es decir los *específicos*, de todos los otros que no presentan sino variedades accidentales, o repeticiones infecundas de hechos iguales; 3° finalmente, hasta que no se haya conocido y sopesado, por una parte, la dificultad que existe en explicar los hechos, y por otra, la fuerza de la razones que se admiten para explicarlos. Porque, si estas dos cosas no fueren adecuadamente medidas y sopesadas con la perspicacia de un entendimiento filosófico, o bien las razones ofrecidas serán inválidas, o bien habrá en ellas algo superfluo, sin que nos demos cuenta.

**31**. Los errores en los que cae una filosofía vulgar nacen de la falta de una de estas partes o de las tres, y suelen ser contra el primero de los principios indicados.

La filosofía vulgar[[89]](#footnote-89) no se apoya jamás sobre una observación completa, no sabe clasificar los hechos observados, es decir, distinguir dentro de ellos los característicos de los no característicos, sino que, no bien ha recogido un gran número, cree ser ya muy rica, ignorando que la riqueza de las observaciones no depende de la cantidad de hechos comunes y semejantes, sino de la cantidad de hechos característicos, o sea de los que distinguen una especie. Finalmente, no penetra en la naturaleza interior del hecho mismo, y no capta en qué consiste la dificultad de su ser producido, ni siente de qué fuerza tiene que ser la razón que lo explique. En todas estas partes la filosofía vulgar es imperfecta y defectuosa.

**32**. A cualquiera que esté un poco acostumbrado a reflexionar le resultará fácil advertir la imperfección de un pensar vulgar, ya que no hay quien no haya tratado poco o mucho al pueblo, y que no haya podido observar la manera en que piensa.

En la manera de pensar popular encontramos dos cosas aparentemente opuestas entre sí, y que dependen de la misma razón, es decir de la falta de las tres condiciones mencionadas más arriba como necesarias para el pensar filosófico. Observad, por un lado, que el pueblo no se maravilla para nada de cosas que en sí mismas son las más maravillosas, sólo porque pasan todo el día bajo su mirada, y si les preguntáis la razón de ellas, creerá que podrá satisfaceros inmediatamente dándoos alguna que le resulta sumamente natural y fácil, y poco faltará para que no se sonría por vuestra simplicidad, porque no conocíais la razón o porque pretendíais no conocerla. Por eso sucede que todos los iletrados se hacen pocas preguntas a sí mismos, ven poquísimas dificultades, o sea las extraordinarias; y éstas las saben resolver en seguida con razones o mejor dicho, con suposiciones ordinarias, de las que no ven la más mínima razón para dudar. Pero haced nacer en su cabeza una duda cualquiera sobre la solución que dan, mostradle algún nudo de la cuestión, de manera que lo sientan bien. Donde consigáis hacerles concebir un nudo así, su primer movimiento será irse al extremo opuesto. Y mientras que antes de detenerse ante una dificultad resolvían la cuestión sin encontrar ni el más pequeño obstáculo, luego, una vez que entendieron la objeción, os dará muchísimo trabajo hacerles entender la razón verdadera que explica ese hecho, y tanto os costará que os acepten la eficacia de la razón que les sugerís, como antes admitían indulgentemente la razón que ellos tenían.

**33**. Lo que quiero hacer notar con esto es que el defecto de las teorías que en la explicación de los hechos del espíritu humano admiten una razón insuficiente por defecto, se atiene a la manera de los razonamientos vulgares; por el contrario, el defecto de las que admiten más de lo necesario para explicar los hechos del espíritu humano suele ser de quienes no son del todo nuevos ni se han apenas acercado a la filosofía, sino que ya han hecho algún progreso en ella y han visto dificultades con penetración filosófica, si bien no han sabido encontrar para las mismas la razón más simple que las explique, la cual nunca se ofrece a la mente sino luego de un largo tiempo. Las primeras razones son siempre hipotéticas y muy complicadas e intrincadas, y sin embargo se reciben y admiten por la impaciencia de la mente humana, que en ese instante no tiene mejores a la mano, ni puede sufrir quedarse totalmente privada de ellas.

**34**. De ahí se pueden distinguir como tres períodos de la filosofía. En el primer período hay una filosofía *vulgar*, indulgente consigo misma y que o no ve, o ve oscuramente las dificultades, y por eso las explica con hipótesis toscamente o al menos confusamente imaginadas por ella. En el segundo período, la filosofía se vuelve *docta* y ya ha percibido bien las dificultades que se interponen ante sus primeras hipótesis; de ahí que desdeñe las teorías antiguas y vulgares. Este es el tiempo en que se fabrican sistemas ingeniosos y difíciles, pero que a menudo pecan por exceso, así como los primeros pecan por defecto. En estos dos períodos la filosofía es defectuosa: el defecto del primero nace de que las dificultades le resultan nuevas; el defecto del segundo nace de que el resolver las dificultades le resulta algo nuevo. Cuando, continuando su perfeccionamiento, corrige estos defectos y da simplicidad a las teorías y al mismo tiempo las completa, entonces ha entrado en el tercer período, que es el de su perfección.

**Capítulo III**

**Sobre el defecto de la teoría lockeana**

**35**. El revuelo de las ideas realizado por Locke y sus partidarios no consiste propiamente en una gran restauración operada en la filosofía, sino en haberla sacado del cerrado recinto de las escuelas y haberla hecho resonar en los oídos del pueblo.

Reconozco en esto no tanto un mérito de ese hombre cuanto una necesidad de todo su siglo, que, aunque sólo sea por esto, siempre será memorable.

**36**. A decir verdad, no hay hada que me resulte más agradable pensar, ni más alegre imaginar, que el hacer a todos los hombres partícipes de las doctrinas más sublimes, que tanto elevan la mente y ennoblecen el corazón.

Por el contrario, me resulta triste y angustioso ver las doctrinas más excelentes y más caras a la inteligencia humana encerradas en un pequeño número de mortales, casi diría privilegiados; y ver que las poseen como propiedad exclusiva, de la que no sé por qué arbitrario derecho de conquista quedaría excluida toda la humanidad. ¿Acaso no tiene algo de odioso y de chocante esta ciencia sombría y escolástica, que parece enemiga de la luz pública y que en sus modos se muestra semejante a una secta, que usa un lenguaje, o mejor, una jerga propia, prohibida a la comunidad humana, que se presenta con una actitud ambiciosa o al menos extraña, singular, y que parece ocultar un secreto, un objetivo misterioso? ¿Así rehuye esta ciencia la sociedad humana, envuelta en sí misma y que, sin embargo, se jacta de engendrar todas las artes? ¿Con ese aire selvático aborrece la conversación doméstica, y el trato amistoso con la familia humana? ¿Acaso tiene, como una fiera de especie nueva, una cueva impenetrable, un lugar solitario propio donde se ocupa de sus propios intereses, cuidadosa de no mezclarse con los del género humano? ¿O acaso para poquísimos hizo el cielo la razón, y la especie humana irá siempre, como un rebaño de ovejas, detrás de la voz y el látigo de un individuo, y no podrá jamás opinar por sí misma, ni pronunciarse en aquello de lo que depende su propia nobleza y su propia felicidad?

Estos pensamientos, que tan fácilmente se despiertan en un alma no pervertida, excitan a la gratitud más viva hacia quienes se fatigan por hacer participar de los conocimientos más elevados al mayor número posible de hombres, hacia quienes se ingenian para explicarlas de la manera más fácil y evidente, adecuándolas al pensar más común, para que el mismo pueblo pueda gozar de alguna manera del amable aspecto de esas verdades y sea elevado a una condición mejor, a la que se elevaron primero sólo unos pocos individuos más sutiles, más curiosos y más afortunados; y sobre todo, para que el género humano, con tan gran número de votos, llevando el sentido común a las cuestiones interminables de los doctos, los llame tal vez, como un juez severo y respetado, a ocuparse de cosas mejores y a darse a pensamientos más sanos, mientras los ve aspirar a una vana celebridad, consistente en vanas y momentáneas victorias sobre la opinión, más que en una verdadera utilidad para el espíritu del hombre y para la sociedad.

**37**. Pero, al mismo tiempo que una fuerza irresistible de la naturaleza nos empuja a aplaudir consejos tan humanos, ¿no sentimos también nosotros en ello algo difícil? ¿Acaso una duda molesta no nos impide concedernos libremente a nosotros mismos esperanzas demasiado amplias y generosas? ¿Acaso no es evidente que, si no queremos engañarnos ciegamente volviendo fácil lo que nos agrada, debemos ver grandes dificultades en esta obra? ¿No parece un intento absurdo, una credulidad filosófica, el que en poco tiempo se pueda enseñar a filosofar a la mayor parte de los hombres? Me refiero a filosofar sobre las materias más arduas, sobre las que hasta ahora jamás pudieron ponerse de acuerdo los pocos doctos, que muchas veces se han acusado recíprocamente de no entender siquiera el punto de la cuestión tratada. Si costó tanta diligencia y tantos esfuerzos generalizar la sola institución de las escuelas básicas, donde se trata de enseñar sólo a leer y a escribir (institución que sin embargo no es todavía general), ¿de dónde se podrá esperar que el vulgo entienda la filosofía, presentada en un lenguaje adecuado a su inteligencia, y que la entienda sanamente? Porque no hablo de la locura de quien quisiera que fuera también juzgada por el pueblo (como si el pleito de los principios de las letras pudiera ser juzgado bajo la mirada del pueblo).[[90]](#footnote-90) Si acaso podemos elevar nuestro ánimo a una esperanza tan prometedora, tan halagadora, de ver un día en el género humano una maravillosa aglomeración de sabios; si esto no es un vago sueño, tal vez incluso un sueño de la jactancia humana, es cierto que no se puede remitir algo tan grande más que a un tiempo tan lejano e indeterminado, que ni siquiera el ojo de la mente más perspicaz lo puede vislumbrar en el futuro. E incluso esta época final, que dejamos como un amable halago al alma del amigo de los hombres, sólo podemos hacerlo como una tenue posibilidad para no poner confines arbitrarios a la perfectibilidad humana y a la providencia divina.

**38**. Entretanto era natural que quien traía de improviso la filosofía a la mirada del vulgo, todavía no preparado para recibirla, y le daba el idioma vulgar, le habría dado también un aspecto y una manera de razonar algo semejante a la de sus oyentes.

Es por eso que la filosofía lockeana: 1° ofrece por todas partes una observación incompleta, y especialmente de los hechos que para ser captados por el acto de nuestra atención, es necesario que ella sea muy despierta y que siempre reflexione sobre nosotros mismos, e incluso a veces reflexione sobre la misma reflexión, de lo cual el común de los hombres es completamente incapaz. 2° Muestra un discernimiento sumamente ligero para distinguir e individuar los hechos característicos, es decir los que forman una nueva especie, de los hechos semejantes y que varían sólo accidentalmente. Es un vicio universal de los escritores de esta escuela la escrupulosa exactitud para recoger y amontonar hechos semejantes, y multiplicar los ejemplos, y la mayor negligencia en indicar las diferentes especies de los mismos. 3° Finalmente, esta escuela no ve casi nunca dónde está el punto fuerte de la cuestión, y por eso desprecia con facilidad el trabajo de los filósofos precedentes, renunciando así a la preciosa herencia de las enseñanzas que nos han dejado los siglos anteriores. Cuando razonan sobre los grandes filósofos que se consumieron en la búsqueda de una solución conveniente a las cuestiones más difíciles, los declara con gran autoridad soñadores, porque no entiende la razón de su esfuerzo, no ve la necesidad de las posiciones que han tomado para satisfacer a las cuestiones propuestas, y excluye sus teorías con breves y decorosas palabras, tal vez incluso con una sonrisa, contenta de encontrarse inmune de ese mal gusto de filosofar.

De ahí que el defecto de esta escuela, especialmente en su primer estadio, consiste mucho más en ponerse a explicar los hechos del espíritu con demasiada confianza y con razones insuficientes, que en el defecto contrario de intentar explicarlos con razones que contienen algo superfluo, es decir más de lo que exige la explicación. Pero a continuación, estos escritores, al darse cuenta de algunas dificultades que no habían visto sus primeros maestros, se consumieron cuanto pudieron para resolverlas y parecieron no contentarse con ninguna solución.

**39**. Ese defecto de la filosofía lockeana hizo que algunos grandes hombres de su tiempo la tuvieran en poco,[[91]](#footnote-91) pero habiendo ella obtenido un aura popular y el favor de una secta que entonces cobraba fuerza haciéndose pasar por amiga del pueblo, logró un breve triunfo en la opinión casi universal. El tiempo en que apareció a la luz contaba con circunstancias muy favorables. Puede decirse que la filosofía escolástica se estaba estancando, y Descartes ya le había dado un remezón, poniendo en su lugar algunos pensamientos profundos, pero demasiado pocos para ocupar el lugar de un sistema completo, que el mundo necesitaba. Era natural entonces que al expandirse cada vez más en el pueblo la cultura de las letras y al adquirir el vulgo en la sociedad un peso mayor del que tenía antes, lograra hacer prevalecer su opinión no sólo en lo que incumbía sus propios intereses, sino también al juzgar sobre las filosofías.

**40**. Se podrá tener un pequeño signo de este defecto que atribuyo a la escuela lockeana en la cuestión que estoy por tratar. Al tener que justificar por qué admito en la razón humana una única forma que llamo la *forma de la verdad*, para hacerlo tengo que demostrar que sólo con este sistema se pueden evitar los dos escollos contra los que se estrellaron hasta aquí las distintas teorías que aparecieron en los tiempos modernos. En primer lugar, tengo que referirme al sistema de quienes no admiten lo suficiente para explicar el origen de las ideas; luego, el sistema de los que admiten mucho más de lo necesario. Finalmente, tengo el deber de probar que la teoría de la única forma de la razón, al estar en el medio entre estos dos escollos, evita tanto el uno como el otro, y que de todas las explicaciones completas del hecho del que hablo es la más simple, es decir la que asume y supone menos que las demás.

Pero, puesto que mi asunto no se extiende a dar una teoría de todo lo que se observa en el espíritu humano, sino sólo a explicar el origen de las ideas, convendrá que, antes de empezar, yo exponga lo más breve y claramente que pueda la íntima naturaleza de este hecho, y así ponga frente a mis lectores el estado de la cuestión y el nudo por el que no puede resolverse tan fácilmente.

**SEGUNDA SECCIÓN**

**DIFICULTAD QUE SE ENCUENTRA AL EXPLICAR EL ORIGEN DE LAS IDEAS**

**Capítulo único**

**Exposición de la dificultad**

**41**. El hecho que me propongo explicar es la existencia de las ideas, es decir del conocimiento humano.[[92]](#footnote-92)

El hombre posee conocimientos, piensa en diferentes cosas, en definitiva tiene ideas. Yo no busco saber ahora qué son estas ideas, me contento con la noticia común de la que nadie carece. Pero, sean lo que sean, yo pregunto: ¿cómo es que se producen, o por qué razón se encuentran en el espíritu humano? Esta es la pregunta que cada uno puede hacerse a sí mismo, pero a la que no puede responder de la misma manera; ésta es la célebre cuestión sobre el origen de las ideas, que divide las escuelas entre sí y a los filósofos de todas las épocas.

**42**. Para indicar lo más brevemente posible dónde está la dificultad, hago el siguiente razonamiento.

Cuando formamos un juicio, tenemos necesidad de poseer ya en nuestra mente nociones universales.

Por ejemplo, cuando decimos: “esta hoja de papel es blanca”, o: “este hombre es sabio”, tenemos que tener previamente la idea universal de la blancura y de la sabiduría. Si no, no podríamos atribuir esos predicados a un sujeto antes que a otro.

Sería largo demostrar esto por inducción en todas las clases de juicios; sin embargo, siempre se puede hacer de modo exacto y, en consecuencia, demostrar que un juicio no es sino la operación mediante la cual unimos un determinado predicado a un determinado sujeto. Por lo tanto, en esta operación de nuestra mente: 1° tomamos el sujeto y el predicado separadamente, como dos cosas mentalmente distintas, es decir tales que podemos fijar la atención exclusivamente en una de ellas y distinguirla así de la otra; 2° reconocemos que estas dos entidades están unidas en la naturaleza, es decir fijamos nuestra atención no en cada uno de los dos términos por separado, sino en su relación de unión en el sujeto.

Siendo éste el análisis del juicio, se ve que en dicha operación concebimos en primer lugar un predicado distinto del sujeto, sin el cual no podremos hacer el juicio; y un predicado distinto del sujeto contiene siempre una noción universal, ya que, hasta que no está unido a un sujeto, se puede unir a muchos, incluso a un número infinito de sujetos posibles. Esto es justamente lo que significa la palabra “universal” aplicada a las ideas.

Pero, si la mente humana no puede hacer esa operación que se llama juicio sin estar antes en posesión de alguna noción o idea universal, ¿cómo sucede luego que la mente humana se forme las ideas universales?

**43**. Es fácil observar que la mente humana no puede formarse una idea universal sino en uno de los siguientes modos: 1° o mediante la *abstracción*, 2° o mediante el *juicio*.

Mediante la *abstracción* podemos extraer una idea universal de una idea particular,[[93]](#footnote-93) haciendo sobre ella las siguientes operaciones con nuestro espíritu: 1° su descomposición en los dos elementos de los cuales se compone; 2° el abandono de lo propio; 3° fijación de nuestra atención sólo sobre las *notas comunes*, que son justamente las ideas universales que buscamos.

Ahora, obsérvese que: 1° estas tres operaciones de nuestro espíritu, al hacerlas sobre una idea particular, se ejercitan sobre una idea que ya está en nosotros, de cualquier forma que la hayamos adquirido; 2° por tanto, no tienen otra finalidad que la de observar la nota común sola y aislada, no ya hacerla existir o engendrarla en nuestro espíritu.

Pero para observar lo común y universal, que se afirma que está contenido en nuestras ideas particulares, hay que suponer que ya se contiene en ellas. De otra manera no podríamos observarlo ni detener nuestra atención sobre él. Esto común es la idea pura.

El camino entonces de la *abstracción* no logra explicar el modo en que formamos las ideas que son por sí *comunes* y *generales*, como algunas escuelas de filósofos han creído. Vale sólo a hacérnosla *observar* allí donde están previamente; vale a purificarlas, a separarlas de todo otro elemento heterogéneo, a hacerlas presentes a nuestra atención de manera perfectamente aislada.

**44**. Sólo queda entonces que formemos las ideas comunes y universales mediante el *juicio*.

Pero hemos visto que todo juicio supone que tengamos previamente en nosotros alguna idea universal (**42**), porque el juicio no es sino una operación de la mente que hace uso justamente de una idea universal, es decir que la aplica a un sujeto, como si colocara este sujeto en una clase de cosas determinada por la idea universal. Por ejemplo, juzgando que un hombre es bueno, coloco ese hombre en la clase de cosas formada por la idea universal de la bondad. Y lo mismo se debe decir de cualquier otro juicio.

Por lo tanto, si el hombre no puede comenzar a juzgar sino mediante una idea universal, es manifiestamente imposible explicar la *formación* de todas las ideas universales mediante *juicios*, mas es absolutamente necesario suponer que en el hombre preexiste, antes que todos sus juicios, alguna idea universal, con la que pueda comenzar a juzgar y así formar una tras otra todas las demás.

**45**. Brevemente expuesta, ésta es la dificultad que se presenta a quien se propone explicar sin prejuicios de escuela y sin juicios arbitrarios del vulgo, el origen de las ideas. La dificultad se hará cada vez más clara a medida que progrese esta obra, y parecerá demasiado difícil a los filósofos que crean poder deducir sólo a partir de los sentidos todas las ideas que la observación y la conciencia atestiguan que el hombre posee.

**TERCERA SECCIÓN**

**TEORÍAS FALSAS POR DEFECTO, ES DECIR, PORQUE NO ASIGNAN A LAS IDEAS UNA RAZÓN SUFICIENTE**

**46**. La dificultad que acabo de exponer se ha mostrado bajo distintos aspectos a la mente de todos los grandes filósofos, quienes han imaginado ingeniosas hipótesis para resolverla. Comencemos examinando los principales sistemas que han inventado, para ver si hay alguno que satisfaga: el primero que se nos presenta es el de Locke.

**Capítulo I**

**Locke**

**Artículo I**

**Sistema lockeano**

**47**. Hay que reconocer que el célebre Locke advirtió menos que los otros la dificultad de la que hablamos, o al menos no la consideró: sin embargo, lo veremos también a él tropezarse con ella en su camino.

Este filósofo, sin encontrar en ello la menor dificultad, hace salir en buena hora todas las ideas de la *sensación* y de la *reflexión*, casi diría como surge de dos grandes orificios el agua de una fuente.

**Artículo II**

**Locke, al explicar el origen de la idea de substancia,**

**se asoma a la dificultad y no la advierte**

**48**. Una vez así establecido por él un sistema, pasa a aplicarlo desde el principio de sus razonamientos;[[94]](#footnote-94) repasa las distintas especies de ideas y muestra cómo se forman todas fácilmente a partir de la sensación y de la reflexión.

Esta aplicación es muy encomiable, pues es la única que podía comprobar el sistema abrazado y mostrar que era satisfactorio, si así lo era en efecto, y si no lo era, descubrir sus defectos.

**49**. Y en verdad fue al hacerla que sintió el nudo bajo la mano: entre las varias especies de ideas se le presentó también la idea de *substancia*, y en vano se consumió tratando de explicar cómo se podía producir sólo a partir del sentido y de la reflexión.

Pero al darse cuenta de un tal impedimento, antes que reconocer que el principio del sistema era defectuoso, y confesar que las dos fuentes que había establecido, la sensación y la reflexión, no bastaban para producir todas nuestras ideas, encontró otro camino para eliminar la dificultad, a saber, negar que existe la idea de substancia. “Confieso que hay una idea,[[95]](#footnote-95) que sería generalmente ventajosa para los hombres,[[96]](#footnote-96) pues ella es el sujeto general de sus discursos, donde ellos introducen esta idea como si la conocieran efectivamente;[[97]](#footnote-97) quiero hablar de la idea de *substancia*, que no tenemos, ni podemos tener por vía de sensación o de reflexión”.[[[98]](#footnote-98)]

**50**. El razonamiento de Locke, puesto en diálogo, sería como sigue.

*Locke*: El origen de las ideas, como de toda otra cosa, se debe tratar mediante los hechos.

*Objetor*: Estoy totalmente de acuerdo contigo, pero dime por favor de qué hechos, para explicar el origen de las ideas.

*Locke*: De la sensación y de la reflexión.

*Objetor*: ¿Cómo deduces pues de estas dos facultades la idea de substancia?

*Locke*: No se puede deducir; por lo tanto, no existe.

*Objetor*: Amigo, en tu razonamiento partes ciertamente de dos hechos, a saber, de la existencia de la sensación y de la reflexión. Pero excluyes luego un tercer hecho, que es la idea de substancia, porque no puedes deducirlo de los solos hechos primitivos, excluyendo otros, que has establecido.[[99]](#footnote-99) ¿Ahora te crees con derecho de negar un hecho, sólo porque no desciende de los hechos que habías elegido previamente? La manera de probar o de negar los hechos es la *observación* y no el *razonamiento*; partes del razonamiento y excluyes con él un hecho. Esto no es observar el método óptimamente establecido por ti. Decir: la idea de substancia no existe porque *no puede existir* y no puede existir porque no desciende de la sensación y de la reflexión, es justamente un razonar a contrapelo del buen método. Según este método debes buscar primero si la idea de substancia existe y asegurarte bien de ello, y si encuentras que este hecho es verdadero, debes decir: entonces puede existir. Por el contrario, empiezas investigando si puede existir, es decir, si está de acuerdo con algunos principios arbitrarios tuyos y como no sabes cómo conciliarlo con la teoría que has abrazado previamente, por eso lo niegas por completo. ¿No es esto abusar de unos hechos en perjuicio de otros? Todo sistema, por hipotético que sea, se apoya siempre sobre algunos hechos; el defecto está en seleccionar algunos hechos particulares de entre todos y querer reducir todo sólo a ellos. El verdadero mérito del método que parte de los hechos no está entonces en colocar en la base de las doctrinas propias *algún* hecho destacado; está en admitirlos todos juntos, sin rechazar ninguno de ellos. Está, en pocas palabras, en una observación plena, imparcial, y no prevenida por una hipótesis preferida ciegamente.

Yo no sé qué podría responder a estas observaciones el partidario de la filosofía lockeana.

**Artículo III**

**Nuestro espíritu no puede prescindir de la idea de substancia**

**51**. Si Locke, en lugar de observar si la idea de substancia existe verdaderamente quería preguntar si puede existir, se habría dado cuenta, por poco que hubiera reflexionado, que no podía no existir.

Sin ella los hombres no pueden razonar ni con la mente ni con la lengua. Él mismo reconoce que constituye el argumento general de los razonamientos humanos. Sin ella los hombres no pueden concebir la existencia de una cosa cualquiera, corporal o espiritual. Sin embargo, la conciben. Por lo tanto, el hombre concibe y posee la idea de substancia.

Un respetable filósofo italiano hace a propósito la misma observación: “La noción de substancia debía causar muchos problemas a los *idéologues*, dice, si llegaban a meditar en buena fe sobre la cuestión. Ellos enseñaban que no percibimos otra cosa sino nuestras modificaciones; de este principio se sigue o bien que no tenemos ninguna idea de substancia, o bien que esta idea debe estar en nosotros independientemente de los sentimientos. El primer supuesto está desmentido por el sentido íntimo y por el mismo lenguaje de Locke y de Condillac. Estos filósofos confiesan que estamos obligados a imaginar un soporte desconocido de las cualidades, es decir, que admiten en el espíritu una cierta noción de substancia, cualquiera que ésta sea, independientemente de los sentimientos. Dígase lo que se quiera, que es una idea vaga, oscura; es necesario convenir que es el centro al que se refieren las cualidades y que sin ella no podemos formarnos la idea de un objeto sensible”.[[100]](#footnote-100)

**Artículo IV**

**Por qué la idea de substancia no puede provenir de las solas sensaciones**

**52**. Pero ¿de dónde viene esta dificultad insuperable, que Locke mismo encuentra, para explicar cómo puede venirnos la idea de substancia de las solas sensaciones externas o internas?

Yo lamento tener que suponer aquí, casi al principio del análisis, la idea de substancia, porque habría podido tratar mucho más fácilmente esta difícil cuestión sobre el final, comenzando por cosas más fáciles. Pero, puesto que debo, intentaré hacerlo de la manera más clara que me parezca posible.

La dificultad está en lo siguiente. La sensación que experimentamos, externa o interna, está toda unida a nosotros, no es otra cosa que una modificación de nuestro sentimiento natural. Nosotros sentimos de manera pasiva y nuestro entendimiento no tiene nada que hacer en la recepción de las sensaciones. Al contrario, ¿podemos pensar en una substancia, sin considerarla como una cosa que subsiste en sí, ella misma sujeto de modificaciones y no una modificación, algo por lo tanto que no puede percibirse con los sentidos exteriores? La idea de substancia entonces es enteramente distinta de cualquier sensación, tiene otras cualidades que no tienen nada que ver con éstas. Por lo tanto, no puede ser encerrada en la sensación, ni tampoco se la puede encontrar en ella. Pero he aquí algunas diferencias esenciales entre la idea de sensación y la idea de substancia.

**53**. *Primera diferencia*: la sensación es un accidente que no subsiste en sí, sino en nosotros; la substancia subsiste en sí.

*Segunda diferencia*: la sensación es la pasión del sujeto, mientras que la substancia puede ser el sujeto mismo senciente.

*Tercera diferencia*: la sensación es el efecto de lo que estimula nuestros sensorios, mientras que la substancia de los cuerpos permanece en el pensamiento, una vez quitadas todas las cualidades sensibles, de manera que es algo que no está en lo sensible de los cuerpos, porque todo lo que es externo y transitorio se supone ya removido por obra de nuestra mente.[[101]](#footnote-101)

**54**. En resumen, pensamos la substancia (hablando de los cuerpos) mediante el siguiente razonamiento: “las cualidades sensibles no podrían existir sin un soporte. Pero las cualidades sensibles existen: la sensación nos avisa de su existencia. Por lo tanto, existe también el soporte, el sujeto de estas cualidades sensibles, que se llama substancia”.

Todo lo que hace la sensación es avisarnos de la existencia de las cualidades sensibles: no va más allá.

Deducir de ellas la necesidad de una substancia es obra del pensamiento, que la deduce de la siguiente manera: “Las cualidades sensibles no *pueden existir* sin un soporte”.

Pero ¿de dónde saca nuestro pensamiento ese principio? ¿De la experiencia de la cualidades sensibles? No, porque la experiencia no ha mostrado jamás este soporte, que es completamente intangible. Si este soporte no ha caído jamás bajo los sentidos, ni puede hacerlo, ¿de dónde se argumenta entonces su existencia? ¿Por qué se dice que debe existir?

Nuestro entendimiento no puede juzgar tan afirmativamente que existe y que debe existir si: 1° no tiene la idea de un tal soporte; 2° si no tiene en sí una regla, según la cual puede discernir lo que no puede existir sin soporte, de lo que puede existir; 3° si no aplica esta regla a las cualidades sensibles y no advierte que son de esas cosas que no pueden existir sin un soporte, sin un sujeto al que pertenecen.

De aquí que toda la dificultad que se encuentra en explicar el origen de la idea de substancia (dificultad que Locke se sintió incapaz de superar), consiste en no ver de ninguna manera cómo nuestro entendimiento puede *hacer un juicio*, a saber el siguiente: “las cualidades sensibles tienen necesidad de un soporte”.

Si examinamos las tres cosas que hemos dicho que el entendimiento necesita para poder pronunciar un juicio así, veremos que se pueden reducir a una sola, que no es suministrada por los sentidos.

De hecho, lo tercero que indicamos es el acto con el que el entendimiento aplica la regla a las cualidades sensibles, y juzga que necesitan un soporte. Ahora, este juicio el entendimiento lo hace tan pronto como tiene: 1° dicha regla; 2° la idea de soporte.

Pero la idea de un soporte, idea general e indeterminada, está ya comprendida en la regla.

De hecho, supongamos que nuestro entendimiento tiene en sí un principio por el que entiende que las cualidades sensibles no pueden subsistir solas. A partir de este principio le resulta fácil obtener al instante la idea de soporte, es decir de alguna otra cosa, sea lo que sea, que está unida a las cualidades sensibles y que les da la posibilidad de subsistir.

Todo se reduce entonces a buscar cómo nuestro entendimiento puede tener o formarse una regla o un principio, según el cual esté autorizado a juzgar que las cualidades sensibles no pueden existir solas.

Ahora, una regla así es la mayor de un silogismo, y se podría expresar como sigue: “los accidentes no pueden existir solos”, regla que se reduce a encontrar repugnante la idea de una cierta especie de cosas percibidas, que se llaman accidentes, considerados por sí solos, con la idea de *existencia*.

Al analizar esa regla encontramos entonces: 1° los accidentes, y 2° la idea de existencia.

Los accidentes solos nos son dados por las sensaciones, porque no son sino las cualidades sensibles.

Por consiguiente, lo que no nos es dado de ninguna manera por las sensaciones es la idea universal y pura de la *existencia*, que se mezcla justamente en todos nuestros razonamientos; con esta idea de *existencia* repugnan los accidentes separados y solos.

Resumamos lo que hemos dicho.

La idea de substancia de los cuerpos externos no se puede tener sino mediante un juicio del entendimiento.

Este juicio del entendimiento es formado mediante una regla.

Analizada esta regla, se encuentra que resulta y se compone de dos elementos, a saber: 1° de los accidentes, y 2° de la idea de existencia:

Los *accidentes* se obtienen de las sensaciones.

Por el contrario, la idea de *existencia* es una idea universal, que no nos puede venir de ninguna manera de los sentidos. Por eso la idea de substancia queda sin explicar suponiendo que todas nuestras ideas nos vienen de las solas sensaciones.

**Artículo V**

**Cómo la dificultad que se encuentra al asignar el origen de la idea de substancia**

**es la misma que propuse bajo otra forma**

**55**. La dificultad que se encuentra al deducir la idea de substancia nace de la necesidad de un juicio para hacerlo, juicio para el que a su vez se necesita poseer una idea universal que no se puede obtener a partir de los sentidos: la idea de existencia.

Ahora bien, reflexionando bien, la dificultad que indiqué al explicar el origen de las ideas consistía justamente en esto mismo, ya que hice ver que toda la cuestión consistía en la siguiente pregunta: “¿cómo es posible nuestro primer juicio?”, suponiendo que no tenemos previamente ingénita ninguna idea universal.

Y en verdad, ¿es posible que comencemos a juzgar sin poseer ni siquiera una idea universal, siendo que todo juicio es una operación del entendimiento en la que se hace uso de una idea universal, y por lo tanto se presupone tenerla, mientras que no se puede usar lo que no se tiene?

Antes de que tengamos ideas universales, entonces, es imposible que juzguemos de ninguna sensación nuestra ni de una causa que la produzca en nosotros.

Pero si nuestro espíritu, carente en absoluto de ideas universales, no puede hacer ningún juicio ni de sus sensaciones, ni de las causas que las producen, no podrá en este estado dar un paso adelante y avanzar una sola línea más allá de las mismas sensaciones. Porque, si se quita al espíritu la facultad de juzgar, se le quita toda su actividad, y por fuerza quedará perfectamente inerte. El espíritu humano entonces, al no poder juzgar de sus sensaciones y de los entes que les corresponden, no puede ni siquiera formarse una idea universal, porque una idea universal que el espíritu forma para sí mismo no es otra cosa que el efecto de un juicio.

Para ilustrar esto mediante un ejemplo, pongamos que un agente sensible cualquiera golpee mis sentidos: un árbol, una piedra, un animal, etc. En primer lugar, tendré todas las sensaciones que ese agente sensible produce en mis sentidos, la sensación del color, de la grandeza, de la figura, del movimiento, etc. Ahora bien, mientras tengo todas estas sensaciones pasivamente y sin ninguna operación de mi entendimiento, como modificaciones de mi sensitividad, todavía no he concebido ningún ente de manera intelectual. Para concebirlo intelectualmente, mi espíritu debe pronunciar un juicio, o sea decir a sí mismo: “existe algo dotado de cualidades sensibles, éstas y aquéllas, etc.” (es decir cualidades percibidas por mis sentidos). Ahora bien, al pronunciar un juicio así, no hago sino atribuir la existencia a algo real, del que sólo he percibido sus cualidades sensibles mediante los sentidos, y así percibo el ente mismo intelectualmente. La idea universal de la que hago uso en este juicio es la idea de existencia, y si no la tuviese previamente, sería imposible aplicarla a mis sensaciones. Por lo tanto, no podría pronunciar el juicio interior: “existe el ente dotado de las cualidades sensibles que percibo”. No podré percibir nada con el entendimiento, porque percibir algo con el entendimiento no es otra cosa que juzgar que algo existe.

Pero esta idea universal de existencia, o del ser, no puedo tenerla por las solas sensaciones, que no la contienen, porque no son sino modificaciones[[102]](#endnote-1) del ser. Y al no tener por ello el ser por sí solas, porque no pueden percibirse intelectualmente como estando solas, sino en otro, es decir en el ente (substancia), enteramente distinto de ellas. Aquí está toda la dificultad confesada por el mismo Locke, cuando la encontró en el camino, al querer deducir la idea de substancia a partir de las sensaciones.

**56**. Pero la dificultad, como la propuse, no se detiene aquí y empuja el razonamiento más adelante.

Es cierto por la observación que el entendimiento no percibe nada sino mediante un juicio interior con el que dice a sí mismo: “esta cosa existe”. Es cierto también que para pronunciar un juicio así debe estar provisto de la idea de existencia, que añade a las cualidades sensibles percibidas con los sentidos.

En primer lugar, esto es un nudo insoluble por quienes quieren deducir todas las ideas a partir de los sentidos. Este nudo se encuentra en la formación de cualquier idea, en la formación de la idea de árbol, de piedra, de animal, tan determinado como se quiera, etc. Porque en la formación de estas ideas y también de las percepciones intelectivas, se requiere siempre un juicio en el que se haga uso de la idea universal de *existencia*, ya que con esa idea se pone algo como existente. Pero la idea de *existencia* no se puede obtener de las cualidades sensibles, porque éstas no se pueden entender como existentes sin pensar en la existencia, que no se puede predicar de las cualidades sensibles si no se las concibe en alguna otra cosa que no cae bajo los sentidos.

Por lo tanto, también la formación de las ideas particulares o, mejor dicho, de las percepciones, es inexplicable sin suponer preexistente en nosotros la idea universal de existencia, sólo con la cual podemos formarlas.

**57**. De ahí que podamos decir con toda razón que los filósofos de la escuela lockeana no han hecho un análisis de las ideas suficientemente fina para llegar a conocer la verdad que mencioné, es decir, que no se da ninguna idea, aunque se refiera a algo particular, que no contenga en sí un universal y al menos la idea de existencia, porque tener la idea de árbol, refiriéndola a un árbol particular, es lo mismo que percibir con el entendimiento un árbol, y percibir un árbol con el entendimiento equivale a juzgar que un árbol existe, y juzgar esto es lo mismo que clasificar el árbol entre las cosas existentes. Por eso una percepción de los sentidos no es una *idea*, sino cuando lo sentido es clasificado, por así decirlo, entre las cosas existentes o posibles. Y para hacer esto se requiere la idea de existencia, es decir de la clase en la que se la coloca. Pero esta verdad escapó por completo a los filósofos de que hablo; supusieron que había ideas verdaderamente particulares que no contenían ninguna noción universal y común.

**58**. Razonando con estos filósofos, digo que, si partimos de su suposición, es decir que las ideas particulares no contienen nada universal y común, es imposible deducir luego de ellas con la abstracción las ideas universales.

En efecto, ¿cómo haré para obtener las ideas universales a partir de ideas meramente particulares, si se suponen que no contienen nada universal? ¿Se podrá sacar una cosa de donde no está? ¿No hay aquí una contradicción manifiesta?

Pero nuestros filósofos nos enseñan el modo muy fácilmente. Las ideas universales, dicen, se extraen a partir de las ideas particulares mediante la abstracción. Cuando obtenéis la idea de un árbol, de una piedra, de un animal o de otra cosa individual, observáis lo que hay de común en esas cosas y lo que hay de propio. Deteniendo la atención en lo que hay de común, y abstrayéndola de todo lo que hay de propio, formáis la idea de la sola cualidad común, y ésta es la idea universal. ¿Queréis formar la idea de existencia? No prestéis atención a todas las demás cualidades, sino sólo a la que en los objetos conocidos se vea que es la más común de todas: he aquí bien formada la idea de existencia.

No quiero detenerme a enumerar las infinitas inexactitudes que contiene este discurso, sólo diré lo que basta para poner en plena luz la dificultad de la que hablamos.

Respondo entonces: pretendéis que al reflexionar sobre mis ideas particulares de un árbol, de una piedra, etc. fije la atención en sus cualidades comunes, y las separe las cualidades propias. Suponéis entonces que la idea de árbol, etc., que tengo en la mente es una idea compuesta 1° de ideas de cualidades comunes, y 2° de ideas de cualidades propias. En efecto, si esa idea no contuviese estos dos elementos, yo no podría descomponerla como queréis que haga, no podría encontrarlos si allí no estuviesen, ni fijar mi atención en un elemento con preferencia sobre otro. Así os contradecís a vosotros mismos, ya que habéis partido de la suposición de que las *ideas particulares* no contienen *ideas universales*, y de que mi mente, completamente desprovista de estas últimas, puede formarlas con ayuda de las primeras.

Estos filósofos desvarían entonces del siguiente modo. Es facilísimo, dicen, formar las ideas particulares: las sensaciones nos las suministran. Esta facilidad la deducen justamente de la suposición de que las ideas particulares no contienen nada de universal ni de común. Una vez dado este paso deducen a partir de las ideas particulares, las ideas comunes y universales del modo que hemos dicho. Pero es fácil responderles. Al deducir las ideas universales y comunes de las ideas particulares, suponéis que las primeras son una parte, un elemento de las segundas. En cambio, al deducir las ideas particulares de las sensaciones habíais supuesto el contrario, ya que, si hubieseis supuesto que en las ideas particulares se contiene alguna noción común y universal, habríais debido asignar un origen a ésta, distinto de las sensaciones, que nada contienen que no sea enteramente particular.

**59**. Y si buscamos más a fondo el origen de esta ilusión de los lockeanos, creo que se encuentra en no haber observado suficientemente que las sensaciones y los sensibles son por sí mismos, independientemente de nuestro entendimiento, tan particulares que no contienen realmente otra cosa que cualidades particulares, ya que una cualidad común y universal no tiene existencia sino en nuestra mente. Al no haber observado esta verdad, que tendremos ocasión de esclarecer mayormente en otro lugar, atribuyeron a las cosas lo que no estaba sino en su mente, es decir las *cualidades comunes*, y, al equivocar este primer paso, los otros errores vinieron por sí solos, porque el error fue transportado desde el principio del cálculo hasta el final, hasta el último resultado.

**60**. He aquí cómo lo falso, introducido en la primera noción, se comunica de una a otra, como por eslabones, hasta la última.

La primera noción falsa fue la de las cosas percibidas por los sentidos. El error que se mezcló en ella, sin que se dieran cuenta, fue “que los [entes] corpóreos tienen en sí realmente *algo común* independientemente de la manera de concebirlos”. Ahora, si esto que es *común* está realmente en los reales mismos, y no en el intelecto, entonces es superfluo buscar el origen de lo *común* en el intelecto humano: es una cualidad real de las cosas.

Segundo paso: estos elementos de los que resultan las cosas, es decir 1° lo *común*, y 2° lo *propio*, pasan a las sensaciones tan pronto como las cosas son percibidas por los sentidos. En verdad, admitiéndose como un hecho que nuestros sentidos perciben las cualidades sensibles de los cuerpos, y al existir lo *común* en las cualidades sensibles, porque algunas cualidades sensibles son *comunes* y otras *propias*, entonces también la sensación percibe tanto lo común como lo propio.

Tercer paso: si el sentido recibe en sí y percibe lo que es *común* en las cosas, se hace fácil explicar el origen de las ideas *particulares*, porque si bien estas ideas son compuestas 1° de nociones comunes, y 2° de nociones propias, sin embargo, tanto unas como otras son suministradas por las sensaciones, y por eso no es necesario recurrir a otro principio para explicar el origen de las ideas particulares, ya que todos los elementos de que están compuestas, son suministradas por los sentidos.[[103]](#footnote-102)

Finalmente, y éste es el cuarto paso del razonamiento lockeano, a partir de estas ideas particulares es facilísimo abstraer los universales, porque conteniéndose ya dos elementos en las ideas particulares, a saber 1° lo común, y 2° lo propio, no hay que hacer otra cosa para obtener lo común o lo universal que descomponerlos con nuestra atención, atendiendo exclusivamente a la parte que en nuestras ideas es común y no fijándonos en las cualidades propias.

Ahora, todas las consecuencias de este razonamiento están sin duda correctamente deducidas, si el principio es verdadero. Si la primera noción de las cosas externas como compuestas de dos elementos reales, 1° lo común, y 2° lo propio, es correcta, todas las otras deducciones son correctas. En efecto:

Es indudable que las *ideas universales* se pueden obtener de las *ideas particulares* con el análisis, si es verdad que en éstas se contienen aquéllas.

Es indudable que las *ideas particulares* resultantes de nociones, 1° comunes, y 2° propias, se pueden tener a partir de las solas sensaciones, si es verdad que las sensaciones mismas resultan de dichos dos elementos, lo común y lo propio.

Es indudable finalmente que el sentido percibe lo *común* y lo *propio*, si es verdad que éstos son dos elementos reales que entran a componer las *cosas* externas y sus cualidades sensibles.

Ahora, de todo este discurso lo falso yace en la última proposición.

Lo *común* no tiene ninguna existencia fuera del intelecto, es un elemento de nuestras ideas, pero no un elemento real de las cosas externas. Las cosas externas no tienen realmente más que una existencia individual y propia, no tienen sino cualidades particulares, porque la palabra *común* implica una *relación* entre más objetos, observada por el intelecto. Y una *relación* no es tampoco una cualidad, del tipo que sea, de modo que pueda existir en algo real, sino que está fuera por completo de los existentes reales, y sólo tiene su existencia en el pensamiento.

**61**. Por lo tanto, si sólo en las ideas está la noción de *común*, y en las cosas externas no hay nada que no tenga una existencia meramente *particular* y *propia*, la pregunta es: ¿de dónde ha venido la noción de cualidad común?

El sentido, puesto que percibe las cosas externas, no puede percibir lo que en ellas no está; el sentido, por lo tanto, al no tener lo *común* en sus percepciones, no puede suministrarlo a las ideas. Pero en las ideas la noción de cualidad común se encuentra. Por consiguiente, debe ser algo que se encuentra en el mismo intelecto independientemente de las sensaciones. Es imposible objetar a este razonamiento.

Ahora bien, la dificultad que propuse se reducía justamente a esto, a saber de qué manera el intelecto puede tener la noción común.

Es un hecho, decía, que una persona desarrollada en sus facultades intelectuales, juzga.

Por lo tanto, ha comenzado a juzgar.

Aquí no hay medio, no hay gradación. Es un sueño de la imaginación el quererla encontrar allí, sin saber indicar dónde está; además de que los dos términos excluyen un término medio; porque, entre decir a mí mismo de algo que hiere mis sentidos: “esto es un ente”, y no decirlo, no se puede pensar nada que esté en el medio.

Retrocedamos entonces hasta nuestro primer juicio. El hombre, al hacer esto, tiene necesidad de poseer ya una noción común; pero esta idea común, es decir universal, necesaria para formar el juicio, no la podía obtener sino 1° de las sensaciones, o 2° de las ideas particulares, por la reflexión. De las sensaciones no podía, porque no contienen ninguna noción de comunidad; por lo tanto, de las ideas particulares. Se supondrá entonces que el hombre comienza a juzgar luego de haber obtenido algunas ideas particulares. Pero, o en estas ideas particulares se contiene una noción común, o no. En caso de que sí, queda por explicar cómo el hombre se formó estas ideas particulares, que no pueden subsistir sin una noción común. En caso de que no se contenga en ellas, vuelve la dificultad. No hay medio por lo tanto de sacarse de encima tal dificultad, sin suponer que el intelecto supla él mismo la noción común y por consiguiente lleve consigo algo no recibido de los sentidos.

**62**. Así se resolvería la primera parte de la cuestión que nos proponemos en esta obra: “si el intelecto humano tiene algo innato”. Nos quedaría la segunda parte: “si tiene algo innato, qué cosa es”. Pero esto ya se entrevé a partir de lo ya dicho, habiendo quedado claro que la *noticia del ser* es esa noción universal, de la que nace todo universal. Sin embargo, antes de desarrollar esta sentencia, necesitamos cumplir con la obligación que hemos contraído de examinar los principales sistemas de filosofía sobre la primera parte de nuestras investigaciones.

**Artículo VI**

**Conclusión sobre la imperfección del sistema lockeano**

**63**. Resumamos en pocas palabras cuanto hemos dicho hasta aquí:

1° Las ideas particulares contienen siempre por lo menos una idea común o universal, que es la idea de *existencia*, ya que no existe la *idea* de una cosa hasta que el espíritu no ha pronunciado internamente este juicio: ‘esa cosa es’.

2° Las ideas particulares son primeramente formadas por el espíritu humano uniendo lo sensible con la noción común de existencia, como si lo pusiera en la clase de las cosas existentes. La idea particular entonces es la percepción de algo sensible hecha por el entendimiento, que lo considera en la clase de los existentes, es decir ‘es algo sensible a lo cual se atribuye la cualidad universal de la existencia, que así se hace propia’.[[104]](#footnote-103)

3° Por eso la idea particular no se puede formar sin que el entendimiento no ponga en ella la noción de existencia, y como esta operación se puede llamar *síntesis*, la idea particular no se forma sin una *síntesis* del entendimiento.

4° El entendimiento no puede obtener la *noción común* de las sensaciones, porque en ellas no se contiene, y por eso debe llevarla en sí mismo.

5° De la idea particular se puede obtener la idea *universal* por abstracción, ya que esta idea universal y común se contiene ya en ella; esta operación se llama *análisis*.

6° Como Locke no sospechaba que pudiera haber alguna dificultad en explicar la formación de las *ideas particulares*, supuso que provenían inmediatamente de las sensaciones, de la manera que hemos dicho. Por eso pensó que con toda facilidad se podían luego obtener las *ideas universales y comunes* analizando aquéllas, porque de hecho en las ideas particulares se contienen las ideas universales.

**64.** La imperfección del sistema lockeano consiste por lo tanto en haber supuesto que existía realmente en las cosas sensibles la *cualidad común* y, por lo tanto, en no haber advertido la dificultad que existe al buscar el origen de una noción así.

De este error derivó que no viese la necesidad de una *síntesis* previa al *análisis*, es decir de una operación del entendimiento, con la que se una lo *sentido* con la *idea común* de existencia preexistente en el intelecto, y así se juzgue, y con este juicio se formen las ideas particulares.

Supuso que la *síntesis* ya estaba formada por sí en la naturaleza de las cosas externas, y por eso comenzó la teoría con el *análisis* de las ideas. De este análisis dedujo con una simple separación las *ideas universales* en su forma de *abstractos*. No explicó la formación de estas ideas, sino que la supuso.

Terminaré este artículo citando un pasaje de un filósofo nuestro, que con gran precisión y claridad toca la imperfección de la teoría lockeana con estas palabras: “En el saber humano hay que distinguir dos épocas: la primera consiste en la síntesis, que forma los objetos de la experiencia y compone el gran libro de la naturaleza sensible. –En la época de la que hablamos, la primera operación del intelecto debe ser la síntesis. La segunda época comienza por la lectura del libro de la naturaleza: en esta segunda época, el espíritu revisa su propia obra y el análisis es su primera acción. Locke se ocupa de la segunda época: supone formado el gran libro de la naturaleza e introduce el espíritu para leerlo y comprenderlo. Parte de este hecho: que los sentidos nos dan las ideas completas de los individuos, que son los objetos de la experiencia. Supone como dados, la exterioridad de las sensaciones y su unión en un sujeto (*y yo agregaré: ‘la noción común de la existencia’*); y, en consecuencia, deriva por medio del análisis todas las ideas simples de la experiencia”. Y más adelante se expresa así: “¿Qué hace de hecho el filósofo inglés? Exponiendo a la meditación del espíritu humano el gran libro de la naturaleza, hace que el espíritu obtenga de él por medio del análisis todas las nociones simples.[[105]](#footnote-104) Ahora, no se puede concluir por ello que todas las nociones simples así derivadas sean datos de la sensibilidad, o sentimientos distintos y desarrollados por los otros sentimientos. Si entre estas nociones simples se encuentran algunos elementos subjetivos,[[106]](#footnote-105) éstos pueden deducirse de la experiencia por vía de análisis, pero esto es posible precisamente porque el espíritu los ha puesto mediante la síntesis, con la que ha formado los objetos de la experiencia. La pregunta fundamental consiste en determinar si la operación primitiva de la actividad del pensamiento es el análisis, o la síntesis”.[[107]](#footnote-106)

**Capítulo II**

**Condillac**

**Artículo I**

**D’Alembert opone algunas cosas al sistema lockeano**

**65**. Las primeras ideas que se presentan al análisis son las ideas de los entes corpóreos; éstas ocuparon la filosofía moderna de Locke. La dificultad que se encuentra cuando se quiere explicar el origen de la idea de substancia, Locke, apenas la vio, pasó de largo, llegando a negar su existencia. No estaba de acuerdo con su sistema, por lo tanto, no existía.

No se había dado cuenta de que sin ella no tendríamos cómo formar la idea de los cuerpos exteriores. Tampoco vio que en toda idea nuestra de cuerpo entra necesariamente la idea de substancia, es decir, de una existencia propia, en sí y no en otros, de un sujeto, en definitiva, de las cualidades sensibles.

No obstante, la observación de Locke sobre la imposibilidad de deducir de los sentidos la idea de substancia era una observación buena; pero, aislada como estaba, quedó infecunda por mucho tiempo.

La idea de substancia se le había presentado en un modo abstracto, y por eso no había podido ver el nexo de esa idea con tantas otras ideas menos extensas. Ésa fue la razón de que hablase de ella en teoría como de un ente imaginario, del que se podría prescindir en la filosofía.

Tampoco los filósofos que vinieron después de Locke sintieron en seguida la fuerza de la observación lockeana, ni le dieron la importancia que realmente tenía.

En lugar de dar cuenta de ella, se ocuparon en examinar en particular el modo en que Locke deducía las ideas de los cuerpos, y fue en este examen que vieron que daba pasos arbitrarios, y pasaba por alto las dificultades que lo deberían haber detenido.

Locke no se dio cuenta, más que un hombre cualquiera del vulgo, de que había que detenerse a explicar cómo podemos formar las ideas de cosas que están fuera de nosotros. Había partido, como de un hecho primitivo, de este principio: “Las sensaciones nos dan inmediatamente las ideas de los cuerpos fuera de nosotros”. No pensó que fuera necesario ocuparse de dar razón de un hecho tan obvio.

D’Alembert vio que esto no se podía admitir como un hecho primitivo y que presentaba dificultades a las que había que responder. Las dificultades que vio d’Alembert fueron éstas:[[108]](#footnote-107)

**66**. 1° Las sensaciones no son sino modificaciones de nuestro espíritu, existen meramente en nosotros. ¿Cómo podemos entonces salir de nosotros mismos y formarnos la idea de alguna cosa que está fuera de nosotros, si no tenemos otra fuente de las ideas que las sensaciones, que están todas dentro de nosotros?

2° Las sensaciones están todas separadas y son independientes una de la otra. La sensación del olor no tiene nada que ver, por ejemplo, con la sensación del color; ni la del color tiene nada semejante con la del sabor o la del sonido, ni éstas con la del tacto. Ahora, la idea que tenemos de un cuerpo es el conjunto de todas estas cualidades sensibles, esencialmente distintas por naturaleza. Pero, en nuestra idea, todas estas cualidades sensibles están unidas entre sí, todas atribuidas a un solo sujeto que es justamente el cuerpo, del que tenemos la idea. ¿Cómo sucede entonces que nuestra alma junte unas con otras estas sensaciones y las atribuya a un sujeto único? Si los sentidos solos nos producen las ideas de los cuerpos, no se entiende cómo pueda ocurrir.

**67**. Estas dificultades que d’Alembert mostró en la teoría lockeana no eran a fin de cuentas sino la misma dificultad que vio Locke de explicar el origen de la idea de substancia; sólo que, como decía, Locke se la planteó considerando la idea de substancia en general y d’Alembert bajo una forma más parcial, considerándola en los cuerpos.

En efecto, pensar un cuerpo fuera de nosotros como un sujeto único, al que se refieren las cualidades sensibles percibidas con nuestros sentidos, no es sino pensar un soporte, un centro necesario de las cualidades sensibles, en una palabra, una substancia corpórea.

Pero el filósofo francés estaba muy lejos de conocer que las dos dificultades se unían en una sola;[[109]](#footnote-108) antes bien se mostró totalmente de acuerdo con Locke en negar la idea de substancia,[[110]](#footnote-109) mientras que proponía sin darse cuenta la cuestión: “de dónde sacamos la idea substancial que tenemos de los cuerpos”. ¡Es tan perezoso el pensamiento humano! ¡Cuán largamente buscan la verdad a tientas incluso las mentes más perspicaces, bajo un crepúsculo de luz débil!

**Artículo II**

**Censura de Condillac a Locke**

**68.** D’Alembert propuso las dos dificultades mencionadas, pero no las resolvió. Condillac intentó luego darles solución.

Proponer, de la manera que sea, una cuestión es ya hacer dar un paso a la filosofía, y éste es el mérito de d’Alembert. Por otra parte, estaba muy lejos de abandonar el principio lockeano de que todas las ideas vienen de los sentidos; en esa época ese principio era conservado por obstinación, por lo que era imposible abandonarlo.

Preguntar cómo podemos a partir de las sensaciones, que son internas a nuestro espíritu, transportarnos fuera de nosotros y formar las ideas de los cuerpos, era lo mismo que preguntar “cómo podemos formar un juicio antes de estar provistos de ideas”. En verdad, para tener la idea de algo existente fuera de nosotros debemos formar los siguientes juicios: 1° existe algo; 2° esta cosa que existe está fuera de mí; 3° esta cosa que existe es sujeto de las cualidades sensibles que percibo. Para formar todos estos juicios ¿no debo poseer ya ideas universales? La formación de las ideas entonces exige ideas previas: las primeras ideas entonces que me formo, como las de los cuerpos, son inexplicables, si no supongo una idea que me ha sido dado antes por la naturaleza.

**69.** Ésa es la cuestión, si se la propone en toda su extensión. Pero Condillac no vio más que la primera parte. Se dio cuenta de que eran necesarios juicios para formar las ideas de los cuerpos, pero no se dio cuenta de que estos juicios presuponían ideas universales anteriores. Este segundo paso era incluso fácil, luego del primero, pero no lo dio. Así de lento y demorado es el camino del espíritu humano.

Al encontrarse, por su época, en un punto más elevado, podía reprochar a Locke de no haberse dado cuenta de los juicios que se mezclan entre nuestras sensaciones.

“Vemos, dice Condillac hablando de Locke al principio de su *Tratado de las sensaciones*, que la mayor parte de los juicios que se mezclan con todas nuestras sensaciones se le han escapado”. Y poco después: “Está tan lejos de abarcar en toda su amplitud el sistema del hombre, que sin Molineux[[111]](#endnote-2), puede ser que no hubiera tenido jamás ocasión de advertir que hay juicios que se mezclan a las sensaciones de la vista. Niega expresamente que ocurra lo mismo con los demás sentidos. Cree, pues, que nosotros nos servimos naturalmente de una especie de instinto, sin que la reflexión contribuya a adiestrarlo”.[[112]](#footnote-110)\*

**Artículo III**

**Sistema condillaquiano**

**70**. ¿No parecería en este pasaje que Condillac sintió también la diferencia que escapó a Locke entre las sensaciones externas y los *juicios* que mezclan con ellas? ¿No parecería que debió por eso poner dos facultades esencialmente distintas, una que nos hace sentir las sensaciones, y otra que nos hace juzgar sobre ellas?

Parecería, pero el amor del sistema lo llevó a hacer lo contrario, es decir, a reducir todo a una sola facultad, a la sola *sensación*, y así en lugar de agregar algo a los dos principios de Locke, la *sensación* y la *reflexión*, se esfuerza por reducirlos a la sola *sensación*. Este error sistemático es semejante al que mencionamos antes, de quien pretende dar razón de las diferentes clases de sensaciones que experimentamos mediante un solo sentido. Quien se propusiese demostrar que la facultad de la vista que nos hace percibir los colores es la misma que nos hace percibir los sonidos y los sabores, no intentaría probar una proposición menos difícil y menos absurda que esta otra, que forma la esencia de la teoría condillaquiana: “el mismo sentido que percibe la sensación del tacto es el que juzga la misma”.[[113]](#footnote-111)

**71**. Pero, para ver mejor los errores de este filósofo, sigamos sus pasos y observemos todo el curso de sus razonamientos.

Así expone, en primer lugar, el argumento de la segunda parte del *Tratado de las sensaciones*: “La segunda, dice, [trata] del tacto, único sentido que juzga por sí mismo los objetos exteriores”.[[114]](#footnote-112)\* Una sola facultad, un solo sentido hace dos operaciones tan distintas que son llamadas con nombres diversos y reconocidas como distintas por el mismo Condillac: 1° sentir las cosas exteriores, y 2° juzgar las mismas.[[115]](#footnote-113)

Este autor atribuye también a los otros sentidos dos operaciones de especie distinta, es decir, el sentir y el juzgar. Pero pretende que aquellos no tengan el juzgar por sí mismos, sino que es una virtud que les es *comunicada* por el sentido del tacto (comunicación, a decir verdad, bastante misteriosa), el único que por sí mismo es también juez. Y la tercera parte es la que se propone demostrar esto: “La tercera, dice, [trata] de cómo el tacto enseña a los otros sentidos a juzgar de los objetos exteriores”.[[116]](#footnote-114)

**Artículo IV**

**Inexactitud del análisis de Condillac**

**72.** Leyendo Condillac con atención se ve un hombre que por un lado se propone explicar el desarrollo sucesivo de las facultades mediante un análisis exacto, sin dar ni siquiera un paso arbitrariamente, un hombre que está persuadido de conseguirlo, no así sus predecesores; pero, al mismo tiempo, se ve que el procedimiento del discurso riguroso y seguro es un arte todavía niña en sus manos. Si seguimos sus pasos con la misma intención de ser exactos y con el arte más afinada de nuestro tiempo, de observar y de no dejar pasar en el razonamiento nada que no haya sido justificado, encontramos que analiza las operaciones del alma muy groseramente, y que introduce y supone los hechos más relevantes sin dar de ellos explicación alguna, sin haberlos observado separadamente, o al menos sin advertir que tienen necesidad de ser justificados y explicados.

Para que se vea esto más claramente y para que se vea que ni siquiera advirtió la dificultad que hay en dar razón del acto de juzgar sin suponer algo innato en nosotros, detengámonos a observar lo vulgar y poco ingenioso del modo en que reduce a la sola sensación todas las otras facultades.[[117]](#footnote-115)

**Artículo V**

**La atención del entendimiento no es lo mismo que la sensibilidad**

**73.** En primer lugar se esfuerza por reducir la atención a la sensación de esta manera: “Si el hombre -dice- tiene una multitud de sensaciones a la vez, con el mismo grado de vivacidad, aproximadamente, él todavía no es más que un animal que siente (...) Pero si no dejamos subsistir más que una sola sensación, o bien, sin suprimir enteramente las otras, disminuimos solamente su fuerza, en seguida el espíritu se ocupa más particularmente de la sensación que conserva toda su vivacidad, y esta sensación se convierte en *atención*, sin que sea necesario suponer nada más en el alma”.[[118]](#footnote-116)\*

Pero era fácil ver que la acción de los agentes externos sobre nuestros órganos y la sensación que la acompaña es una cosa distinta de la actividad del espíritu intelectivo que particularmente se ocupa de esa sensación.[[119]](#footnote-117)

**74.** La simple sensación puede ser recibida por nosotros sin ninguna actividad voluntaria de nuestro espíritu, siempre que éste se preste a recibirla pasivamente. Pero la atención sobre una sensación es una actividad sujeta a nuestra voluntad, no una simple pasividad. Supongamos que recibimos al mismo tiempo cuatro sensaciones, y que permaneciendo nosotros en un estado pasivo, mejor dicho, inerte, fuesen todas para nosotros más o menos del mismo grado de vivacidad. Ahora, en lugar de permanecer iguales e indiferentes a esas cuatro sensaciones, supongamos que concentramos la atención todo lo posible en una sola. Ciertamente, gracias a esta actividad nuestra concentrada, recibiremos con más vivacidad la sensación a la que atendemos, y sin embargo no podremos tal vez no percibir, aunque tenuemente, también las otras. Hay por lo tanto en nuestro espíritu una actividad voluntaria, una fuerza por la cual atendemos, entre cuatro sensaciones iguales, a la que más queremos, y hacemos así que su impresión sobre nosotros sea mayor. Esta observación muestra a la evidencia que la fuerza de nuestro espíritu, movida por la voluntad con la que ponemos atención a las sensaciones y elegimos una entre ellas con preferencia de las otras, es algo totalmente distinto de las sensaciones mismas, que existen también sin que esa fuerza se mueva.

Este hecho se puede experimentar en un cuarteto musical. Dejando que nos hieran el oído los sonidos sin que el espíritu haga uso de una actividad suya particular, escucharemos el concierto y tendremos todas las sensaciones que nos producen los cuatro instrumentos, pero bien pronto nos daremos cuenta de que en nuestro espíritu hay una actividad voluntaria distinta de este sentir pasivo, cuando hacemos voluntariamente que el espíritu actúe en un modo particular según queremos, ya sea para absorber más plenamente la entera armonía, ya sea para atender a un solo instrumento y gustar su modulación o admirar la maestría del hábil ejecutor. La *sensación* es entonces una facultad pasiva, para la que el espíritu no necesita una actividad particular ni casi semoviente. La *atención*, al contrario, es una facultad activa, por la que el hombre pone a menudo voluntariamente en movimiento la fuerza de su espíritu. En este sentido es verdad que con la sola sensación “el hombre no es todavía sino un animal que siente”. Pero el hombre no es jamás sólo sensación; tiene siempre, además de la potencia de sentir, otra potencia, la use actualmente o no; la potencia, digo, de volver la propia actividad intelectiva sobre una cosa sentida antes que sobre otra. Y ésta, desde los primeros momentos de su existencia, lo divide de los otros animales y lo coloca en una clase esencialmente superior.[[120]](#footnote-118)

**Artículo VI**

**La memoria no es la sensibilidad**

**75**. Condillac no resulta más feliz cuando se esfuerza en mostrar que también la *memoria* es una sensación. “[N]uestra capacidad de sentir se divide entre la sensación que nosotros hemos tenido y la que tenemos; las percibimos a la vez las dos, pero las percibimos diferentemente: una nos parece pretérita, la otra nos parece actual.

Percibir o sentir estas dos sensaciones es una misma cosa;[[121]](#footnote-119) ahora bien, este sentimiento toma el nombre de *sensación* cuando la impresión se hace actualmente sobre los sentidos, y toma el nombre de *memoria* cuando esta sensación, que no se hace actualmente, se ofrece a nosotros como una sensación que está hecha”.[[122]](#footnote-120)\*

Parece imposible engañarse hasta el punto de poder afirmar que percibir una sensación presente o *percibir* una sensación pasada son actos de la misma naturaleza. ¿Acaso se puede percibir la sensación pasada? ¿Se puede sentir, si ha pasado?

**76**. Cuando la sensación ha pasado, ya no existe. Su existir en nuestra memoria no se puede llamar un existir como una real sensación. Su realidad ha pasado, como expresa la frase: “nos acordamos de las sensaciones pasadas”. Existir como sensación real supone que nuestros órganos sensoriales son tocados actualmente, y la sensación comienza realmente cuando comienzan a ser tocados en el modo que es necesario para se dé el sentir. La sensación real permanece mientras son tocados de esa manera, y no bien cesa la sensación, cesa también la realidad de la sensación. Por el contrario, la *memoria* permanece o, para decirlo mejor, comienza precisamente cuando la sensación ya no existe: por consiguiente, no es una sensación.

**77.** Parecería que el modo de decir: “en la memoria se conservan las sensaciones pasadas” condujo a nuestro filósofo a equivocarse. No habría caído en el error, si hubiese observado que ese modo común de hablar es en rigor inexacto, ya que la sola palabra *sensación* tiene en ese dicho: “las sensaciones se conservan en la memoria” un valor distinto del que se da a la palabra sensación cuando se habla de sensaciones reales. No son ya las *sensaciones reales* que se conservan en nuestra memoria, es el recuerdo de ellas: ese recuerdo es lo que forma nuestra memoria. ¿Quién no ve que *acordarse* de un dolor es distinto de *sentir* un dolor, que rememorar un placer es distinto de sentir el placer actualmente con nuestros sentidos?

El error nacido del doble significado de la palabra sensación aplicada a los órganos sensoriales y a la memoria, es en parte semejante al de quienes, al oír decir a alguien que muestra un retrato: “Éste es Manzoni”, tomase ese retrato por el Manzoni verdadero y vivo. Ciertamente, el Manzoni pintado es esencialmente distinto del Manzoni real, que no es una fina tela untada de óleo y de colores, sino más bien un gran hombre de carne y hueso. Tampoco hablaría correctamente quien afirmase que ese retrato es Alessandro Manzoni transformado, ya que Manzoni negaría haberse transformado jamás en una tela y maquillado de colores; poco faltaría para que nos mandara al manicomio. La sensación, por lo tanto, que se dice que está en nosotros cuando nos acordamos de ella, no es la sensación real que nos ha causado, por ejemplo, un dolor tan fuerte en el brazo o en la pierna perforada por una vara, que sólo se siente en el brazo o en el pie, y no en la memoria; ésa es una pura reminiscencia, ayudada, si se quiere, por alguna imagen que quedó o que fue revivida, pero siempre algo distinto de la realidad de la sensación, y enteramente dispar.[[123]](#footnote-121) Porque la *sensación* y la *memoria de la sensación* no se pueden confundir, aunque se llamen mediante un mismo término de sensación: cualquier dependencia o relación que tengan entre sí, no puede jamás decirse que una es la transformación de la otra. Por lo tanto, el sentido y la memoria son facultades esencialmente distintas, que no se pueden mezclar en una sola por amor de una simplicidad sistemática contraria al hecho de la naturaleza.[[124]](#footnote-122)

**Artículo VII**

La atención es distinta de la memoria

**78.** Luego de que Condillac creyó haber demostrado que la facultad de recordarse no difiere esencialmente de la facultad de sentir, prosigue francamente así:

“Por ella nosotros somos capaces de dos atenciones; una se ejerce por la memoria y la otra por los sentidos.

Desde que hay doble atención, hay comparación; porque estar atento a dos ideas o compararlas es lo mismo. Ahora bien, no se las puede comparar sin percibir entre ellas alguna diferencia o alguna semejanza; descubrir tales semejanzas es *juzgar*”.[[125]](#footnote-123)\*

Esto es sobrevolar un inmenso pedazo de terreno; ante este vuelo parece que los obstáculos desaparecen por encanto.

**79.** Primeramente, basta un poco de meditación para saber que el acto en el que recogemos la atención ya en los objetos de la memoria ya en los términos del sentido, no es ni la memoria ni el sentido.

La *atención* es una fuerza dirigida por la actividad de nuestro espíritu, o más bien es la misma actividad voluntaria de nuestro espíritu (**73**, **74**). Prestamos atención mediante un acto de nuestra voluntad, y en este prestar atención nuestro querer tiene una mayor o menor intensidad.

Cómo la sensación se distingue de la atención por su pasividad y cómo se distingue de la memoria por su distinto término, ya lo hemos visto (**75-77**).

Que luego la atención se distingue también de la memoria, es también fácil verlo. La memoria está formada por los recuerdos de las cosas pasadas y en eso consiste su naturaleza: el acto por el que prestamos atención puede hacerse tanto sobre las cosas pasadas como sobre las presentes. Por lo tanto, es distinto de su memoria.

**80.** Existen entonces tres facultades esencialmente diversas: 1° la facultad de sentir las impresiones presentes; 2° la de *retener los recuerdos de las mismas* luego de que han pasado; 3° finalmente, la de detener según nuestro deseo la *actividad intelectiva* de nuestro espíritu sobre alguna de nuestras sensaciones presentes o sobre alguna de las pasadas, en un grado más o menos intenso.

**Artículo 8**

**El juicio no se debe confundir con la simple atención**

**81.** Sigamos: “Si hay una doble atención, puede haber comparación,[[126]](#footnote-124) porque prestar atención a dos ideas y compararlas es lo mismo”.

Esta manera de razonar es del todo inexacta. Un poquito de reflexión basta para saber que estar atento a dos ideas no es todavía compararlas. Puedo perfectamente restringir mi primera atención a una sola idea, luego a otra, sin comparlas ni hallar la diferencia entre ellas.

**82.** Y aun cuando poner atención en dos ideas implicara necesariamente compararlas entre sí y conocer la diferencia entre ellas, se deberían sin embargo distinguir tres efectos en nuestro espíritu, si bien sean contemporáneos: 1° la atención que se pone en una idea; 2° la atención que se pone en otra idea; 3° la atención que se pone en la diferencia entre las dos. Y quedaría por ver si estos tres efectos son de la misma naturaleza, de modo que se puedan atribuir a la misma facultad. En efecto, podrían ser actos simultáneos y no obstante de potencias distintas, ya que ser contemporáneos no basta para atribuirlos a la misma potencia, si no son también de la misma naturaleza.

**83.** Se añade que estos tres efectos no son necesariamente contemporáneos. Es verdad que puedo prestar antes mi atención a una idea, luego a otra, y todo esto sin haber fijado todavía mi atención en la diferencia entre ellas.

Para darse cuenta con mayor evidencia de que prestar atención a dos ideas no es lo mismo que compararlas y encontrar la diferencia entre ellas, y que tampoco la atención que doy a ambas ideas me mueve necesariamente a compararlas y a fijarme en su diferencia, basta con mirar lo que ocurre con las ideas de los números.

Supongamos que tengo la idea del número 35 y la del número 49. ¿No puedo fijar mi atención en uno y otro número sin necesariamente compararlos y conocer la diferencia entre ellos? El conocimiento que tengo de estos dos números es algo totalmente distinto del conocimiento de la diferencia entre ellos. Esta diferencia, en nuestro caso, es 14, es decir un tercer número que no es ni el 35 ni el 49. Es un tercer objeto de mi pensamiento, diferente de los dos primeros, y que yo mismo produzco a mí mismo mediante una operación de mi espíritu, de un género particular y propio, realizada sobre dos números que me son dados y que tengo presentes al espíritu.

No sólo puedo fijar mi atención sobre esos dos números, sin hacer esa operación o ese acto del espíritu, mediante el que registro su diferencia; también puedo tenerlos presentes contemporáneamente y hacer sobre ellos muchas operaciones de otra clase, sin que tenga que hacer necesariamente la que me da la diferencia.

**84.** Pero la razón por la que Condillac fue llevado a creer que no podía fijar la atención sobre dos cosas sin descubrir la diferencia entre ellas, parecer haber sido que observó solamente lo que ocurre la mayor parte de las veces cuando pensamos en cosas, cuya comparación es fácil de hacer y cuya diferencia se nos presenta a la atención sin fatiga.

**85.** Sin embargo, causa asombro que él no haya observado cómo el acto del espíritu con el que el hombre compara dos ideas y busca y descubre la diferencia entre ellas, es de naturaleza distinta del simple poner la atención sobre una y sobre otra. Aun cuando cada vez que ponemos la atención en dos ideas fuéramos arrastrados por una ley de nuestra naturaleza a compararlas entre sí y a advertir la diferencia, aún así se debería decir que el acto de compararlas y el descubrimiento de la diferencia es algo esencialmente distinto del simple poner la atención sobre una y sobre otra. Aun más: es un acto del espíritu digno de ser analizado aparte y no pasado ligeramente por alto.

Cuando fijo simplemente la atención en dos ideas no creo un nuevo objeto de mi atención, sino que la ocupo con dos objetos que ya existen en mi espíritu. Cuando comparo, por el contrario, dos ideas entre sí, y separo lo que tienen de propio de lo que tienen de común, me formo entonces para mí mismo un nuevo objeto a fin de considerarlo, a saber su diferencia, ya que antes yo no pensaba para nada en ella, en cuanto separada y distinta de los objetos (**95**).

**Artículo 9**

**Condillac no ve la dificultad y cae en ella, es decir explica la formación de las ideas suponiendo en el hombre algunas ya formadas, que le sirven para deducir las otras**

**86.** Si Condillac no hubiese pasado con tanta ligereza sobre el acto de comparar y de encontrar las diferencias, sino que lo hubiese analizado, como es deber de un filósofo que se propone dar razón de cuanto sucede en el espíritu humano, se habría tal vez rendido ante la dificultad propuesta anteriormente, que no se puede superar, en mi opinión, sin admitir algo innato en nuestro espíritu.

“Ahora bien, no se puede comparar dos ideas sin percibir entre ellas alguna diferencia o alguna semejanza; descubrir tales semejanzas es juzgar”.[[127]](#footnote-125)\*

Este paso, donde se habla de comparar ideas, supondría que nuestro autor hubiera ya explicado qué entiende por la palabra *idea*.

Pero él no define la idea sino mucho después, y por eso era natural que en el pasaje donde se pone a explicar cómo se forma el juicio comparando ideas no encontrase dificultades. Porque al no haber definido la naturaleza de las ideas, no se entiende tampoco que quiere decir con ello. Y es justamente entonces que los lectores son más indulgentes con el error, cuando el razonamiento es correcto en la forma, mientras que permanece indeterminado el valor de las palabras de las que se compone.

**87.** Y a fin de que no nos ocurra esto también a nosotros, busquemos un poco el valor que Condillac da al término *idea* y veamos luego si su razonamiento carece del todo de dificultades.

Condillac distingue la sensación de la idea, de la siguiente manera: “Una sensación no es todavía una idea, en tanto se la considere como un sentimiento, que se limita a modificar el alma. Si yo sufro actualmente un dolor, no diré que tengo la idea del dolor, sino que diré que lo siento.

Pero si recuerdo un dolor que he tenido; el recuerdo y la idea son, en este caso, una misma cosa”.[[128]](#footnote-126)\*[[129]](#footnote-127)

En este pasaje se ve que Condillac niega el término de idea a la sensación en cuanto que la experimentamos actualmente. Y al contrario la otorga a la sensación que se conserva puramente en la memoria. Nosotros hemos hecho notar que la sensación, en cuanto yace en nuestra memoria, si bien se llame con el mismo nombre, sin embargo es algo enteramente distinto de la sensación real, cuya naturaleza consiste en esa modificación pasiva que sufre nuestro espíritu bajo la impresión de las cosas exteriores sobre nuestros órganos sensoriales (**75-77**). Por lo tanto, el valor de ‘idea’ es esencialmente distinto del valor de ‘sensación’, precisamente porque aquel se aplica al recuerdo de las sensaciones, que no es sensación y que comienza a existir cuando ésta ya no existe.

Pero será útil que veamos cómo llegó Condillac a esta distinción.

Lo que sigue demuestra que él no da el título de idea a la sensación propiamente dicha, sino a los recuerdos de la misma, porque la sensación no representa nada fuera de sí, mientras que el recuerdo representa, o mejor refiere a algo distinto de sí, a saber la sensación, en cuyo recuerdo consiste. Lo que hace entonces que una aprehensión de nuestro espíritu sea una idea es, según nuestro filósofo, su cualidad de *representar* alguna otra cosa distinta de sí. Es por esto que atribuye al sentido del tacto la potencia de cambiar las sensaciones en ideas, porque supone que el solo tacto, entre todos los sentidos, es el que tiene la virtud de hacer que nuestras sensaciones sean representativas. Oigámoslo:

“Las sensaciones actuales del oído, del gusto, de la vista y del olfato no son más que sentimientos, mientras que estos sentidos no han sido instruidos por el tacto, porque hasta aquí el alma no puede tomarlas más que por modificaciones de ella misma.[[130]](#footnote-128)

Pero si estos sentimientos no existen más que en la memoria que los recuerda, se convierten en ideas. No se dice, en ese caso; *yo tengo el sentimiento de lo que he sido*; se dice: *yo tengo el recuerdo* o *la idea*.

Tanto la sensación actual de solidez como la pasada, es, por sí misma, a la vez sentimiento e idea. Es sentimiento por la relación que tiene con el alma que modifica; es idea por la relación que tiene con alguna cosa exterior.

Esta sensación nos fuerza luego a juzgar fuera de nosotros todas las modificaciones que el alma recibe por el tacto, y por esto cada sensación del tacto se tiene por representativa de los objetos que la mano toca.

El tacto acostumbrado a referir sus sensaciones al exterior, hace contraer la misma costumbre a los demás sentidos. Todas nuestras sensaciones nos parecen cualidades de los objetos que nos rodean; ellas las representan; por consiguiente, son ideas”.[[131]](#footnote-129)\*

Ahora bien, yo pido al lector que observe que el P. Condillac en este pasaje concede el poder de cambiar las sensaciones en ideas, es decir de hacer que las sensaciones representen algo fuera de sí, al mismo sentido al que antes había atribuido la potencia de juzgar los objetos externos (**70-71**).

Se puede decir que toda la teoría de las sensaciones está dirigida a demostrar solo esto: que “sólo el tacto juzga sobre los objetos externos por sí mismo y enseña a los otros sentidos a juzgar de los mismos”. Ahora, el tacto es también aquél cuyas sensaciones son al mismo tiempo ideas, y que transforma las sensaciones de los otros sentidos en ideas.

Las sensaciones entonces, según Condillac, se transforman en ideas mediante un juicio. Él enseña en el mismo pasaje citado que el tacto no tiene el poder de transformar las sensaciones en ideas sino porque tiene el poder de juzgar sobre los objetos externos. El tacto entonces transforma las sensaciones en ideas mediante el juicio con el que juzga por medio de ellas que existen objetos fuera de nosotros.

**88.** El hecho es que anteriormente he demostrado que es absurdo atribuir al tacto la facultad de juzgar, al menos tan absurdo como dar además al oído, además de la facultad de ver los colores, la de oír los sonidos. También demostré que basta un poco de atención para reconocer que el acto de juzgar es totalmente interno, del solo espíritu,[[132]](#footnote-130) sin que necesite ninguna impresión externa actual sobre los órganos, mientras que la acción del tacto nace mediante la modificación actual de los órganos externos y corpóreos. Pero no quiero por ahora fijarme en esta distinción, y razono de la siguiente manera, sólo teniendo en cuenta los principios de Condillac:

**89.** Vos decís que el acto de juzgar consiste en comparar dos ideas entre sí y en encontrar las diferencias.

En otro lugar explicáis qué entendéis bajo el término *idea* y enseñáis que las ideas son de tal manera que el hombre no puede tenerlas sin un juicio. De ahí concluís que sólo el sentido del acto logra transformar las sensaciones en ideas, porque sólo él tiene la habilidad de juzgar las sensaciones por sí mismo.

Ahora bien, la dificultad está justamente aquí: se os pregunta cómo se pueden poner de acuerdo estas proposiciones: 1° el juicio se hace mediante la comparación de las ideas; 2° las ideas se hacen mediante un juicio. ¿Cuál es entonces lo primero que se forma en nuestro espíritu: el juicio o la idea?

Si toda idea tiene necesidad de un juicio para ser formada, parece que el juicio precede la formación de las ideas, pero si el juicio no nace sino de la comparación de las ideas, parece que deben existir las ideas antes de que podamos formar los juicios.[[133]](#footnote-131)

**Artículo 10**

**Toda aprehensión representativa es universal.**

**De ahí que la dificultad se muestra cada vez más en Condillac y queda sin resolver**

**90.** Ésta es precisamente la dificultad que expuse anteriormente y que se trata de resolver; aparece aquí en toda su generalidad.

Ya no se presenta para una clase particular de ideas, es decir para las ideas comunes o universales, sino para todas las ideas sin distinción alguna. No dice: “Para hacer un juicio se requiere un abstracto y para hacer un abstracto se requiere un juicio; ¿cuál será primero entonces: el abstracto o el juicio?” Sino que dice: “Para hacer un juicio se requieren ideas que deben ser confrontadas entre sí; pero para hacer las ideas se requiere un juicio. ¿Qué será entonces anterior en el espíritu humano: el juicio o la idea?”

Esta pregunta, transformada en problema filosófico, se puede expresar así: “Asignar a las ideas y a los juicios un origen tal, que unas no presupongan recíprocamente la existencia de las otras y por lo tanto que no ocurra el absurdo de que el efecto se haga causa de su causa”. En verdad, así ocurriría si todas las ideas fueran efecto de los juicios, y todos los juicios efecto de las ideas.

**91.** Antes de pasar a ver si algún otro filósofo consiguió escapar de la dificultad y resolver el problema, será útil que me detenga todavía un poco sobre la teoría condillaquiana.

El concepto que Condillac nos da de la idea es el de una percepción representativa de alguna otra cosa distinta de sí, y parece evidente que se requiere un juicio para reconocer que una percepción tiene una relación con otra cosa distinta de sí, de manera de ser capaz de representarla.[[134]](#footnote-132)

Una modificación simple del alma, como un dolor, un placer, es ciertamente sentida sin necesidad de ningún juicio, pero para reconocer que una modificación representa alguna otra cosa, el alma debe hacer un juicio sobre la misma. Es por eso que Condillac atribuyó al tacto la formación de las ideas, porque otorga a este sentido, como decíamos, la facultad de juzgar que las sensaciones, tanto las suyas propias como las de los otros sentidos, son representativas de agentes exteriores.

La diferencia entre nosotros no quiero que consista por ahora más que en que yo afirmo, contra él, que el *tacto* y el *juicio* son dos potencias distintas. La primera consiste en la impresión de los agentes externos sentida por el alma, mientras que la segunda es propia del espíritu y es independiente de la modificación actual de los órganos corpóreos. Yo no concedo el juzgar al tacto, sino sólo la propiedad de suministrar al espíritu la ocasión y la manera del juzgar.

**92.** No obstante, esta diferencia entre Condillac y yo no influye en la objeción que le hago. Sea que el juzgar se identifique con el tacto, como él quiere, o que sea una potencia separada, como quiero yo, estamos igualmente de acuerdo en que para formar las ideas se requiere un juicio.

Ahora bien, aquí aparecerá cada vez más clara esa verdad a que me referí al exponer la dificultad, a saber que no hay idea, por más particular que sea, que no contenga en sí un elemento universal o común (**43**), ya que siempre podemos separar en las ideas, incluso aplicadas a las cosas particulares, lo común de lo propio y por eso podemos encontrar en ellas lo común, algo que no podríamos hacer si no estuviera en ellas. Veamos cómo resulta esta verdad a partir de la misma doctrina de Condillac.

Tener una idea condillaquiana, es decir una concepción representativa,[[135]](#footnote-133) es lo mismo que tener un modelo al cual reportar los objetos que ella nos representa y expresa.

Un retrato es representativo de quien el pintor ha pintado. Pero con esta imagen, con este retrato, la persona pintada no tiene, como ya dijimos, más que una relación de semejanza, pero no la naturaleza ni la substancia en común. De ahí que al mismo retrato se pueden asemejar otras personas distintas de la que el pintor retrató, porque ésta no tiene una relación tan exclusiva con la efigie pintada que pueda absorber para sí sola, por así decir, toda la semejanza e impedir que haya otras personas que se asemejen más o menos a ese retrato. De la misma manera, una percepción, en el momento en que se ha vuelto representativa de otra cosa distinta de sí, se vuelve al mismo tiempo *universal* en el sentido de que, además de representar esa cosa de la que fue extraída, como el retrato de una persona peculiar, puede igualmente representar y expresar todas las cosas semejantes a ella, porque representar una cosa, al no ser sino una relación de semejanza, no excluye, sino que más bien comprende otras relaciones de ese tipo con las infinitas cosas que son o pueden ser semejantes a ella. La relación de semejanza entre dos cosas no las compenetra entre sí, no hace que tengan la misma naturaleza, no las esposa, por así decir, con un vínculo indisoluble, sino que más bien las deja libres para asemejarse a todas las cosas posibles a las que se parecen: una semejanza no impide ni perturba la otra, sino que la implica y la supone. Por eso, desde el momento en que Condillac afirma que todas las ideas son percepciones representativas, debe afirmarse también que hay en todas un elemento universal, el único que puede hacerlas representativas, un elemento común, ya que varias cosas no son semejantes si no porque tienen algo en común. Y esta *esencia común*, tomada a parte, es la que se puede considerar como el tipo de todas, ya que refiere todas a sí misma. Por lo tanto, el tipo es siempre universal, y donde se lo quiera particularizar, refiriéndolo a una sola cosa, por ejemplo a aquella de la que fue obtenido, no es sino una particularización arbitraria y positiva, no ya una particularización natural y necesaria.

Si Condillac hubiese hecho esta observación, no habría hablado, en un lugar, de las ideas, y en otro, muy alejado, de las ideas universales. No habría hablado de aquéllas sin mostrar la universalidad que todas contienen, y en otro lugar habría podido hablar de las distintas maneras de universalidad.

Pero para que no queden dudas sobre la verdad que acabamos de demostrar y que resulta de gran importancia, es decir que toda percepción, desde el momento en que se vuelve representativa, es universal, oigamos de nuevo a Condillac donde explica el modo en que una idea particular puede devenir universal: “No tenemos ninguna idea general que no haya sido particular. Un primer objeto que tenemos ocasión de distinguir es un modelo al cual relacionamos todo lo que se le parece, y esta idea, que no ha sido, en un principio, más que singular, viene a ser tanto más general cuanto menos formado esté nuestro discernimiento”.[[136]](#footnote-134)

**93.** Por lo tanto, que una idea sea general y universal quiere decir que es modelo de muchos objetos (propiamente de muchos individuos reales), y ser modelo de muchos objetos equivale a decir que tiene la propiedad de representarlos. Pero toda idea es una percepción que tiene la facultad representativa, es un modelo. Entonces, toda idea tiene en sí un elemento universal. Ahora bien, lo que impidió a Condillac conocer esta verdad es en mi opinión que confundió la aptitud de una idea para representar infinitos individuos reales con el uso que nosotros hacemos de ella, es decir con el acto con que explícitamente reconocemos en la idea esa aptitud.

Si tenemos en casa el retrato de nuestro antepasado, todos los que son de la casa no piensan probablemente más que en la relación particular que tiene con la venerable persona de la que fue tomado, y que mantiene viva aún a nuestros ojos y presente en medio de nosotros; y esta relación particular da a ese retrato una determinación precisa y fija su significación a ese antiguo de nuestra familia.

Pero queda por ver si esta determinación resulta de la naturaleza propia del cuadro, y de una relación exclusiva que tendría con la persona pintada, o si depende de la disposición accidental de los que contemplan ese cuadro no ya en sus solas relaciones naturales, sino en una relación, por así decir, convenida, por la cual se sabe y se recuerda que fue pintado para demostrar la semblanza deseada de él sólo y de ningún otro. Ahora bien, es evidente que las cosas ocurren de esta segunda manera y no en la primera. Más aún, si bien razones accidentales dirijan la atención de los de la familia a pensar siempre en la relación de semejanza particular que tiene el cuadro con el anciano de la casa, sin embargo esto no hace que la imagen cambie su naturaleza ni quita que se asemeje verdaderamente y represente a todos los que se asemeja y a los que representa, así como también al infinito número de los que se pueden imaginar con los mismos rasgos. Ahora, de la misma manera, desde el momento en que una percepción nuestra es representativa, tiene una relación necesaria y universal con todo lo que puede representar y esto es independiente del uso que hacemos de ella y de la atención que ponemos en los distintos individuos que expresa y representa. Podrá ser que la consideramos como representativa de un individuo solo, o incluso de dos, o de tres, pero esto no hace que no sea apta por naturaleza de representar infinitos otros, aunque no pensamos en ellos. Y como estos individuos que representa pueden multiplicarse siempre cada vez más con la imaginación, es también imposible que los recorramos uno por uno y la apliquemos a todos. Por lo tanto, cuando tenemos una concepción representativa, entonces nos queda la tarea de aplicarla a los individuos, y esto se vuelve casi un arte que aprendemos paso a paso, como un estudio que hacemos sobre el uso de esa concepción nuestra. Pero que estemos avanzados o retrasados en ese estudio o arte, no quita ni cambia la naturaleza de la concepción, sino que permanece siempre como es, capaz de representar infinitos individuos, aunque no pongamos nuestra atención en ella. Incluso pretendemos creer que esa concepción representa un único individuo, como suelen creer los de casa que el retrato del antepasado representa sólo al antepasado. No por eso deja ese retrato de asemejarse a quienes se parece. Del mismo modo, nuestra concepción representativa representa verdaderamente todo lo que representa y nosotros la pensamos como es, y por eso dotada además de su propiedad representativa.

Entonces, cuando Condillac quiere que su estatua, luego de haber obtenido la idea del naranjo, vea necesariamente no un solo naranjo, o varios naranjos semejantes uno después del otro, sino dos o más al mismo tiempo, para poder, refiriéndolos a la idea que tiene en sí, reconocer esta idea como modelo o tipo de todos los otros naranjos,[[137]](#footnote-135) no logra demostrar de esa manera, como él cree, cómo la idea pasa a ser modelo, es decir universal. Sólo demuestra la manera en que comenzamos a usarla como modelo de muchos naranjos. Ella es ya modelo por sí misma, y que nosotros comencemos a usarla supone justamente que lo sea en sí misma. Si referimos los distintos naranjos que vemos contemporáneamente a la idea del naranjo que está en nosotros, no alteramos con ella su naturaleza. No hacemos más que aplicarla como un tipo universal, y si podemos aplicarla como un tipo universal, entonces lo es por sí misma y así está en nuestra mente desde el momento en que se metió en ella, y no podría prestarse a tal uso si no lo fuera ya. Si otra persona considera el retrato de que hablamos bajo su relación universal con todas las personas que se le parecen y que se pueden parecer a ella, ¿acaso creará una relación nueva entre el retrato y esas personas, o más bien la descubre como ya existente en ellos previamente? Del mismo modo, cuando referimos muchos naranjos al tipo que tenemos del naranjo, no mutamos la naturaleza de este tipo; él ya era capaz de representar todos los naranjos incluso si no hubiésemos dirijido nuestra atención exclusivamente sobre esta aptitud o propiedad suya, sino que hubiéramos en cambio pensado que no representa más que uno solo. Condillac cree explicarnos el modo en que nuestras ideas devienen modelos de muchos individuos cuando no hace más que indicarnos el camino por el que venimos usando sucesivamente de ellas como de modelos y reconocemos en ellas la cualidad ya preexistente por la que son tales, que consiste en el ser representativas de innumerables individuos, es decir, lo que es lo mismo, de hacernos conocer cualidades que son o pueden ser comunes a innumerables individuos. De modo que, suponiendo que hemos obtenido ya esas concepciones, supongamos con ello que hemos obtenido las ideas universales y comunes. Por eso éstas se han introducido en nuestra mente de manera furtiva y oculta, han escapado a la vigilancia de nuestro filósofo, que no observó cómo entran en la estatua, sino que las encontró ya en ella y una vez encontradas, ya no quedó nada difícil en sus investigaciones, porque lo difícil se escapó de su vista: lo supuso gratuitamente explicado sin darse cuenta.

**DA QUI O8 07 2022**

**94**. Es por lo tanto distinto tener una idea y conocer el uso que se puede hacer de ella. Nuesta mente, que procede siempre por grados, no llega, es verdad, a conocimiento todos los usos de las ideas si no mediante muchas reflexiones y un análisis fino de las mismas. Mediante ésta descubre nuevas relaciones que tienen las ideas entre sí y con las cosas exteriores, y como consecuencia de estos aspectos, encuentra nuevos usos de ellas. Pero no es ya por esto que no posee plenamente la idea sobre la que hace todas estas operaciones; si no la poseyese, no podría hacerlas ni podría descubrir las relaciones y usos de los que hablamos. Es una condición de la mente humana, que con un acto recibe la idea de las cosas y con otro conoce los usos de la misma. Ahora bien, el uso que hace nuestra mente de sus ideas es principalmente que le sirvan de modelo, como dice Condillac: la idea del naranjo le sirve de modelo con el que juzga todos los naranjos. Cuando nuestra mente tiene presentes muchos naranjos y es llevada a juzgarlos todos con la misma idea, usándola como su común tipo y modelo, no obtiene con ello una idea de otra clase, como parece pretender Condillac, a saber una idea universal. Se debe decir en cambio que su idea era universal por naturaleza, es decir era capaz de servir de modelo o tipo común a todos los naranjos, y sólo con que la mente vea varios juntos es movida a usar este tipo para juzgarlos.

Artículo 11

Continuación

95. Esta doctrina es tan verdadera que el mismo Condillac, a pesar suyo, muestra a veces de entreverla, así como allí donde habla de juicios.

No nos da allí otro concepto del juicio que el de una operación por la que el hombre refiere el objeto o la sensación actual, a la que juzga, al modelo o tipo de la misma que tiene previamente en la memoria.

Distingue dos atenciones, como hemos visto: una que es propia de la memoria, la otra, propia de los sentidos. La primera es activa, la otra, pasiva. Mediante estas dos atenciones cree explicar el juicio, es decir mediante la atención por la que tenemos la reminiscencia de la cosas vistas otra vez, que se conservan en la memoria, y la aención por la que percibimos actualmente un individuo real con nuestros sentidos. Comparar lo real que sentimos actualmente con el que hemos sentidos otras veces, cuya imagen se conserva en la memoria, es lo que nos suministra un juicio. Ahora bien, esto no es otra cosa que referir lo real actualmente sentido al tipo o modelo que hemos recibido previamente en la memoria. Óigase al mismo autor: “Si después de haber aspirado en diversas ocasiones el perfume de una rosa y de un clavel, la estatua huele una vez más una rosa, la atención pasiva, que se cumple merced al olfato, se concentra por entero en el olor actual de rosa, y la atención activa, que se cumple merced a la memoria, se concentra alternativamente en los recuerdos que le quedan de los olores de la rosa y el clavel. Ahora bien, las maneras de ser solo puede compartir la capacidad de sentir cuando comparan,[[138]](#footnote-136) pues comparar no es otra cosa que concentrar al mismo tiempo la atención en dos ideas. Puesto que hay comparación hay juicio. (…) un juicio no es más que la percepción de una relación entre dos ideas que se comparan”.[[139]](#footnote-137) Cuando se compara una cosa con otra para hacer un juicio sobre ella, entonces aquélla a la que se refiere la otra para ser juzgada, se mira como modelo y con el juicio no se busca sino conocer si la cosa que se juzga tiene semejanza con ese modelo o no. Ésta es en verdad la naturaleza de todos los juicios. Según Condillac el modelo es la idea que se tiene en la memoria, y la cosa que se juzga es lo que el sentido percibe actualmente.

96. Pero si la idea que tengo en la memoria, y con la que confronto las cosas que me caen en los sentidos para juzgarlas, cumple en estos juicios el papel de modelo, ella es general en el mismo sentido que Condillac atribuye a esta palabra, ya que, como hemos visto, la generalidad de la idea, según él, consiste en servir de modelo a un gran número de individuos. Pregunto entonces a Condillac cómo es que habla en su obra de juicios mucho antes que de la universalidad de las ideas; puesto que habla de las ideas universales en la cuarta parte del *Tratado de las sensaciones*, mientras trata de los juicios en la segunda.[[140]](#footnote-138) Si para formar el juicio se requieren ideas universales, como la misma teoría de Condillac lleva a afirmar, es imposible explicar la naturaleza de los juicios sin haber explicado primero la de las ideas universales. Pero habló de las ideas universales luego de los juicios, porque se dio cuenta de que tal tipo de ideas no se podía formar en su sistema sino mediante juicios.

“La idea particular de un caballo y la de un pájaro también se convierten en generales cuando las circunstancias hacen comparar varios caballos y varios pájaros; y lo mismo ocurre con todos los objetos sensibles”.[[141]](#footnote-139)

Ahora bien, reténgase que en el sistema de Condillac no hay comparación sin juicio. Por lo tanto, si para transformar una idea de particular en universal es necesaria la comparación, ciertamente hace falta el juicio. Pero todo juicio, viceversa, tiene necesidad de una idea para formarse. Por lo tanto, la formación de los juicios presupone la formación de las ideas generales (o simplemente de las ideas porque todas tienen en sí algo universal): y viceversa, la formación de las ideas generales presupone los juicios, según el autor que examinamos. La teoría condillaquiana por consiguiente no responde a esta dificultad y la pasa por alto sin verla. Su autor discurre sobre las ideas, los juicios y las ideas generales en tres lugares distintos, como si fueran argumentos independientes entre sí y no tuviesen esa relación tan estrecha que hace imposible hablar de uno sin conocer bien el otro. Y finalmente, luego de haber explicado con holgura las ideas generales, se felicita de haberlo logrado sin ninguna dificultad, diciendo: “Se deduce de esto cuán fácil le es formarse ideas generales”.[[142]](#footnote-140)

Artículo 12

Conclusión sobre el defecto intrínseco del sistema condillaquiano

97. Hasta aquí hemos dirigido nuestro razonamiento a Condillac empleando esa clase de argumentos que se suelen llamar *ad hominem*. Por otra parte, la justicia exige que esta última observación que hice contra Condillac no sea presentada bajo un aspecto más grave de lo que merece. Yo mismo he dicho algo que disminuye el error de Condillac de la siguiente manera.

Allí donde explica la formación de las ideas universales Condillac pone dos especies de ideas: unas, *particulares*, otras, *generales*. Las primeras pasan a ser generales mediante el uso que nuestro espíritu hace de ellas como modelos, cuando compara con ellas los individuos que se le van presentando, y mediante esa comparación los juzga. Ahora, yo observé que no es en ese punto que las ideas devienen universales, sino que tienen en sí un elemento universal desde el momento en que comienzan a ser ideas, y esto según la definición del mismo Condillac. Porque llama idea una sensación representativa de alguna cosa, como las que se conservan en la memoria, y llama generales las ideas que sirven de modelo. Pero ser una idea representativa es lo mismo que ser modelo. Por eso, según el mismo Condillac, en el ser idea está comprendido que tenga en sí el carácter universal. Es por esta observación que el error de Condillac sobre la formación de las ideas generales consiste antes que nada en la mala aplicación de esta palabras: “formación de ideas generales”, en lugar de las cuales habría debido decir: “reconocimiento y uso que hace nuesta alma de la universalidad inherente a todas las ideas”.

Por lo tanto, si el seguidor de Condillac reconoce esta inexactitud al hablar, me quita el derecho de hacerle la argumentación que le hacía, a saber la siguiente: “Vos tenéis necesidad de un juicio para formar las ideas universales; tenéis necesidad de ideas universales para formar un juicio. Éste es un círculo vicioso, en el que por la naturaleza de vuestro sistema dáis vuelta sin encontrar jamás una salida”. Me responderá: “Reconozco que es inexacto decir que formamos ideas universales sólo cuando las reconocemos y las usamos como modelos: ya antes eran universales, desde el momento en que eran ideas; y los juicios que hacemos con ellas no las vuelven universales, sólo nos las hacen reconocer como tales. Son por lo tanto universales independientemente de estos juicios, y por eso no es necesario que antes de ellas hagamos los juicios de que hablamos”.

98. Pero si los seguidores de Condillac, al rectificar el modo de hablar pueden evitar la fuerza de nuestro último argumento, totalmente relativo al hombre con quien disputábamos y fundado sobre la manera inexacta que tiene de hablar, queda sin embargo entera y de una pieza la dificultad de la manera en que la hemos expuesto anteriormente, al extraerla de las entrañas del sistema condillaquiano. Ya que ni se puede formar una idea sin que se mezcle en esa operación un juicio,[[143]](#footnote-141) ni se puede formar un juicio sin que se hayan formado ya las ideas. Lo que deja la cuestión en una perfecta ambigüedad, es más, o declara falso el sistema de Condillac o inexplicable tanto la formación de los juicios como de las ideas.

Capítulo 3

Artículo 1

Origen de la escuela escocesa

99. He creído tener que entretenerme un poco con el sistema de Condillac, ya que conserva en Italia un cierto favor, aunque ciertamente no puede decirse que sea el que más se conforma a la manera de pensar de esta nación, que se ha conservado, a diferencia de las otras, exenta de un espíritu sistemático y exagerado.[[144]](#footnote-142)

100. La filosofía condillaquiana no es otra cosa, si queremos definirla, que el lockismo naturalizado en Francia. Las ligeras modificaciones que el lockismo pudo haber sufrido en Francia luego de Condillac, ese rejunte de materias heterogéneas que confunde y tergiversa las investigaciones sobre las operaciones del alma, envolviéndolas de medicina, anatomía y química, no merece en absoluto que nos ocupemos de ellas, ya que no ofrecen ninguna nueva explicación del origen de las ideas.

101. En Inglaterra, la filosofía lockeana fue tratada por espíritus mucho más agudos que en Francia, como fueron Berkeley y Hume, que la impulsaron con un coraje impertérrito a sus últimas consecuencias, es decir al idealismo y al escepticismo, conmovieron los fundamentos de todas las ciencias y propusieron a la naturaleza humana contentarse con dudar de la propia existencia.

102. Sólo cuando se vio que el sistema de la sensación llegaba a consecuencias tan imprevistas y abría ante el hombre el abismo de la nada, que se engullía primero el mundo material y luego también el espiritual junto con el mismo hombre, alguno se sintió sacudido y comenzó a dudar si ese sistema, admitido tan fácilmente y recibido con el favor popular, acaso no contenía algún error íntimo en sus entrañas, que había escapado al ojo de todos por precipitación, al admitir como evidentes sus principios no probados. Y entonces pareció bien retroceder, llamar a riguroso examen todas las premisas, sometiendo a una prueba sutil y minuciosa aquellas que sin ser necesariamente evidentes parecían sin embargo verdaderas a primera vista, ya que en alguna de ellas podía ocultarse más fácilmente ese error funesto que llevaba luego irremediablemente a tan terribles resultados. Era en definitiva la naturaleza humana que protestaba contra la filosofía y que, llevada hasta el borde del abismo por una guía falaz, retrocedía horrorizada no por otra razón sino porque le resultaba esencialmente imposible ir hacia adelante.

Entonces, cuando la fuerza de la naturaleza y las sugerencias del sentido común advirtieron a los hombres que esa filosofía no podía ser verdadera porque no podía ser humana,[[145]](#footnote-143) surgió en Escocia una nueva escuela que, tomando como guía el *sentido común*, se proponía no desviar de él y no usar la razón individual sino para explicar las doctrinas que él admitía.

103. Estos nuevos filósofos vieron que era imposible atacar las consecuencias que Berkeley y Hume extraían de los principios lockeanos, ya que eran deducidas con un razonamiento serrado y sólido. No quedaba otra solución que ascender hasta las pimeras proposiciones de la doctrina e investigar en ellas el origen oculto del error. Como tenían que vérselas con adversarios sutiles, y constreñidos a proceder con severidad en sus razonamientos, no debe asombrar que los reformadores escoces mostraran ocuparse tan poco de la doctrina de Condillac, que todavía era popular.

Reid tal vez no cita jamás a este autor. Dugald Stewart[[146]](#footnote-144)\* habla de él generalmente con desprecio, llamándolo un comentador de Locke que no llegó a entender a su maestro.[[147]](#footnote-145) Entre otras cosas, así describe su estilo filosófico: “La claridad y la simplicidad del estilo de Condillac acrecientan aún más la ilusión, y al conducir con gran facilidad al lector a través de los más oscuros laberintos de la metafísica, lo engaña con el agradable sent de su fuerza intelectual. A esto se debe atribuir la gran popularidad de su obra. Al leerla, se hace uno se fatiga tan poco como al leer una historia o una novela, y sólo después de haber cerrado el libro, cuando se busca dar razón a sí mismo según la propia manera de pensar sobre lo que se ha extraído de él, se experimenta la mortificación de ver desvanecerse toda la ciencia que se creía haber obtenido”.[[148]](#footnote-146)

Artículo 2

Sistema de Reid sobre la distinción de las facultades

104. La dificultad que proponemos sobre el origen de las ideas no se presentó en el espíritu de Reid con la misma generalidad con la que yo intenté exponerla. Nunca tuvo la ocasión de considerarla bajo un aspecto tan amplio, y es tal vez por eso que no tenemos sobre este tema lo que podríamos esperar de la solidez del ingenio de este filósofo.

Sin embargo, la vio parcialmente y se las ingenió para resolverla en esa parte en que la veía, ya que no se puede responder a los razonamientos de los idealistas y de los escépticos que él se propone combatir sin entrar al menos en parte en esa dificultad.

105. Y para que veamos en qué punto la encontró el filósofo escocés, veamos primero las opiniones que se propuso impugnar.

Como habíamos dicho, Condillac, engañado por el doble sentido que daba a la palabra *sensación*, sostuvo que el objeto del sentido[[149]](#footnote-147) y el de la memoria son esencialmente una misma cosa, es decir el primero es una sensación presente, el segundo también una sensación, pero pasada. De tal manera ha creído poder reducir esas dos facultades a una sola, es decir a la facultad de sentir. Y con un razonamiento semejante va conduciendo al solo sentir todas las facultades del espíritu humano, ya todas, según él, tienen objetos que no difieren esencialmente entre sí, ya que son siempre, como él se expresa, la *sensación transformada*.

Locke sabía que el objeto de la memoria era esencialmente distinto del objeto del sentido; había establecido una distinción específica entre la potencia de sentir y la del acordarse. Afirmaba que el objeto inmediato de la memoria no era la sensación, por ejemplo, de la rosa olida ayer, sino una idea, un modelo, un fantasma, algo en definitiva que había quedado de esa sensación en nuestro espíritu.

Berkeley y Huma, que perfeccionaron en Inglaterra el sistema lockeano, como hizo Condillac en Francia, se esforzaron también en reducir, del mismo modo que el filósofo francés, los dos objetos del sentido y de la memoria a uno solo, y creyeron lograrlo, suponiendo que los objetos de la sensaciones y de la memoria no diferían sino en el grado de su vivacidad.

106. Algo singular es que Reid, quien aplicó también la agudeza de su bello ingenio a rebatir el idealismo y el escepticismo de estos dos filósofos, se sumó al partido de quienes rechazan la distinción que hacía Locke entre el objeto del sentido y de la idea.[[150]](#footnote-148)

“Mientras tanto, dice, ruego que penséis con el vulgo que cuando recuerdo el olor de la flor, esa misma sensación que tuve ayer, y que ya no tiene existencia, es el objeto inmediato de mi memoria; y cuando imagino el olor presente, la propia sensación, y no una idea de ella, es el objeto de mi imaginación”.[[151]](#footnote-149)

107. Estoy a punto de decir que será difícil entender cómo la mente humana pueda pensar actualmente una cosa que no le está presente de ninguna, es decir no por una idea, ya que Reid excluye toda idea, tipo o signo de la misma, ni por la cosa misma, ya que se supone que el objeto no está presente. Yo no creo tampoco que el hombre vulgar piense en ello como Reid, sino que me parece que cualquier hombre del vulgo que se acuerda de una cosa vista o sentida, cree tener presente a su espíritu la cosa vista o sentida pero la reconoce como tal únicamente porque tiene de ella la idea y el vestigio en el sentimiento.[[152]](#footnote-150)

108. Sin embargo, Reid no reduce las facultades del hombre a una sola, si bien reduce a uno solo los objetos de las mismas; en esto su sistema se distingue totalmente del condillaquiano. “Pero, sigue diciendo luego de las palabras que citamos antes, aunque los objetos de mi sensación, memoria e imaginación, sean en este caso un mismo objeto, estos actos u operaciones de la mente son tan diferentes y tan fácilmente distinguibles como el olor, el gusto y el sonido. Soy consciente de una diferencia de clase entre la sensación y la memoria, y entre estas dos y la imaginación”.[[153]](#footnote-151) Y en otra parte: “si un hombre sostuviera que un círculo, un cuadrado y un triángulo se diferenciasen tan sólo en su magnitud, y no en su figura, pienso que lo tendría tan difícil para encontrar a alguien que le creyese como para encontrar a alguien que se lo discutiese; y sin embargo no me parece menos chocante para el sentido común sostener que la sensación, la memoria y la imaginación tan sólo difieren en grado, y no en categoría”.[[154]](#footnote-152)

Artículo 3

De qué manera Reid sintió la dificultad antedicha

109. Pero para volver a nuestra dificultad, tenemos que decir qué entiende el doctor Reid por estas palabras: sensación, memoria e imaginación.

“Una sensación, dice, por ejemplo, un olor, puede presentarse a la mente de tres maneras:[[155]](#footnote-153) se puede oler, se puede recordar y se puede imaginar o pensar.[[156]](#footnote-154) En el primer caso, va necesariamente acompañado de la creencia en su existencia presente; en el segundo, va necesariamente acompañado de la creencia en su existencia pasada; y en el último, no le acompaña creencia alguna, sino que es lo que los lógicos denominan una *aprehensión simple*”.[[157]](#footnote-155)

110. Como no daña en absoluto la exactitud del razonamiento emplear palabras en un sentido antes que en otro, cuando se hace previamente una advertencia definiéndolas y luego no se las toma sino en el significado que se les ha atribuido, no examinaré si el sentido dado por el doctor Reid a las tres palabras inglesas, traducidas por *sensación, memoria, imaginación*, sea el mismo que se les atribuye en el hablar común. En su lugar, pido al lector que retenga bien las diferencias de los conceptos a que él se refiere mediante estas voces.

Y en primer lugar reténgase la diferencia entre las dos primeras y la tercera. Con las dos primeras, *sensación* y *memoria*, no sólo quiere significar la percepción de un ente, sino que agrega además la persuasión de la existencia real del ente, ya sea la existencia presente unida a la sensación, ya sea la existencia pasada unida a la memoria. Por el contrario, por *imaginación* entiende la facultad de sólo percibir el ente, sin que a dicha percepción se añada ninguna persuasión de su existencia presente o pasada; lo que las escuelas llamaban, y me parece que con mayor propiedad, *simple aprehensión*.

111. Se trata ahora de saber si la *simple aprehensión del ente*, o sea el acto de la imaginación, tomada en el sentido de Reid, preceda a la sensación y a la memoria, como parece que sostienen Locke y Hume, o si éstas preceden a la *simple aprehensión*, como quiere Reid.

Es justamente al exponer la lucha que entablan Reid, por una parte, y Locke y Hume, por la otra, que la dificultad que propongo recibe gran luz; dificultad que es siempre la misma, pero que aparece bajo aspectos diversos, según los lados desde los que los ingenios de los filósofos se la encontraron. Veamos si alguna de estas dos partes consigue desenredar la madeja y encontrar el hilo con el que salir del laberinto.

112. El sistema de los adversarios del doctor Reid, es decir el *sistema de las ideas*, como él lo llama, es así descrito por él: “nos enseña que la primera operación de la mente acerca de sus ideas es aprehensión simple; es decir, la concepción desnuda de algo, sin creencia alguna sobre ello; y que después de haber obtenido estas aprehensiones simples, por medio de la comparación entre ellas, percibimos coincidencias o diferencias; y que esta percepción de acuerdo o desacuerdo entre ideas es lo que llamamos creencia, juicio o conocimiento”.[[158]](#footnote-156)

Se puede decir que ésta es la última expresión del sistema lockeano y de sus seguidores tanto en Francia como en Inglaterra.

Analizando el sistema de Condillac, hice ver cómo toda su esencia consiste sólo en fabricar antes las ideas y luego mediante la confrontación de las mismas componer los juicios. Pero fue justamente en esto que advertí y descubrí la dificultad que contiene en sí mismo, dificultad que no hay manera de superar. Porque el mismo Condillac nos suministra los argumentos que nos llevaron a necesariamente a concluir que no se puede formar ninguna idea si no mediante un juicio interno, y por eso no se pueden tratar las ideas separadamente de los juicios, sino que se debe admitir un juicio con el cual formarlas. Ahora, como un juicio no se ha sino mediante una idea, queda la deuda de dar razón de cómo es posible un juicio anterior a las ideas, en la hipótesis lockeana y condillaquiana de que son todas facticias (**86-98**).

Ésta fue justamente la dificultad que vio y advirtió el doctor Reid, aunque más parcialmente; de allí que supo refutar muy bien los sistemas adversarios, pero no dar, me parece a mí, un sistema él mismo que satisficiese la dificultad.

Artículo 4

La dificultad de Reid contra el sistema lockeano fue presentada por el mismo Locke

113. Si los escritores escuchasen atentamente la voz de la propia conciencia, evitarían probablemente muchas censuras del públicos, ya que rara vez ocurre que la crítica pública hiera y castigue en los libros algún verdadero defecto sin que los autores mismos no hayan tenido ya un temor secreto, una sospecha, que no se atrevieron, mal aconsejados, a abrir y manifestar enteramente a sí mismos.

114. Locke tuvo un presentimiento, en mi opinión, de la oposición que debía encontrar su sistema, de la dificultad que Reid le objetó más tarde. Ya hemos visto su incierto discurso sobre la idea de substancia; se muestra igualmente incómodo cuando, al definir el *conocimiento*, niega este nombre a todo lo que en la mente humana está desprovisto de juicio;[[159]](#footnote-157) de modo que él mismo establece así que nada se conoce sino mediante el juicio.

No deseo en verdad iniciar una cuestión de palabras; pero me parece poder decir con confianza que o bien Locke no es coherente consigo mismo, o bien atribuye a la palabra *idea* un sentido distinto del que le atribuye el común de los hombres. El común de los hombres dice igualmente *tener idea de una cosa* y *tener conocimiento de una cosa*, y nadie puede entender cómo se puede tener *idea* de una cosa sin tener algún *conocimiento* de ella. Por lo tanto, si es contradictorio decir, en el significado común de las palabras: “yo tengo idea de una cosa, pero no la conozco de ninguna manera”, hay que conceder como sentencia generalmente admitida por los hombres que en la idea de una cosa está siempre comprendido algún conocimiento de la misma. De donde parece poder inferirse que si Locke llegó a conocer que no podemos tener ningún conocimiento sin un juicio, entrevió también que no podemos sin un juicio tener ninguna idea. Pero que sin embargo, al no encontrar la manera de explicar la formación de las primeras ideas, ya que antes de ellas no era posible [pronunciar] un juicio, que supone alguna idea previa, para evitar esta dificultad inoportuna recurrió a la distinción imaginaria enter *conocimiento* e *idea*, y al absurdo de suponer ideas que no contienen en sí ningún conocimiento, por la necesidad que tenía de que no exigieran ningún juicio.

Fue entonces amor al sistema, según me parece, lo que lo condujo a ello, ya que no habría podido evitar esa sutileza, repugnante con el sentido común y con su mismo buen sentido, por otra parte recto y carente de frivolidades, sin tener que abandonar del todo su sistema, que consiste en la sentencia: “no hay nada innato en la mente humana, sino que todo lo que hay en ella se obtiene mediante la sensación y por la reflexión”.

Artículo 5

Objeción de Reid al lockismo

115. Reid se dio cuenta entonces de que el sistema lockeano era defectuoso, y si bien no comprendió claramente en qué consistía el defecto, sin embargo le presentó una fuerte oposición.

Presentó todo el problema del origen de las ideas bajo esta expresión: “¿la simple aprehensión de las cosas precede el juicio de su existencia, como quieren los lockeanos, o el juicio precede la simple aprehensión?”

Negó a Locke y a sus seguidores que la simple aprehensión precede la operación del juicio.

“Todos reconocen, dice, que la sensación debe preceder a la memoria y a la imaginación;[[160]](#footnote-158) y, por tanto, se sigue necesariamente que la aprehensión, acompañada de la creencia y el conocimiento, ha de preceder a la aprehensión simple[, al menos en las cuestiones que de momento nos conciernen.] De modo que aquí, en lugar de decir que la creencia o el conocimiento se obtienen al juntar y comparar las aprehensiones simples, deberíamos decir más bien que la aprehensión simple se obtiene resolviendo y analizando un juicio natural y original”.[[161]](#footnote-159)

Artículo 6

Reid hace que el juicio preceda a las ideas

116. Es cierto que en estas palabras se contiene un relámpago de luz. El doctor Reid ve que no se puede suponer, como hacen sus adversarios, que hay en el hombre primero la percepción simple de la cosa, y sin persuasión de su existencia; y que sólo luego, mediante la comparación y el juicio, el hombre adquiera la persuasión de la existencia de la misma. Sus adversarios veían que el hombre no puede estar íntimamente persuadido que una cosa cualquiera existe, si no hace un juicio sobre su existencia. Ahora, no sabían cómo suponer un juicio en un hombre que consideraban del todo desprovisto de ideas: imaginaron entonces que esta persuasión de la existencia de las cosas percibidas no era contemporánea con la percepción de las cosas mismas, sino que era adquirida después, cuando habiendo percibido ya el hombre las cosas, tiene en sí las ideas de las mismas para confrontarlas entre sí, y puede, mediante una confrontación así, juzgar sobre su real existencia, y así persuadirse a sí mismo de ella.

Pero el doctor Reid encuentra todo esto un puro fruto del amor al sistema abrazado, no ya lo que nos ofrece la observación diligente del hecho.

El hecho observado sin ningún espíritu de sistema nos dice, según el doctor Reid, que percibimos con nuestros sentidos los reales externos, y que inmediatamente con un juicio natural y primitivo nos persuadimos de su existencia. Una vez percibidos así los reales subsistentes, mediante una abstracción, separamos de ellos su existencia presente y pasada, y los contemplamos como cosas meramente posibles. De ahí nace lo que se llama *aprehensión pura*, o concepto puro de la cosa, es decir el concepto de la cosa despojado de la persuasión y del pensamiento de su existencia real.

Artículo 7

Y establece por lo tanto, contra Locke, que la primera operación del entendimiento humano es la síntesis, no el análisis

117. Él cree que sólo de esa manera se llegan a encontrar los primeros rudimentos de los conocimientos humanos; y quiere por lo tanto que las operaciones del entendimiento humano comiencen con una síntesis, antes que con un análisis. De ahí que agregue en seguida:

“Y, en este caso las operaciones de la mente son como los cuerpos naturales, que de hecho están compuestos de principios o elementos simples. La naturaleza no exhibe estos elementos por separado, dejándonos la composición a nosotros; los exhibe mezclados y compuestos en cuerpos concretos, y es sólo por medio del arte y el análisis químico como se pueden separar”.[[162]](#footnote-160)\*

Artículo 8

El sistema propuesto por Reid no puede satisfacer

118. En verdad, nada pueden responder los adversarios del doctor Reid a la exacta observación de los hechos a la que los llama. La simple aprehensión del objeto, es decir el concepto de dicho objeto despojado de la persuasión de su existencia,[[163]](#footnote-161) no lo tenemos antes de que hayamos percibido el cuerpo como existente y de que hayamos divido luego del mismo, mediante una operación de nuestro espíritu, la persuasión de la existencia real, contemplándolo sólo como posible.

119. Pero si los adversarios no pueden huir ante la observación que el doctor Reid y con la que arruina su sistema, no es igualmente imposible que también ellos asuman a su vez el rol de asaltantes y que exijan también al doctor Reid examinar mejor si no está libre de toda dificultad el sistema que pone en su lugar.

Y en verdad pueden dirigirse a él con estas palabras u otras semejantes: «Nosotros queremos suponer contigo que la persuasión íntima de la existencia de los entes percibidos no sea posterior a la simple aprehensión de los mismos, y que ésta sea una especie de abstracción hecha a partir del juicio que hacemos sobre su existencia. Pero no vemos sin embargo cómo sería razonable la pretensión que tieney de haberte elevado de esa manera al hecho primigenio de nuestro espíritu en el origen de las ideas, al hecho más elevado que podría alcanzar la observación. Tú crees que lo primero que se puede observar en nuestro espíritu es algo compuesto; así, hace que persuasión de la existencia de lo real externo preceda a su simple aprehensión. En definitiva, comienza a describir el desarrollo del espíritu no a partir de las ideas, sino de los juicios. Ahora, eso es precisamente lo que nos parece contradictorio: que lo compuesto sea anterior a lo simple, el juicio anterior a las ideas. Tenga a bien soportar que expliquemos más extensamente nuestro pensamiento.

En primer lugar, tú estableces que la primera operación del espíritu es un juicio; que éste es el primer hecho que se puede observar en nuestro espíritu.

Luego, debes admitir también que este juicio tiene todos los constitutivos que forman la esencia de esa operación del espíritu que se llama juicio, y que estos constitutivos demuestran que el juicio no es jamás una operación simple, sino compuesta, es decir resultante de varios elementos.

Es cierto que tú llamas a este juicio con los epítetos de *natural* y de *primitivo*, lo que equivale a decir que el hombre lo hace necesariamente y por una fuerza intrínseca de su naturaleza, por una cierta *sugestión*, como tú te expresas, de la misma. Pero esto no quita que sea un verdadero juicio, como tú mismo dices. En verdad, el hombre no comienza a estar persuadido íntimamente de la existencia de un ente hasta que no diga a sí mismo: “existe este ente”, ya que la persuasión de la existencia de un ente no es otra cosa que un hablar interno consigo mismo y un decir: “este ente existe”. Ahora, decir íntimamente a sí mismo: “este ente existe” es ciertamente hacer un juicio interno, mediante el que se atribuye a ese ente la existencia.

Es indiferente que digamos esto a nosotros mismos movidos por una moción interna y natural, por la que necesariamente unimos este juicio con las sensaciones, es decir que lo hagamos seguir inmediatamente a éstas, o que lo formemos libremente. Es indiferente, digo, en cuanto a su naturaleza de juicio se refiere. Tanto en un caso como en el otro, sigue siendo un juicio verdadero y completo. Parece que hasta aquí estamos de acuerdo. Y nos queda la misma idea de un juicio verdadero y completo también si mutilamos la expresión y en lugar de expresarlo así: “juzgo que este ente existe”, decimos: “siento que este ente existe”, o bien: “tengo el sentimiento interno de la existencia de este ente cuya sensación experimento”, o mediante otra expresión aún más exacta.[[164]](#footnote-162) Es siempre verdad que siento una relación de identidad entre lo sensible y la existencia, y sentir una relación es lo mismo que sentir un juicio, y sentir internamente un juicio vale lo mismo que formar un juicio. No se puede evitar entonces que a la persuasión de la existencia del ente externo preceda un juicio verdadero y completo, lo que tú estableces justamente al introducir un juicio primitivo y natural.

Ahora bien, si esto es así, comienzas describiendo el desarrollo del espíritu humano por una operación no simple, sino complicada y compuesta, no pudiéndose dar un juicio que no sea compuesto de varios elementos. El concepto del juicio, traído a colación por todos los filósofos y por ti mismo, es el de una conjunción de un predicado con un sujeto. Así, en nuestro caso, el juicio interno que hacemos: “el ente existe”, no es sino la relación que sentimos entre la existencia, que viene a ser el predicado, y lo real en cuanto sentido, que viene a ser el sujeto. Preguntamos entonces: a fin de que el hombre una la existencia con la sensación y así forme el juicio interno: “existe un ente sensible”, ¿no tiene que estar antes necesariamente en posesión de los dos elementos, lo sensible y la idea de existencia? ¿Cómo puedes llamar *primitivo* ese juicio que introduce para explicar cómo obtenemos la persuasión de la existencia de los objetos, entendiendo por *primitivo* no precedido de ninguna otra noticia? Si para el juicio de que hablamos es necesaria por un lado la *sensación*, sobre la que el hombre juzga, y por otro la idea de *existencia* que le añade, hay que decir absolutamente que su juicio no es algo del todo primitivo en nuestro espíritu, sino que antes están en él estas dos más simples operaciones. Suponiendo incluso que el juicio les siga instantáneamente, no resulta por ello que no le deban preceder.

120. Una vez dicho esto, y no se puede contestar, examinemos esas dos operaciones elementales en su propia naturaleza. La idea de la existencia es universal, y con tu juicio no das ninguna razón de su origen, sino que lo supones. Es un elemento a formar el juicio, es más simple que el juicio y debe precederlo al menos lógicamente. Erróneamente censuras el método con el que explicamos el desarrollo del espíritu humano en que lo hacemos comenzar por las ideas, porque es imposible comenzar, como tú quieres, por un juicio primitivo sin suponer previamente la existencia de alguna idea”.[[165]](#footnote-163)

Artículo 9

Defecto común a Reid y a sus adversarios

121. A decir verdad, los adversarios de Reid dan su respuesta con gran fuerza mientras se trata de demostrar que es imposible concebir un primer juicio si no se lo supone precedido por alguna idea, pero su defensa no resulta igualmente feliz que su ataque, porque no tienen manera de sostener la sentencia: “que la simple aprehensión, es decir la pura idea de la cosa, precede el juicio de su real existencia”.

Por una parte, esta proposición parece verdadera, ya que ¿cómo puedo juzgar que existe un ente, de cuya idea carezco? La idea del ente, o sea la simple aprehensión, parecería entonces, si se mira la cosa desde este lado, que debería preceder a la operación del juicio que hacemos sobre su real existencia.

Pero por otra parte, la experiencia es enteramente contraria a esa doctrina, y nos asegura que primero formamos la idea concreta del ente realmente existente y que recién después extraemos de ella la idea abstracta y separada de la persuasión de su real existencia, que es lo que se llama simple aprehensión del ente. Y de hecho, ¿acaso pensamos en un caballo posible, si no hemos percibido antes con nuestros sentidos algún caballo?

122. Este nudo de la cuestión no fue bien visto ni por Reid ni por sus adversarios. Por eso, cada parte conseguía abatir la otra sin encontrar la manera de sostenerse a sí misma.

Reid confundió dos cuestiones en una sola. Porque una cosa es preguntar: “¿se puede hacer el juicio de existencia de las cosas externas sin que preexista en nuestra mente alguna idea universal?” y otra cosa es preguntar: “¿el juicio de la existencia de las cosas externas necesita para poder hacerse que lo preceda la simple aprehensión, es decir las ideas de las cosas mismas?”

Los adversarios de Reid resolvían esta segunda pregunta afirmativamente, y en esto se equivacaban.

Ahora Reid, al oponerse, no se contentaba con demostrarles “que el juicio de existencia de las cosas externas no necesita para hacerse que lo preceda la simple aprehensión de las cosas mismas”, lo que era suficiente para abatir su sistema, que era la proposición contraria a la que ellos sostenían, sino que intentó probarles además “que hacemos un juicio primitivo anterior a todas las ideas, inexplicable y misterioso”. Esta respuesta, más extensa de lo que era necesario para abatir sus adversarios, llevaba el razonamiento de una cuestión más estrecha a una cuestión más amplia, de la segunda cuestión enunciada a la primera, y resolvía que “el juicio de existencia de las cosas externas se podía hacer no sólo sin las ideas de las cosas mismas, sino también sin que preexistiese ninguna idea universal en nuestro espíritu”.

Ahora, esta excesiva extensión de la primitiva cuestión perjudicó a Reid, de manera que luego de haber abatido a sus adversarios, se metió él mismo, por así decirlo, en el territorio del error. Y de esa manera dio pie a quienes ya no podían defenderse para que atacaran can gran ventaja.

De hecho, es casi evidente que sólo quien posee alguna idea universal puede formar un juicio; por eso, la proposición que Reid quizo defender, movido por un justo celo, era exagerada e insostenible.

Además, demostrar a sus adversarios que el juicio sobre la existencia real de las cosas externas debía preceder a la simple idea de las mismas era fácil, aferrándose al camino llano de la experiencia; pero no era tan fácil encontrar luego una respuesta satisfactoria a esa terrible objeción: “¿Cómo puedo yo juzgar que existe realmente algo de lo que no tengo ninguna idea?”

La respuesta a esta objeción habría hecho adelantar mucho al filósofo escocés en sus investigaciones, pero sea que desesperase de encontrarla, o que no sintiese bien su fuerza, ni siquiera la buscó, contentándose con envolver en una nube misteriosa su juicio primitivo que buscaba establecer, para defenderlo, con una oscuridad respetable al menos, de toda indagación posterior de los hombres siempre algo curiosos.

123. La manera de resolver esa objeción no podía ser otra que ésta: había que excogitar “un sistema en el que el objeto que se juzga existente fuese el efecto del mismo juicio, es decir en el que el objeto no eixstiese para nosotros sino en virtud del juicio, que se hace sobre él”. Toda la dificultad consistía entonces en encontrar un juicio de tal naturaleza que diese la existencia a su objeto, es decir a nuestra idea de la cosa juzgada o, lo que es lo mismo, que produjese en nosotros las ideas específicas de las cosas.

124. Ahora, pasando revista a todas las especies de juicios que hacemos sobre las cosas, vemos claramente que hasta que el juicio cae sobre alguna utilidad de la cosa, la cosa preexiste necesariamente en nuestro espíritu al juicio y a la cualidad que le atribuimos con nuestr juicio. Pero al contrario, cuando el juicio es tal que cae sobre la misma *existencia* de la cosa, entonces la cosa juzgada no existe en nuestro pensamiento antes de este juicio, sino en virtud de él, ya que hasta que no pensamos la cosa como existente (es decir como algo que tiene una existencia posible o real), no es nada, no es objeto de nuestro pensamiento, una idea. Por lo tanto, el juicio sobre la existencia de las cosas, a diferencia de todos los otros juicios, produce él mismo su propio objeto, y muestra así que tiene una energía propia, como una energía creadora, que merece toda la meditación del filósofo:[[166]](#footnote-164) este *objeto*, que no existe antes del juicio que sobre él se hace, existe luego en virtud del mismo juicio, y es por eso a lo sumo contemporáneo con él. Un tal juicio es por lo tanto una singular potencia de nuestro entendimiento, que piensa una cosa actualmente existente.

125. Las cuestiones que se pueden proponer sobre esta potencia son tres: 1° cómo es movida a pensar una cosa actualmente existente; 2° de dónde saca la idea universal de existencia que necesita para ese pensamiento; 3° cómo restringe la idea de existencia, idea universal, a una cosa determinada, y así piensa como existente este objeto determinado antes que aquél.

126. A la primera y a la tercera de estas preguntas es fácil responder con ayuda de la experiencia.

Las sensaciones nos estimulan a pensar en un objeto existente; y son también las sensaciones las que determinan este objeto existente en nuestro pensamiento. Nosotros tenemos las sensaciones: ante esta modificación que experimentamos, nuestro espíritu resulta estimulado y dice a sí mismo: esta cosa sentida existe.

La dificultad no consiste entonces sino en saber de dónde obtenemos la idea de la existencia, necesaria para el primero de todos nuestros juicios, para el juicio con el que conocemos que existe algo externo. He aquí el gran problema de la Ideología.

127. Resumiendo, y en otras palabras, a la dificultad sobre “cómo puede juzgar que existe una cosa de la que no tengo idea”, se responde así: juzgar que existe una cosa determinada incluye dos partes. Mediante este acto: 1° se piensa algo que puede existir en universal; 2° se piensa esto mismo presente y determinado por todas sus propiedades.

Mientras que pienso el ser universal y del todo indeterminado, todavía no juzgo nada, mi juicio comienza entonces cuando aplico o determino el pensamiento del ser o de la existencia mediante cualidades particulares.

Ahora, suponed que ya tuviera el pensamiento del ser en universal.

Hecha tal suposición, para formar el juicio: “existe esa cosa”, ya no tengo necesidad más que de las solas sensaciones, porque ellas me dan la determinación del ser que yo supongo presente. Toda la dificultad entonces se reduce a explicar el origen de la idea del ser, porque ésta debe necesariamente preceder a todo juicio primitivo.

128. Sin embargo, de cualquier manera que tengamos la idea del ser, sigamos hablando ahora hecha la suposición de que la tenemos antes de todo juicio nuestro sobre la existencia actual de esta o de aquella cosa determinada y sensible.

El juicio en tal caso sobre la existencia de esta o de aquella cosa sensiblemente determinada, de este cuerpo que me cae ahora bajo los sentidos, se puede explicar con bastante facilidad, y analizar del modo siguiente.

Nosotros tenemos un espíritu que es a un tiempo sensitivo e intelectivo, es decir estamos dotados del sentido y del entendimiento.

El sentido es la potencia de percibir los sensibles; el entendimiento es la facultad de percibir las cosas como existentes en sí mismas.

Ahora, todo lo que cae en nuestro sentido deviene *objeto* de nuestro entendimiento, poque nosotros que sentimos somos el mismo que posee entendimiento.

Una vez que hemos percibido entonces las cualidades sensibles, ¿cuál será la operación que ejercitará sobre ellas nuestro espíritu?

El entendimiento consiste, como decíamos, en ver las cosas existentes en sí; nuestro entendimiento percibirá entonces los sensibles existentes en sí, no ya en la íntima relación que tienen con nosotros en cuanto son sensaciones.[[167]](#footnote-165)

Ahora, percibir los sensibles como son, existentes en sí mismos, independientemente de nosotros, no es otra cosa que juzgarlos existentes en sí, que es lo mismo que juzgar que existe un ente fuera de nosotros, en el que existen las cualidades sensibles, sean del modo que sean, por supuesto en el modo en que pueden ser. Y sobre este modo nuestro juicio primitivo no determinada nada.

Reténgase entonces la diferencia entre las dos especies de juicios que hacemos.

Unas veces con nuestro juicio no hacemos sino pensar una *cualidad* como existente en un *ente* que ya hemos concebido; así, cuando digo: “este hombre es ciego”, pienso la ceguera como existente en ese hombre cuya idea ya tengo y que es el sujeto de mi juicio.

Otras veces, por el contrario, pensamo con el juicio un *ente* que adhiere a ciertos *sensibles*; y éste es el juicio que formamos juzgando: “existe un ente determinado por estas cualidades sensibles que percibo actualmente con mis sentidos”.

En la primera especie el objeto del juicio preexiste al mismo; en la segunda especie el objeto no preexiste al juicio, sino sólo sus elementos, es decir 1° las sensaciones que todavían no han devenido en conocimientos; 2° la idea de la existencia que las ilustra agregándoles el ser y hace que sean conocidas en el ser y por el ser.

Concluyamos: el juicio no es siempre una operación que se ejercita sobre un objeto pensado, sino a veces sobre los sensibles que con el juicio mismo devienen objetos de nuestro pensamiento.

129. De todo este razonamiento se puede fácilmente saber cómo responder a las dos cuestiones que componen la controversia del doctor Reid y sus adversarios.

1ª cuestión: ¿es necesario que la simple aprehensión de los objetos externos preexista al juicio sobre la actual existencia de los mismos?

No es para nada necesario; sólo es necesario que preexista la percepción misma de las cualidades sensibles.

Los adversarios de Reid llegaron a la sentencia de que primero está en nosotros la idea de la cosa y que luego formamos el juicio de su real existencia, porque no habían llegado a distinguir bien la *sensación* de la *idea*. Confundieron una con la otra y al ver que era necesario que la *sensación* preexistiese para que pensemos en la existencia de un cuerpo, dijeron que era necesario que preexistiese la *idea* del mismo. Si se hubieran dado cuenta de que la sensación no suministra a nuestro espíritu más que las cualidades sensibles particulares de la cosa, y que la idea de la cosa supone por el contrario el pensamiento del ente provisto de esas cualidades sensibles, habrían reconocido fácilmente además que la idea de un cuerpo no se podía tener sin un juicio previo, que uniera a las cualidades sensibles particulares suministradas por la sensación el pensamiento del ser, y así formara la idea del cuerpo determinado por esas cualidades sensibles percibidas actualmente. Esta idea del cuerpo es el *objeto* del entendimiento formado por nuestro mismo juicio; de ese objeto, quitando luego la persuasión de existencia, y dejándole la simple posibilidad, se forma esa especie de abstracción que los Escolásticos llamaban *simple aprehensión*.

2ª cuestión: “¿es necesario que al juicio primitivo de la existencia de los cuerpos preexista en nosotros alguna idea universal?”

Sin duda, porque un juicio sin ninguna idea universal previo es imposible. Haber descuidado esta idea es el error de Reid. Admitió un juicio primitivo, misterioso, como él dice, e inexplicable. Ciertamente, no está prohibido a un filósofo admitir un principio y declararlo misterioso, y, si se quiere, también del todo inexplicable; pero no va con el oficio del filósofo admitir un principio absurdo. Y de hecho un juicio que nace en nosotros sin ninguna idea universal es una contradicción en los términos. Y no es menos contrario al oficio del filósofo admitir un principio y no entrar en el examen y en la investigación de las condiciones que lo hacen posible. En ese caso, aunque el principio no se demuestre absurdo, quedará la duda si lo es o no, al no haberlo examinado. La existencia de una idea universal en nosotros, anterior a ese juicio primitivo con el que afirmamos a nosotros mismos la existencia de un cuerpo, es una condición necesaria del juicio de Reid. No había que cancelar entonces el examen del hecho que se iba a analizar, es decir del juicio por el que juzgamos que existe algo distinto de nosotros, sino al contrario extenderlo a todo lo que este juicio supone anterior a sí para ser posible, para que eso pueda concebirse y pensarse.

Artículo 10

Lo que el sistema de Reid tiene de sólido contra sus adversarios

130. De todo lo que hemos razonado hasta aquí no deja de aparecer que en el sistema de Reid queda algo sólido y concluyente contra sus adversarios.

Pongamos que Reid haya sido advertido por algún amigo sobre la exagerada extensión que daba a su postura y que se haya corregido en esto. Su razonable docilidad le habría dado el derecho de hablar con fuerza a sus adversarios de la siguiente manera: “Concedo que el juicio interno que hacemos sobre la existencia real de las cosas que hieren nuestros sentidos se compone de dos partes elementales, a saber de la idea de existencia y de la sensación. Pero luego, tenéis que concederme que al recibir las sensaciones lo primero que hace nuestra naturaleza inteligente es esforzarse por admitir un ente, es decir hacer el juicio que yo llamo primitivo y natural, porque precede si no puedo decir a todas las ideas, ya que se me muestra que sería contradictorio, al menos todos los otros juicios”.

Y en verdad, todo el nervio del sistema reidiano consiste también en esto, en relevar el hecho de que el espíritu humano, apenas recibe la sensación de los agentes externos, también pronuncia necesariamente el juicio de su existencia “con un acto simple”, como él dice, pero no como agrega “con un acto del todo indefinible”.[[168]](#footnote-166)

Lo que razoné en el artículo anterior demuestra que no es necesario admitir un principio de un género totalmente particular, inexplicable, una especie de cualidad oculta, un misterio filosófico.

131. Si Reid hubiese visto a fondo en qué consistía la insuficiencia del sistema de los filósofos que lo precedieron, en vez de insistir en que las ideas no debían preceder a los juicios, habría podido elevarse más arriba y analizar con una química aún más refinada, para emplear su frase, la simple aprehensión del objeto que sus adversarios suponían que precedía la persuasión y el juicio de la existencia del mismo.

También de ese modo los habría acorralado mediante un argumento bastante fuerte, diciendo: “Vosotros pretendéis, así podría haberles hablado, que la simple aprehensión de un objeto preceda al juicio que hacemos sobre su real existencia; describís por eso el proceder del espíritu humano suponiendo que existan antes las ideas de las cosas, y que luego los juicios se formen con ellas.

Ahora, con este proceder de la inteligencia yo encuentro una gran dificultad, porque me parece que no podéis tener la idea de una cosa sino mediante un juicio.

A fin de que veamos si es verdad lo que digo, descendamos a los particulares: tomemos la idea o la simple aprehensión de un caballo, ¿De qué modo puedo pensar en un caballo independientemente de su existencia presente o pasada, es decir cómo puedo tener una simple aprehensión de él? ¿De qué manera puedo, eso es lo que digo, pensar en él? Si me decís que formo la idea del caballo, carente de la existencia actual o pasada, mediante la operación de la mente que se llama abstracción, en tal caso suponéis que yo he tenido previamente la percepción de este o de aquel caballo actualmente existente, y que haya realizado la abstracción sobre mi percepción de la cosa en concreto. Así, me concedéis que antes de tener la simple aprehensión del caballo tuve la percepción de su actual existencia, que es lo mismo que decir que antes de tener la idea simple del caballo hice un juicio en el que lo afirmé a mí mismo como subsistente. ¿Acaso en vuestros libros no recurrís a la abstracción cuando buscáis explicar las ideas simples de las cosas? Estáis en contradicción con vosotros mismos entonces, ya que lo que por una parte decís, que nos formamos las ideas simples de las cosas mediante la abstracción, pugna directamente con lo que decís en otras, que las ideas de las cosas preceden todos los juicios sobre las mismas, ya que ciertamente la abstracción no se puede ejercitar sino sobre la percepción de una cosa individual existente, para tener la cual es necesario un juicio, es decir el juicio de que la cosa existe”.

132. Y podía reforzar aún más su discurso agregando aún: “Vosotros decís que la idea simple precede a nuestros juicios: yo respondo que si analizáis la idea simple de la cosa, encontraréis que ella misma contiene en sí un juicio. Pongamos la idea del caballo. Cuando pensáis un caballo, aunque prescindáis enteramente de su existencia presente o pasada, ¿qué piensa vuestra mente? ¿Acaso piensa algo tan simple que no puede descomponerse en más ideas, o bien la idea del caballo resulta de más ideas que se pueden distinguir entre sí? Ciertamente, si pienso la idea del caballo, pienso: 1° un ente; 2° todos los constitutivos de este ente, los que no me dejan vaga e indeterminada la idea del ente, sino que me la precisan y fijan a ese ente particular que se llama caballo.

Mi idea del caballo entonces, si la analizo, descubro que es el resultado de dos clases de ideas, a saber: 1° la idea universal de un ente; 2° las ideas de los constituvos del caballo, que juntas forman la idea de la *naturaleza* del caballo, idea menos extensa que la primera. La idea del caballo resulta entonces de una idea universal extensísima, y de otra idea menos extensa.

Veamos ahora cómo estas dos ideas se encuentran juntas en nuestra idea del caballo, es decir cómo forman al unirse una sola idea.

Por poco que se reflexione se descubre que concebimos la idea menos extensa como existente en la idea más extensa; es decir, que pensamos la idea de la naturaleza del caballo en la idea del ente; es decir (lo que es lo mismo) concebimos el caballo en la clase de los entes; nuevamente, tener la idea del caballo es lo mismo que pensar un ente dotado de la determinaciones que lo hacen ser un caballo.

Ahora, en este análisis de la idea del caballo, hemos encontrado que encierra y tiene en sí todo lo que se requiere para un juicio completo.

Para un juicio se requieren dos términos, uno más extenso y el otro menos; y en la idea del caballo hemos encontrado justamente la idea universal de ente, término más extenso y la idea de los constitutivos del caballo, término menos extenso.

Se requiere además que el término menos extenso sea pensado en el término más extenso; y hemos visto que pensamos la naturaleza del caballo, idea menos extensa, en la idea del ente, idea más extensa.

La simple aprehensión de una cosa finita entonces es ella misma una idea compleja y de tal clase que esconde en sí misma un juicio, es una de esas ideas que no podemos hacer presentes a nuestra mente salvo mediante la confrontación y el nexo de otras ideas o percepciones.

Es por lo tanto insostenible la proposición de que la simple aprehensión de las cosas precede a los juicios sobre las mismas, ya que la misma aprehensión no es sino el fruto de un juicio”.

Artículo 11

Conclusión

133. Es algo evidente entonces que los autores de la controversia expuesta, son tan fuertes para destruir como débiles para edificar.

Reducida su discusión a los últimos términos, se trata de lo siguiente. Locke dice a Reid: “Las ideas deben existir antes que los juicios, porque es absurdo admitir la confrontación entre dos cosas antes de que existan las cosas que se deben confrontar”; y su razón parece evidente. Reid responde a Locke: “Los juicios preceden a las ideas, porque es imposible formarse la idea de una cosa antes de juzgar que existe”; y su razón parece también evidente. ¿Quién conciliará estas dos proposiciones que parece ambas correctas y contrarias?

Hemos visto más arriba que la dificultad que encierran se reduce en último análisis a encontrar el origen de la idea de existencia. Esperamos que el sistema que expondremos ampliamente más adelante resolverá esta importante cuestión, que constituye todo el tema de este *Ensayo*.

Capítulo 4

Dugald Stewart

Artículo 1

Aspectos varios de la dificultad

134. Ya lo he dicho: todos los principales filósofos se han abatido contra la dificultad propuesta, como contra un escollo encontrado en el camino de su navegación filosófica.

Siempre sucede así en la solución de los grandes problemas: un gran problema no es sino una gran dificultad que superar. Ahora bien, no se debe creer que el filósofo se proponga a sí mismo la dificultad mediante una libre elección, como si las conociera o entreviera todas previamente y esté en él ocuparse de una de ellas antes que de otra, convertir en argumento de sus meditaciones este problema antes que aquél. Si los problemas difíciles no fueron resueltos sino después de un largo camino de siglos, no fue tanto por la extrema dificultad que contenían en sí, sino porque no eran conocidos. Una dificultad propuesta a la meditación de los hombres se puede decir ya medio superada; y a veces el haber sido propuesta y el haberla puesta a la atención de los sabios se debe a circunstancias fortuitas, como las ciencias matemáticas deben al oscilar de la lámpara de Galileo la teoría de los arcos isócronos, y a la manzana que cayó sobre la cabeza de Newton la doctrina de la gravitación universal.

Sin embargo, no es suficiente con poner las dificultades de cualquier manera ante la atención del hombre para que sean resueltas; es necesario que sean puestas correctamente. La demora en solucionarlas se debe atribuir justamente en gran parte al tiempo que debe transcurrir antes de que el estado de la cuestión sea presentado a las mentes con simplicidad y plenamente, de modo que se presenten directamente al entendimiento y que éste no reflexione sobre ellas en oblicuo, mientras piensa en otra cosa.

Eso es lo que ocurre con nuestra dificultad, encontrada por casi todos los filósofos; pasada por alto ligeramente por casi todos, porque no era objeto directo de su meditación. No vista por la mayoría más que de modo confuso y bajo una forma accidental.

Y hacemos notar esto para que les sirva de defensa y de excusa honesta; porque es de creer con toda certeza que, si se la hubieran podido proponer tan claramente como nosotros, mediante los trabajos que hicieron y que nosotros aprovechamos, la habrían resuelto tanto como nosotros.

135. Resumiendo entonces los distintos accidentes a que nos hemos referido hasta aquí, que colocaron nuestra dificultad a la vista de los filósofos modernos:

Locke fue llevado a verla cuando tuvo que hablar de la idea de substancia y cuando, al querer definir el vocablo *conocimiento*, se dio cuenta de que tenía que recurrir a juicios. Condillac estuvo muy cerca de ella donde distinguió las ideas de las sensaciones y habló de las ideas generales. Reid, buscando dar razón de la persuasión que tenemos de la existencia de los cuerpos, se dio cuenta de que Locke erraba al comenzar el desarrollo del espíritu por las ideas adquiridas, y que antes de la adquisición de las ideas era necesario suponer un juicio primitivo y natural. ¿Cómo la vio Dugald Stewart, hasta hace poco el soporte de la benemérita escuela escocesa? También él está cerca de la dificultad y sin embargo no la ve con nitidez: la ocasión que lo conduce a ella es el razonamiento en el que se había propuesto explicar cómo puede el hombre formar las ideas generales mediante la imposición de nombres a las cosas. Veamos atentamente cómo le sucede esto.

Artículo 2

Stewart apoya su teoría en un pasaje de Smith

136. En el capítulo de sus *Elementos de filosofía del espíritu humano*, donde discute sobre la facultad de abstraer, cita un pasaje de la disertación sobre *El origen de las lenguas*, de Adam Smith, que referiré aquí, porque contiene la idea principal de su teoría de la abstracción:

“La invención de algunos nombres particulares para indicar objetos particulares, es decir la creación de nombres sustantivos, ha debido ser uno de los primeros pasos hacia la formación del lenguaje. La cueva particular que servía al salvaje de protección contra la intemperie del aire, el árbol particular de cuyo fruto saciaba su hambre, la fuente particular, con cuya agua extinguía su sed, fueron ciertamente los primeros objetos que señaló con las palabras cueva, árbol, fuente, o con otros vocablos que le pareció bien usar en su jerga primitiva para expresar esas ideas. Al adquirir este salvaje más experiencia en lo sucesivo, y al tener ocasión de observar y especialmente de nombrar otras cuevas, otros árboles, otras fuentes, debió naturalmente dar a cada uno de estos nuevos objetos el mismo nombre que había adquirido ya la costumbre de unir a un objeto semejante ya conocido desde hacía mucho tiempo. Así, sucedió que esas palabras, originalmente nombres propios que designaban objetos individuales, se volvieron insensiblemente nombres comunes, y cada uno pasó a significar una colección de individuos.

Es, continúa Smith, esta aplicación del nombre de un individuo a un gran número de objetos semejantes lo que debe haber sugerido la primera idea de estas clases o colecciones que se indican con los nombres de géneros y especies, cuyo origen el ingenioso Rousseau tanta dificultad encuentra para concebir. Lo que constituye una especie no es más un cierto número de objetos ligados entre sí por una semejanza mutua, y que por eso están indicados con un mismo nombre, igualmente adaptable a todos”.[[169]](#footnote-167)

137. A primera vista parece que la manera en que aquí se explica la formación de las ideas de género y de especie, es muy fácil y natural. Y de hecho, quien no examine con diligencia este explicación no encontrará su error y su insuficiencia. Sólo cuando se la examina con rigor se descubre que es aparente e ilusoria, no sólida ni verdadera. Se debe contar, según me parece, entre el número de las explicaciones que, presentando una bella forma de razonar a la mente de los lectores poco atentos, en virtud de esta bella forma los apartan del examen de cada una de las partes de que se compone. Los lectores de que hablamos, creyendo que es correcto todo el curso del razonamiento, no dudan de la verdad de las cosas que contienen y sin darse el trabajo de aclararse las ideas, las admiten confiadamente, gracias a una cierta prevención en su favor, que les hace suponer que son correctas y adecuadas. Pero nosotros, advertidos por la experiencia, que tantas veces nos mostró que bajo razonamientos en apariencia muy plausibles se esconden errores, productores fatales de una larga serie de consecuencias igualmente erróneas, nos creemos con el derecho y el deber de examinar hasta el fondo, antes de admitirlo, el razonamiento adoptado previamente.

Artículo 3

Primer defecto en el pasaje de Smith: no distingue las distintas clases de nombres que indican colecciones de individuos

138. En primer lugar observo que en el pasaje citado de Smith se habla de los nombres comunes como si fuesen todos de una misma clase. Ahora, como es sabido que hay nombres comunes de otras clases, debo examinar si acaso no hay alguna inexactitud al hablar de ellos sin indicar sus distintas clases, y si el razonamiento conviene igualmente a todas las clases o a una en particular.

La noción de nombre común que se da allí es que significa una colección de individuos. Veamos entonces por empezar si conviene a todas las clases de nombres comunes o si, hablando con propiedad, todos los nombres que indican una colección de individuos son comunes.

La primera clase de nombres, usados para indicar una colección de individuos, son los numerales: dos, tres, cuatro, cinco, etc. Dejando de lado la abstracción que contienen, por la que ocurre que no se pueden aplicar a una clase de individuos sin decir de qué clase se trata, por ejemplo: dos, tres, cuatro, cinco hombres, etc., considerémoslos sólo en cuanto que tienen la virtud de representarnos una colección de individuos.

Ahora, cuando digo diez hombres, diez ciudades, etc., indico ciertamente una colección de individuos, pero no se podrá decir por eso que el número diez sea *común* a cada ciudad, o a cada hombre. No es verdad por lo tanto que todos los nombres que indican una colección de individuos se pueden llamar comunes; porque común no significa sino que es aplicable a cada uno de varios individuos.[[170]](#footnote-168)

Los *nombres* de los números entonces son una clase que expresa no ya una colección, pero sí cuán numerosa es esa colección; expresan su numerosidad. De ese modo, el número no expresa una colección de individuos indeterminada, sino que la determina, ya que fija su número.

139. Una segunda clase de nombres que indican una colección de individuos es la de los que, al nombrar una colección, no determinan con precisión sus confines, sino que trazan su amplitud de modo general, como los nombres *pocos*, *algunos*, *muchos*, *demasiados*, etc., todos los cuales se aplican a colecciones de individuos sin poderse decir sin embargo que son *comunes*, porque no pueden unirse a cada individuo de la colección.

Hay una tercera clase de nombres que representan colecciones, que no expresan el número de individuos de que se componen ni su cantidad relativa en mucho y poco, sino sólo relativamente a alguna idea conexa, como sería *pueblo*, *tribu*, *asamblea*, *familia*, etc., todos nombres de colecciones de individuos y, aunque no expresen la numerosidad de las mismas, dan a entender una numerosidad relativa por las diferentes ideas que reúnen y a las que se refieren. Así, aunque *familia* no nos diga ni el número preciso de miembros que la componen ni si son muchos o pocos, sin embargo la naturaleza de la cosa presenta una colección de individuos menor que la indicada por el vocablo *nación*. E incluso estos nombres, aunque indiquen una colección de individuos, no pueden llamarse *comunes* porque no son aplicables a los individuos incluidos en la colección.

140. Todos los nombres en plural son nombres que significan colecciones de individuos y forman una cuarta clase que de hecho no determina nada sobre su numerosidad. Así, al decir *hombres*, *animales*, *casas*, etc. entendemos sí una colección de estas distintas especies de cosas pero sin señalar nada sobre el número de individuos que contienen esas colecciones. Ni siquiera estos nombres son *comunes* a muchos individuos; expresan sólo colecciones de un número totalmente indeterminado.

Sobre esta indeterminación deberemos detenernos a reflexionar un poco, pero para no interrumpir la serie de los nombres continuemos por ahora enumerando sus distintas clases y viendo cuáles se pueden confundir fácilmente con la clase de los nombres comunes.

Artículo 4

Segundo defecto: no distingue los nombres que indican colecciones de individuos y los nombres que indican cualidades abstractas

141. Hay nombres que no indican individuos, sino cualidades esenciales o accidentales de los mismos, consideradas aparte, sin reflexionar sobre todo lo demás que compone el individuo; este hecho es imposible de negar y de disimular. Por ejemplo: *humanidad*, *animalidad*, etc. indican cualidades esenciales: *blancura*, *dureza*, *fluidez*, etc. indican cualidades accidentales.

Estos nombres se pueden llamar también *generales*, ya que no expresan individuos sino cualidades comunes a muchos individuos; y sin embargo no se pueden llamar todavía nombres *comunes*, porque no son nombres comunes a muchos individuos, sino nombres de cualidades singulares que se encuentran en muchos individuos.

Y es tan cierto que con razón con pueden llamarse *comunes* que incluso tienen una propiedad singular que los distingue y separa de todos los otros nombres, a saber no poder usarse nunca en número plural. Cada uno de esos nombres expresa una sola cosa, abstracta y totalmente simple,[[171]](#footnote-169) que no puede confundirse con ninguna otra y que es, por consiguiente, única e indivisible. Así, sería una manera impropia e inexacta decir las *humanidades*, las *animalidades*, las *vegetabilidades*, las *blancuras*, etc.; sino que se dice la *humanidad*, la *animalidad*, la *vegetabilidad*, la blancura, etc. Estos nombres por lo tanto no se dan a muchos individuos, sino a sólo a una propiedad singular de muchos individuos. Por eso, esos nombres no representan ninguna colección de individuos, ni se pueden llamar *comunes*, sino sólo se puede llamar generales o abstractos.

Artículo 5

Tercer defecto: confunde los nombres que indican colecciones de individuos y los que indican cualidades generales con los nombres comunes

142. A partir de éstos o, mejor, de la *idea* que indican,[[172]](#footnote-170) nacen esos nombres que con toda razón se llaman *comunes*, porque son nombres que pertenecen a cada uno de muchos individuos; y éstos son, por ejemplo, *hombre*, *animal*, *vegetal*, *árbol*, *fuente*, etc., así como también los adjetivos *blanco*, *duro*, etc., ya sea que se tomen como puros adjetivos, ya sea mediante una elipsis, en la que se sobreentiende el sustantivo, se usen en lugar de los sustantivos.

Ahora, al analizar el valor de estos nombres, si no usáramos gran circunspección, seríamos arrastrados al error por la artificiosidad de los lenguajes que usamos hoy día. Estamos siempre inclinados a creer que a una sola palabra corresponde una sola idea, lo cual no es cierto; es más, son rarísimas las palabras que expresan una sola idea antes que un conjunto de ideas. La naturaleza del lenguaje, y máximamente de las lenguas modernas, es tal que con una sola palabra manifestamos una idea sumamente compleja, es decir compuesta de muchas otras. Tampoco manifestamos todas esas ideas, sino al mismo tiempo el nexo que las mantiene juntas y las unifica. Por lo que el valor de una palabra, cuando lo hayamos analizado, podemos resolverlo a menudo en una e incluso en varias proposiciones.

Y así ocurre justamente de los nombres de que hablamos: hombre, por ejemplo, equivale a esta proposición: “un ente que tienen la humanidad”; árbol: “un ente que tiene esas propiedades que constituyen el árbol y que, si tuvieran que unirse a una palabra que nuestra lengua no posee, se expresarían con el vocablo *alberidad*”. Y se puede hacer el mismo discurso con todos los demás nombres de la misma clase. Mediante estos nombres se atribuye a los entes una cualidad que les pertenece; por eso, contienen escondido en sí un juicio, con el cual, al proferirlo o pensarlo, atribuimos un predicado a un sujeto, y por mor de brevedad expresamos esta operación nuestra con una sola voz, que nos da el resultado de la operación, presentándonos expresada la relación que hemos encontrado entre ese predicado y ese sujeto. Ahora, sólo éstos se llaman con propiedad nombres *comunes*, ya que convienen a cada individuo de una cierta clase. Así, la palabra hombre conviene a cada uno de los hombres; la palabra árbol conviene a un árbol cualquiera entre todos los árboles; la palabra cueva, a una cueva indistintamente; y lo mismo dígase de todos los demás.

143. Pero si el ser común de un nombre no quiere decir otra cosa que la propiedad que tiene de expresar un individuo a la vez, cualquiera sea luego este individuo, o sea uno u otro de entre los que tienen la propiedad que significa el nombre, según nos plazca, no se puede decir que sea mínimamente exacta ni verdadera la sentencia de Smith, cuando afirma que cada uno de estos nombres comunes significa una colección de individuos; más aún, todo nombre común significa siempre un solo individuo, pero lo significa mediante una propiedad común a muchos; y es por eso que el mismo nombre se puede atribuir a un individuo y luego a otro, y luego a otro más, y así sucesivamente a cada de los que tienen la cualidad indicada en el nombre. Si fuese verdad que la palabra árbol indica una colección de árboles, al usarla en plural, o sea al decir árboles, expresaríamos varias colecciones de árboles. Pero nadie ha creído jamás que con tal nombre en plural está expresando varias colecciones de árboles, sino simplemente varios árboles individuales.

Artículo 6

Cuarto defecto: no conoce la verdadera distinción entre los nombres comunes y los propios

144. De dónde se ve cuánto se debe comenzar a dudar del razonamiento que hace Smith, cuando en pocas frases contiene tantas inexactitudes;[[173]](#footnote-171) me refiero a ese razonamiento que en un primer aspecto era tan sustancioso y que casi provocaba nuestro asentimiento, que parecía que no hacía nada más que describir un hecho que con toda naturalidad debía ocurrir.

Se afirma que los nombres comunes no hacen más que expresar colecciones de individuos; nosotros hemos enumerado las cuatro clases de nombres que expresan colecciones de individuos y no hemos encontrado que ninguna de ellas sea común a varios individuos.

Hemos examinado entonces los nombres generales y abstractos, que indican cualidades singulares, esenciales o accidentales; y hemos encontrado que ni siquiera éstos se pueden llamar comunes, sino propios de una cualidad común.

Finalmente, de esos nombres abstractos o, para decirlo mejor, de las ideas que nos representan, hemos visto que se derivan los nombres comunes, y hemos descubierto su naturaleza, que consiste toda en expresar un juicio por el que se atribuye una cualidad a un sujeto, es decir en señalar un objeto mediante una cualidad suya, que lo indica y hace que se lo reconozca, y al ser común a muchos sujetos hace que ese mismo nombre pueda convenir a cada uno de los que poseen la misma cualidad. Pero continuemos.

145. Una vez conocida la naturaleza de los nombres comunes, veamos cuál es la de los nombres *propios*.

Tanto unos como otros expresan individuos, y no colecciones de individuos, pero con esta diferencia: cuando el nombre común expresa un individuo, lo señala y lo distingue mediante una cualidad suya; el nombre propio, al contrario, no señala ya ni distingue al individuo mediante una cualidad suya, sino que nombre directamente al mismo individuo y, por así decirlo, su individualidad. Ahora, la individualidad no es comunicable de un individuo a otro, ya que con la palabra individuo se expresa justamente lo que un ente tiene de tan propio y exclusivo que lo hace ser lo que es, y ninguna otra cosa. Por consiguiente, el nombre propio no puede convenir más que a un solo individuo, porque expresa, como decía, lo que lo hace ser solo y único. Por el contrario, el nombre común, al marcar al ente mediante una cualidad que puede encontrarse igualmente en muchos otros entes, no lo señala de tal manera que lo distinga y lo separe de todos los otros. De ahí proviene que el nombre común, mientras se aplica a un individuo, se puede aplicar también a cualquier otro, mientras que éste tenga la misma cualidad a la que se refiere el nombre. Así, *hombre* significa un hombre solo y no muchos; pero, significándolo mediante una cualidad común, la humanidad no lo marca sin embargo de manera que con este único signo lo pueda distinguir y separar de todos los otros hombres; más aún, por la naturaleza de ese nombre yo puedo ser llevado a pensar indiferentemente a este hombre, como a cualquier otro. Al contrario, si yo señalo este hombre con el nombre de Pedro, lo he distinguido, mediante ese signo, de todos los otros hombres; y esto porque el nombre Pedro no lo he deducido de una cualidad común, sino que lo he tomado directamente para significar esa individualidad por la que Pedro tiene un ser propio, distinto e incomunicable de todos los demás.

Artículo 7

Quinto defecto: ignora la razón por la que los nombres se dicen comunes y propios

146. Aclaradas de ese modo las ideas anexas a los vocablos de *nombre propio* y de *nombre común*, consideremos más en profundidad el razonamiento de Smith.

Yo impongo el nombre propio a un ente para indicar su individualidad. Pero al no tener este nombre una relación necesaria con esta individualidad, queda en mi arbitrio el aplicar el mismo nombre para indicar la individualidad de otro ente, diverso de aquel primero que he nombrado con la misma voz.

Y así sucede a veces realmente. Un padre, al que nazcan doce hijos, puede imponer a todos sucesivamente el nombre propio de Pedro. Puedo suponer aún más, que se reúnan todos los que viven al presente en el mundo, a quienes se haya impuesto al nacer el nombre de Pedro; tendremos así en tal caso, no sólo doce personas con el nombre de Pedro, sino tal vez varios cientos de Pedros. Ahora, yo pregunto, ¿por qué este nombre de Pedro se encuentra aplicado a tan gran número de personas? ¿Logrará tal vez así que se lo pueda llamar un nombre común? Jamás. Sigue siendo el nombre propio que era, aunque de hecho sea común a muchas personas, y la razón es clara. El ser nombre propio o común no depende de que se nombre con él un solo individuo o más; depende de la manera en que los nombra. Si los nombra marcándolos con una cualidad común, como hace la palabra *hombre*, que marca a los hombres con la humanidad, es un nombre común. Pero si los nombra sin marcarlos con una cualidad común, sino directamente como individuos, sin otra relación entre el nombre y ellos que la puesta por el arbitrio de quien ha inventado el nombre, este nombre es propio. Así, aunque todos los hombres se llamasen Pedro, no se seguiría otra cosa sino que cada uno tendría dos nombres, a saber el de hombre, que sería común, y el de Pedro, que sería propio. Y en verdad también al presente cada uno suele tener dos nombres, el común y el propio; y es un puro accidente que los nombres propios sean distintos o iguales, ya que podría también existir un nombre solo, y de hecho son muy pocos los nombres propios frente al número de todos los hombres.

147. De donde se descubre una nueva falacia en el discurso de Smith, donde dice que el salvaje transforma los nombres propios en comunes con sólo aplicarlos a muchos individuos sin dar más razón de ello; como si el nombre propio se volviese de golpe común tan sólo aplicándolo a muchos individuos. El nombre propio está tan lejos de transformarse en común al aplicarlo a muchos que aunque el nombre Pedro, como decíamos, se aplicase a todos los hombres de una provincia, o de un reino, o de todo el mundo, no dejaría de ser un puro nombre propio, que no señalaría a los hombres por la *cualidad* que les es *común*, sino por la individualidad de cada uno.

Supongamos entonces que el salvaje hubiese impuesto un nombre propio a la primera cueva que conoció, en la que se repara de la intemperie del aire, que le hubiese dado uno al primer árbol con cuyos frutos sacia su hambre, y que hubiese impuesto igualmente un nombre a la primera fuente en la que extingue su sed. Supongamos también que luego viese una, dos, tres cuevas semejantes; un, dos, tres árboles y fuentes semejantes, y que finalmente hubiese impuesto a estas nuevas cuevas, a estos nuevos árboles y a estas nuevas fuentes que ve, el mismo nombre que a los primeros. Tendremos cuatro cuevas, cuatro árboles y cuatro fuentes denominados con el mismo nombre.

Ahora, luego de esto, nos queda ver si el salvaje, que aplica este solo nombre a cuatro cosas semejantes, los haya aplicado como nombre propio o común. Ni en uno ni en otro caso puede decirse que el nombre con el que ha llamado a cada una de las cuatro cuevas, de los cuatro árboles y de las cuatro fuentes, indica colecciones de individuos, como dice Smith, ya que esos nombres no indicarían jamás otra cosa que una de las cuatro cuevas, de los cuatro árboles, de las cuatro fuentes en particular, y no sería por ello un nombre colectivo si no se dicen dichos nombres en plural, y en lugar de decir cueva, árbol, fuente, no se diga cuevas, árboles, fuentes. Una diferencia sola habría entre el haber sido impuestos esos nombres por el salvaje a los cuatro individuos como comunes o como propios, a saber que, siendo comunes, marcarían a los individuos por sus cualidades comunes, es decir por las cualidades que incluye la idea de cueva, árbol, fuente, mientras que, si son propios, indicarían cada una de las cuatro cuevas, árboles, fuentes, no por sus cualidades, sino en sí mismos, como cosas individuales, y los nombres serían elegidos arbitrariamente, sin que hubiese relación alguna entre el nombre y la naturaleza de la cosa.

Artículo 8

Sexto defecto: no observa que los primeros nombres impuestos a las cosas fueron nombres comunes

148. En cuanto a mí, creo más verosímil que los nombres impuestos por el salvaje a su *árbol*, a su *cueva*, a su *fuente*, debieron ser comunes desde el comienzo.

Obsérvese que generalmente no se suele poner nombres propios a objetos del tipo de los que hablamos, es decir cuevas, árboles, fuentes, etc., sino que más bien se suele poner los nombres propios a las personas, a los lugares, los ríos, etc., porque es necesario que estas cosas no se confundan unas con otras. Por lo común no existe la misma necesidad de individuar con un nombre propio un árbol, una cueva, una fuente, y si la hay, se suele hacer mediante circunstancias adyacentes.

Se dirá, por ejemplo, la cueva de Polifemo, del hombre que la habita; o la cueva de Hebrón, según el país en el que se encuentra; el cedro del Líbano; la rosa de Jericó; la palmera de Cades, por los lugares en los que crecen esas plantas; la fuente de Jacob, según quien la descubrió o la abrió o la utilizó; la fuente de agua sana, por la cualidad salubre del líquido, y así sucesivamente. No existe jamás una necesidad tal que constriña a los hombres a inventar nombres propios para todas estas cosas.

149. De ahí podemos saber por qué los nombres propios, es decir los que se emplean para indicar la substancia individual de la cosa, no son los más frecuentes, sino que en todas las lenguas, incluso en las más ricas y lujosas, falten para un número infinito de objetos, mientras que no hay cosa en el mundo que carezca de un nombre común. El nombre común es más necesario que el propio, y es verosímil que los hombres no inventasen los nombres propios sino cuando se dieron cuenta de que sin ellos confundían cosas semejantes unas con otras; quiero decir, las cosas semejantes que necesitaban distinguir y nombrar a cada una por separado. Pero esto no podían hacerlo si no reservaban un nombre para cada una, un nombre que indicase la naturaleza propia e individual, la única que separa una cosa particular de todas las otras de la misma especie, de manera que no se pueda confundir con ellas.

150. Lo que merece toda la atención en este discurso es que imponer un nombre a la propiedad singular de un ente que lo individúa y distingue de todos los otros de la misma especie, exige mucho más trabajo de abstracción que imponerle un nombre que lo llame por una cualidad común; ya que, hablando de los cuerpos, las *cualidades comunes* de los seres corpóreos son las primeras que hieren nuestros sentidos y las primeras que conocemos. De manera que es mucho más probable que nombremos un ente por estas cualidades suyas que por su propia substancia individual, que, separada de las cualidades accidentales, no cae bajo nuestros sentidos y con una abstracción, o mejor con una serie de abstracciones la separamos de todas sus otras cualidades. Yo creo por lo tanto, y me parece que creo la verdad, que en el desarrollo del espíritu humano sólo luego de un muy largo espacio de tiempo, y luego de que el hombre hizo muchas comparaciones entre las cosas de una especie, se da cuenta distinta y expresamente que más allá de las cualidades comunes que caen bajo sus sentidos hay algo tan propio y único en el ente, por lo que no se confunde jamás con otros, antes bien se separa de todos, y ese algo es él mismo.

El salvaje imaginado, entonces, no se verá nunca empujado a dar en un primer principio un nombre propio a su árbol, a su cueva, a su fuente, sino sólo mucho más tarde, cuando, tras haber visto muchas cuevas, árboles y fuentes, llegará con su mente a separar la individualidad de cada uno, y más aún a sentir una estricta necesidad de indicar con un nombre su individualidad y realidad, a fin de que, al hablar tal vez a su mujer o a sus hijos, pueda indicarles esa precisa cueva, ese árbol, esa fuente, para que no los confundan con otros árboles, cuevas y fuentes. Creo sin embargo que no debe tener esta necesidad en el estado salvaje ni tampoco mucho después, cuando haya comenzado a civilizarse y a dar más pasos en la civilidad. De modo que, cuando tenga necesidad de indicar estos objetos individualmente, sin duda lo hará primero de una manera más fácil que por la dificilísima de inventarse nombres propios, como ser mediante el contexto del discurso, o mediante las añadidos accidentales de que hablamos, o mediante otra industria cualquiera.

151. Luego, como no se puede saber si un nombre es común con sólo examinar si con ese nombre se denominan muchos individuos, ya que se podrían llamar muchos individuos con un solo nombre propio, así viceversa no se puede certificar que un nombre es propio con sólo saber que con él se denomina un solo individuo, ya que también un solo individuo puede denominarse con un nombre común. Así, si de todo el género humano sobreviviera un solo hombre, este hombre no tendría ninguna necesidad del nombre propio, ya que le bastaría el nombre común de hombre, no pudiendo confundirlo con otros. Y ese nombre no dejaría sin embargo de ser común, ya que no indicaría un individuo por su individualidad propia, sino mediante la humanidad que posee, cualidad que accidentalmente posee él solo, ya que no viven otros hombres junto a él, pero que igualmente podrían poseer muchos otros individuos, a todos los cuales correspondería el mismo nombre. Esto hace que la naturaleza del nombre sea la de ser común.

Esto es sin embargo más que una simple conjetura tomada de un trabajo de la imaginación, como el relato de Smith. Es el mismo hecho que vemos descrito en los libros sagrados, que nos hablan de un tiempo en que había un solo hombre sobre la tierra. Y nos dicen que a este hombre no se le dio ya un nombre propio, del que no tenía ninguna necesidad, sino que le fue impuesto el nombre común de *hombre*, ya que *Adán* en hebreo no quiere decir sino *hombre*. Y para que se vea mejor cómo ese nombre era verdaderamente común, considérese su origen: venía de la palabra *tierra*, de la que los libros sagrados nos dicen que el hombre estaba compuesto, y con él se quería significar: “un ente compuesto de tierra”. Por lo tanto, la primera persona nombrada en el mundo no fue llamada con el nombre de su individualidad, sino con el nombre de una cualidad común a todos los hombres que debían venir después de él, y por lo tanto con un nombre común.

152. En lugar entonces de recurrir a un salvaje imaginario, en lugar de perderse en la formación de hipótesis, que es un método, según el consenso general, antifilosófico, se podía considerar y esperar de la sagacidad de nuestros filósofos que consultaran los monumentos de la antigüedad, que ofrecen los hechos reales.

Mediante la indagación de estos hechos, habrían dudado de su sentencia, que a primera vista parecía sin embargo tan cierta, a saber que “los nombres propios han sido inventados antes que los nombres comunes”.

Es justamente en proposiciones semejantes, que contienen una evidencia engañosa, que yacen ocultos los errores más perniciosos; y de allí es más difícil traerlos a plena luz. La falsa evidencia lleva a abrazar gratuitamente esas proposiciones también hombres por lo demás circunspectos, entre quienes se considera en nuestro tiempo a Stewart, y hace que se crean dispensados del estudio diligente y fatigoso de los hechos.

Si estos respetables filósofos hubiesen examinado, como decía, cómo impusieron los primeros hombres los nombres a las cosas, habrían reconocido sin duda que los nombres más antiguos jamás eran arbitrarios, como los nombres propios, es decir no indicaban la individualidad de la cosa, sino siempre una propiedad común de la misma. Caín quería decir posesión, cosa adquirida, poseída; y Adán le impuso este nombre diciendo: “He poseído con la ayuda divina una nueva cosa”. Está claro que éste es un nombre común, porque conviene igualmente a todas las cosas adquiridas o nuevamente poseías. Abel quiere decir vanidad; Eva, vivificante; Set, ente sustituido; Enoch, dedicado; Lamek, pobre, humillado; son todos nombres comunes. Y lo mismo dígase de los otros nombres hebreos de personas o cosas, que están todos formados de manera que el individuo es significado mediante una cualidad común y por eso son verdaderos nombres comunes.[[174]](#footnote-172) La misma observación puede hacerse sobre los nombres griegos y sobre los de la antigüedad entera, en la que se puede decir con razón que no se ha conocido jamás el modo de crear nombres verdaderamente propios, es decir que indiquen la misma individualidad de la cosa, como en las lenguas modernas vienen a ser Pedro, Pablo, etc., Italia, Francia, Inglaterra, etc., Adige, Tévere, Po, etc., nombres que se transformaron en propios desde que se perdieron sus etimologías o desde que ya no se prestó atención a ellas al pronunciarlos.

Por otra parte, estos mismos nombres propios de las lenguas modernas, transmitidos por la antigüedad, son un argumento de lo que digo, que lo que nos queda de sus etimologías muestra que antiguamente tenían su propio significado y no eran en absoluto sonidos arbitrarios,[[175]](#footnote-173) lo que equivale a decir que la antigüedad había denominado estas personas, estos países, estos ríos individuales con nombres comunes, es decir con nombres que los marcaban no ya con sus notas propias, sino por las notas comunes a muchos otros seres de la misma especie.

Artículo 9

Séptimo defecto: ignora que es más fácil conocer en las cosas lo que es común que lo que es propio

153. La antigüedad nos muestra entonces que la invención de los nombres comunes es bastante anterior en el tiempo a la de los nombres propios, ya que las lenguas antiguas solían emplear nombres comunes también cuando tenían necesidad de nombrar individuos particulares y no se encuentran nombres verdaderamente propios salvo en las lenguas modernas.

Y detrás de este hecho, examinando mejor la naturaleza de la cosa, encontramos que este desarrollo del espíritu humano en la formación de las lenguas, extraño a primera vista, es sin embargo natural y el único que pueda tener, porque necesitamos una fuerza mayor de abstracción para observar y nombrar la individualidad misma de los entes que para prestar atención a las cualidades comunes e imponer un nombre los exprese a través de ellas. Es además natural y necesario que la primera necesidad de los hombres sea la de llamar a los entes con sus cualidades más generales y que luego se manifieste la necesidad de nombrarlos con cualidades más especiales, a saber cuando se da cuenta de que sin esta especificación se confunden unos con otros, sintiendo el hombre daño o molestia por esta confusión. Progresando aún más la experiencia y el uso que hace el hombre de las cosas experimenta la necesidad de distinguirlas entre sí mediante clases menores y de nombrarlas con nombres cada vez menos comunes. Y finalmente, en un estado muy avanzado de la sociedad, le viene la necesidad de indicar con nombres propios a los mismos individuos, nombres propios que son por eso los últimos en ser inventados y completan y perfeccionan la lengua.

De ahí que nada carece del nombre común, no todas las cosas tienen el del género, un número menor tienen también el de la especie y finalmente mucho menos de una milésima parte de las cosas son nombradas con nombres propios, y estas poquísimas además sólo en las lenguas modernas. Por eso se ve también que los respetables filósofos de que hablamos, abandonando los hechos para ir detrás de sus hipotéticas especulaciones, al describir el progreso del espíritu humano en la formación de las lenguas y de los pensamientos, comenzaron justamente por donde deberían haber terminado. Tomaron el primer paso del espíritu humano por el último, ya que la primera operación es la imposición de los nombres propios, mientras que ésta no se hace sino al final porque supone la más avanzada cultura social, de tal modo que también en las lenguas modernas de Europa, a pesar de estar tan perfeccionadas y de ser fruto de un desarrollo de miles de felices años de influencia del Cristianismo, se ve en los nombres propios su origen y su estado primitivo de nombres comunes.

Artículo 10

Octavo defecto: ignora cómo los nombres comunes pasan a ser propios

154. De ahí que cuando Smith pronunció con tanta seguridad que la cueva, el árbol, la fuente particular, de los que su salvaje tuvo la primera noticia, fueron *sin duda* los primeros objetos que indicó con nombres propios, que luego pasaron a ser comunes cuando los juntó con otros individuos, entonces dijo justo lo contrario de lo que ocurre. Dijo que todos los nombres que ahora son comunes para nosotros, fueron nombres propios al principio; en cambio, todos los nombres propios que tenemos fueron al principio comunes.

Cometió este error debido a un concepto inexacto sobre lo que constituye el nombre propio y el nombre común. Creyó, y a primera vista parece así, que nombre propio es aquél con el cual es nombrado sólo un individuo, y nombre común aquél con el que se nombran muchos individuos. Pero al pensar así tomaba lo que accidentalmente sucede con los nombres propios y los nombres comunes por lo que constituye propiamente su naturaleza. Y en verdad suele ocurrir que el nombre común se aplique a muchos individuos y el nombre propio a uno solo, pero esto es accidental; mientras que, como hemos visto, podría darse lo contrario y a veces se da que el nombre común se aplica a un individuo solo sin dejar de ser común y, al contrario, el nombre propio se aplique a muchos, sin dejar de ser propio. Ya que en realidad ni el nombre propio ni el común jamás se aplican más que a un solo individuo a la vez y entre ellos hay sólo esta diferencia, que cuando el individuo es llamado por el nombre común, entonces es llamado y distinguido por una determinada cualidad suya, de la que otros individuos participan o pueden participar, mientras que, cuando es llamado por su nombre propio es señalado en su misma individualidad, es decir en lo que tiene de propio o de incomunicable a ningún otro.

Entonces, en lugar de decir que los nombres propios han pasado a ser comunes, conviene decir que se han tomado nombres comunes para que sirvan como nombres propios, haciendo que expresen la individualidad de los entes que antes no era expresada, sino que estaba sobreentendida.

Y para aclarar mejor cómo pudo haber ocurrido tenemos que considerar que un nombre común, al indicar un individuo mediante una cualidad que posee en común con otros, no lo determina de tal manera que lo separe de todas las otras cosas que participan de la misma cualidad; por lo tanto, el nombre por naturaleza no es propio, es decir de un individuo determinado. No deviene propio sino mediante una convención tácita[[176]](#footnote-174) o, para decirlo mejor, mediante una convención que se expresa con el hecho, por la que los hombres emplean ese nombre, por naturaleza común, para indicar un ente particular. De modo que el nombre común sirve para nombrar un individuo, pero esta aptitud suya de indicar y nombrar el individuo no está expresada en el nombre mismo, pero permanece sobreentendida en él y escondida en el espíritu de quienes emplean ese nombre particular para indicarlo. Y sucede que la individualidad no se expresa directamente, sino que sólo se sobreentiende en el uso de los nombres comunes cuando se aplican a individuos, justamente por la dificultad en la que se encuentra la mente humana de abstraer la individualidad, una de las últimas que se suelen hacer y de las más difíciles.

155. Resumiendo entonces: reténgase que el primer paso que da el espíritu humano hacia el conocimiento de la individualidad es el de percibirla acompañada y envuelta con todas las otras cualidades comunes y de fijarla con la atención menos distintamente que éstas.

El espíritu, por lo tanto, al comenzar indica con nombres las cualidades comunes y luego se sirve de ellas para indicar la individualidad; sin embargo, la idea de ésta no se observa todavía en ella de manera distinta y por eso por sí sola no es apta para ser expresada con un nombre propio. Esto es tan difícil que apenas en las lenguas modernas se encuentran ejemplos.

Por consiguiente, si volvemos a nuestro salvaje y nos complace hacerlo inventor de los nombres de su cueva, de su árbol, de su fuente, debemos decir que probablemente empleó el siguiente procedimiento en su trabajo.

En primer lugar, observará en su cueva, en su árbol, en su fuente, alguna cualidad de las más manifiestas y que más pronta y vivamente hieren sus sentidos; por ejemplo, en la cueva la cualidad de ser hueva; en el árbol, la de ser tal vez nudoso y robusto, o de elevarse del suelo y erguirse por encima de su cabeza; en la fuente, la cualidad de ser profunda o la del agua que sube u otra semejante. Luego, mediante estas cualidades inventará nombres verdaderamente comunes, que equivaldrán en el interior de su mente a esta proposición: “lo que es huevo, lo que es robusto, lo que es sublime, profundo o que se eleva”.

Una vez hecho esto, usurpará estos nombres comunes para indicar su cueva particular, su árbol y fuente particulares; ya que el uso del nombre común es el de ser aplicado del mismo modo que el propio, a objetos individuales, y no difiere, como decíamos, del propio salvo en poder ser aplicado igualmente a todos los objetos que poseen la cualidad que indica y expresa. Esta incomunicabilidad, por así decirlo, es restringida y escapa a la atención de quien lo usa y de las circunstancias en las que lo usa.

Quisiera suponer junto con Smith, ya que él nos mueve a hacer estas suposiciones, que al principio el salvaje no conoce más que una sola cueva, un solo árbol, una sola fuente. En consecuencia, no puede aplicar los nombres que ha inventado más que a esa cueva, a ese árbol y a esa fuente, los únicos que conoce. Pero cuando descubre otras cuevas, otros árboles y otras fuentes, digo que inmediatamente se da cuenta de que lo que es hueco, lo que es robusto, lo que se eleva, no es único en el mundo, sino que hay muchas cosas huecas, robustas, que se elevan, y que por lo tanto los nombres que encontró para expresar lo que corresponde a estas cualidades indican por sí mismos y expresan cada una de esas cuevas, de esos árboles y de esas fuentes del mismo modo que los primeros.

Nuestro salvaje aplicaría entonces, y éste sería un segundo paso, sus nombres comunes a muchas cuevas, árboles y fuentes. Así, el nombre que era común al principio no sufriría otra mutación que la de ser usado realmente para nombrar muchos individuos, por otra parte tomados todos uno a uno, mientras que antes lo usaba sólo para uno.

Pero si nuestro salvaje advirtiese la necesidad de distinguir su cueva de todas las demás, daría un tercer paso, que no sería todavía el de inventar nombres propios, sino que probablemente distinguiría las diversas cuevas de su foresta mediante algún agregado, como ser los pronombres posesivos *mío*, *tuyo*, *suyo*, diciendo *mi* cueva, *tu* cueva, *su* cueva, etc.;[[177]](#footnote-175) o de cualquier manera que esta frase fuese compuesta, sería siempre de tal modo que indicaría la cueva que le pertenece, o la cueva que pertenece a aquél con quien habla, o bien la cueva que pertenece a un tercero.

Y así, antes de llegar a inventar los nombres propios, tendría que hacer un largo camino, tendría que dejar de ser salvaje y unirse a una sociedad; esta sociedad, nacida en las selvas, primero restringida y doméstica, debería agrandarse y hacer muchos avances hacia una cultura y una civilización, y finalmente debería llegar al estado de perfección, un estado tan civilizado que los hombres sean capaces de las más finas y prolongadas abstracciones, y de detenerse en ellas. Una sociedad en la que se multiplicarían las necesidades ficticias, donde se desarrollarían, ramificarían y refinarían las necesidades morales, que incitan a los hombres a distinguir continuamente las cosas entre sí[[178]](#footnote-176) y a dividir las clases mayores en clases menores y dibujar las especies más escasas y cercanas al individuo, a distribuirlas en todos los modos posibles, necesarios y arbitrarios, y finalmente a fijar también los individuos mismos mediante nombres que indiquen exclusivamente su individualidad, que es la última operación y la más refinada.

Artículo 11

Noveno defecto: en el pasaje de Smith, mediante el que quiere explicar las ideas abstractas, no se incluye nada de esto

156. Hasta aquí no hemos hecho otra cosa que considerar el progreso de la lengua que habíamos supuesto que el hombre formaba; no hemos examinado más que el producto externo de la operación interna del espíritu; no hemos entrado todavía en el espíritu ni hemos examinado por medio de qué trabajo y con qué facultado se puede tener dicho producto externo de la lengua. Si hubiésemos descrito y demostrado existentes en nosotros las facultades necesarias para ese trabajo, entonces quedarían explicados los progresos que hemos descrito más arriba en la formación de la lengua, ya que se habría indicado una razón suficiente de los mismos y se les habría asignado las causas que los pueden producir.

La mayoría de los hombres se contenta con ver descrito exteriormente el proceso del espíritu, porque se entretiene en el discurso exterior. El mismo Stewart, queriendo explicar la manera como el hombre forma los géneros y las especies, se contenta con lo que está contenido en el pasaje citado de Smith y dice que “esa explicación le parece tan simple como satisfactoria”.

Ahora, yo quisiera también admitir por un momento que es verdad lo que aquí nos dice Smith, y que en verdad el hombre haya pasado de los nombres propios a los nombres comunes y apelativos. Pero aún confieso que no veo cómo en el pasaje de Smith se encuentre una explicación del modo como el espíritu humano forma esas clases de individuos que luego denomina géneros y especies. Decirme que el hombre pasa de los nombres propios a los comunes no es decirme qué nace en su espíritu al hacerlo, no es examinar la operación interna que corresponde en su espíritu a ese pasaje de nombres ni buscar qué facultades se deben suponer para [realizar] semejante operación. Tampoco se tocan siquiera esas dificultades que han hecho considerar a algunos filósofos la formación de los géneros y las especies, como dice el mismo Stewart, como uno de los problemas más difíciles de la metafísica.

Artículo 12

Décimo defecto: Smith esconde celosamente la dificultad que se encuentra al explicar el origen de las ideas abstractas

157. Obsérvese en primer lugar cómo Smith oculta en cierto modo y esconda a sí mismo y a sus lectores las dificultades que se encuentran para explicar la formación de los géneros y de las especies o, más en general, de las ideas abstractas.

Lo hace suministrando a los lectores conceptos inexactos, ya que la inexactitud de los conceptos desvía el espíritu y le impide encontrar el verdadero nudo de la cuestión.

Primero nos hizo suponer que los nombres comunes no indican más que una colección de individuos, pero hemos visto que no indican una colección, sino que se aplica a cada individuo de una determinada colección o especie.

Luego, al usar la palabra *colección* en lugar de la palabra *especie*, se esconde otra falacia. Una colección de individuos es siempre un número determinado o al menos finito de individuos. Por el contrario, el nombre especie no indica un número determinado, sino todos los individuos posibles dotados de ese carácter, es decir de esa cualidad que se toma para determinar la especie. Esta diferencia es sumamente relevante para nuestra cuestión, y he aquí cómo.

Si se trata de explicar cómo el hombre, habiendo puesto un nombre a un individuo, dé el mismo nombre a otros cinco, y si se supone que con ese nombre no quiere indicar más que un único individuo cada vez, sin considerar la semejanza que uno tiene con el otro, no es necesario que yo suponga en el hombre otra facultad además de éstas: 1° la de percibir los singulares; 2° la de aplicar a cada uno de ellos un signo arbitrario. Tenía cinco individuos y cinco signos; pero como los signos eran independientes entre sí, igual que los individuos, en lugar de tomar cinco voces pudo repetir cinco veces la misma voz, que de esa manera indica a cada uno de los cinco individuos. Pero si al contrario, se trata de explicar cómo un nombre propio pasó a ser un nombre común, entonces el problema se reduce a este otro: “De qué modo pudo el hombre nombrar los objetos mediante una cualidad que les era común”. Y para responder a esta pregunta es necesario suponer en el hombre las siguientes facultades: 1° la de concebir los individuos; 2° la de fijar la atención sobre sus cualidades comunes, es decir de formarse las ideas abstractas; 3° la de considerar los individuos en cuanto dotados de estas cualidades comunes; 4° la de expresar con los sonidos estas tres cosas conocidas, es decir los individuos en cuanto tales, las cualidades comunes de los individuos y los individuos en cuanto dotados de cualidades comunes. Este último modo de nombrar los individuos es lo que corresponde a la invención de los nombres comunes.

Cuando el hombre forma un nombre común, no impone un nombre propio a un número indeterminado de individuos, sino que señala con un nombre todos aquellos individuos que tienen una cualidad común.

No busca cuántos son los individuos que poseen esta cualidad común, porque impone el nombre universal a todos los que tienen esa cualidad, sean pocos o muchos o, para decirlo mejor, a todos los que la pueden tener, que son infinitos. Por el contrario, cuando pone el mismo nombre propio a muchos individuos, necesita conocer a cada uno de los individuos a los que pone ese nombre, uno tras otro. En este segundo caso, ningún objeto individual que no esté presente a la mente de quien inventa el nombre, puede decirse que es llamado por ese mismo nombre; al contrario, con el nombre común se abraza también a todos los objetos que no están individualmente presentes a la mente de quien inventa el nombre, que son más bien puramente posibles y jamás llegarán a ser. Así, supongamos que un padre impone el nombre Pedro a nueve hijos que le nacen sucesivamente; no se sigue en absoluto que el décimo hijo que le nazca tiene ya el nombre Pedro. Para eso el padre debe hacer un nuevo decreto y está en él repetir ese nombre o variarlo, y así cuantas veces le nazca un nuevo hijo, ya que puede ponerle a cualquiera de ellos Pablo, Antonio o Andrés, o cualquier otro nombre que le agrade. Al contrario, sucede que cuando alguien inventa un nombre común, por ejemplo “hombre”, no denomina con él un hombre solo, o sólo aquellos hombres que él conoce y quiere nombrar en particular, sino en realidad a todos los que tienen o pueden tener la *humanidad*, es decir esas cualidades comunes que juntas forman el ser de hombre, y no lo hace mediante muchos decretos, sino con uno solo, con esa sola imposición de nombre. Ya que esta imposición es un decreto general que dice tácitamente: “todo aquel que tiene o tendrá estas cualidades yo lo llamo *hombre*”.

Para hacer un decreto así es necesaria una idea universal y abstracta, es decir no determinada a un número particular, como la que se usa en la imposición de los nombres propios.

Concluyamos. Si se pretende que un nombre propio haya pasado a ser común, mediante la sucesiva aplicación a muchos individuos, yo haré las siguientes distinciones: o bien ese nombre ha sido aplicado a muchos individuos volviéndose propio de cada uno, y en ese caso no se ha formado un nombre propio y por lo tanto todavía no se ha explicado la formación de los nombres comunes; o bien el nombre propio, al aplicarse a muchos individuos, ha cambiado significado y en lugar de significar el mismo individuo, como hacía al principio, ha pasado a indicar la especie, es decir los individuos, mediante una cualidad que les es común, y en ese caso queda por explicar cómo tuvo lugar este paso, es decir cómo el espíritu humano ha cambiado el significado que antes atribuía a ese vocablo, y cómo ha sustituido la idea de una cualidad común por la de muchos individuos; por consiguiente también, cómo pudo encontrar esta cualidad común, qué es esa cualidad que observa la mente separándola del resto y nombrándola. En resumen, vuelven a aparecer todos los problemas de la antigua Ideología, que mediante la narración cita de Smith y de Stewart se recubrían sí de una verdad y se substraían a la atención de los jóvenes lectores, pero no se hacía por ello menos necesario ni menos difícil resolverlos para explicar las ideas.

De ahí que sea imposible explicar la formación de los nombres comunes y dar razón de las ideas de género y de especie suponiendo que en el hombre no hay otra facultad que la de percibir los individuos, como procura hacer Smith y Stewart, que se las ingenian para hacer creer que el nombre propio se cambia en común por sí mismo al aplicarse sucesivamente a un cierto número de individuos y que el nombre común no representa de ese modo más que una pura colección de individuos, no se sabe de qué número, si con dos es suficiente o con tres o cuatro, o si hacen falta más. De esto no hablan, y hacen bien, porque el nombre común se aplica sí a todos los individuos posibles de una determinada especie, que son infinitos.

158. Y para que se entienda mejor en cuán falsas suposiciones se apoya Smith cuando cree que un nombre propio deviene común cuando se aplica a muchos individuos,[[179]](#footnote-177) obsérvese además el absurdo que se sigue de esto.

Si aplicando un nombre propio a muchos individuos deviene común, toda vez que se aplicará a un individuo más, al que no se aplicaba antes, será más común, que es como decir que significará una especie más extensa de cosas, lo cual se muestra enseguida que es falsísimo. Así, si el nombre Pedro es impuesto a dos hijos, según Smith, se habrá vuelto ya un nombre común, pero si se habrá impuesto a tres, o a cuatro, será todavía más común, y si a cinco, seis, siete y así sucesivamente, más aún.

Ciertamente, si alguien quiere abusar del significado de *nombre común*, la cosa puede andar: puede perfectamente decirse en un sentido *común* ese *nombre propio* que se aplica a una *colección* de individuos individualmente tomados, es decir a esos tres, cuatro o más que tienen el nombre Pedro; pero ese nombre no es *común* ni en el sentido de los gramáticos ni en el de lo filósofos, porque no significa una especie o un género de cosas. Pero nosotros intentamos explicar cómo se forman las ideas de *especie* y de *género*. Es verdad que el nombre se hace más común, en el primer significado, cuantos más individuos hay a los que se aplica sucesivamente, pero el nombre común tomado en el significado en que lo toma nuestro razonamiento es común desde el principio y no se hace más común aplicándolo a un mayor número de individuos. Por su naturaleza pertenece ya a todos los individuos posibles de esa especie, ni más ni menos. Tómese el nombre *hombre*, aplíquese sucesivamente a uno, dos, tres, diez, cien, mil hombres. ¿Significa por eso otra cosa que hombre? ¿Se vuelve por eso más común que antes? Ya antes significaba no una colección limitada, sino a todos los hombres que son y que serán o podrán ser, tomados singularmente, es decir a todos esos entes a los que conviene la humanidad, en cualquier lugar y en cualquier tiempo que estén, también concebidos por la sola mente.

159. Sobre los sistemas de los filósofos, apelo al buen sentido de todo el mundo; que quienes empecinados en una opinión niegan lo que todos ven, por temer demasiado la consecuencia de tener que confesar la ruina de su sentencia. Cualquier persona, incluso vulgar, a quien venga en ayuda el buen sentido, puede pronunciar en una materia de derecho y capacidad propias cuál es el significado anexo a las palabras, que no es propiedad de los filósofos, y afortunadamente no puede ser alterado tan rápidamente por sus cavilaciones. Elijo la palabra *hombre*, pero cualquier otro nombre común daría lo mismo, y pregunto: “¿con la palabra hombre, acaso se nombra un determinado número de individuos?” O bien ¿lleva unido esta palabra un valor aplicable a un número indeterminado e indefinido de individuos, a todos los entes que tienen la humanidad o que se piensa que pueden tenerla?

Ahora, si el nombre común, en el sentido que le da el uso, encierra la idea de la posibilidad de otros individuos, queda por explicar qué es esta indeterminada *posibilidad* que se une a los nombres comunes, cómo nace en nosotros una idea así, que tanto extiende el significado de la palabra, cuán extenso es este concepto de posibilidad.

Y que todos los que hablan unen al significado de los nombre comunes la idea de la posibilidad de los individuos de la especie que expresa el nombre es un hecho innegable. Y la idea de posibilidad es universal, incluso la más universal de todas; no tiene nada que ver con los individuos, sino que nos hace capaces de pensar un número cada vez mayor.

Imaginemos unos entes a los cuales faltase la potencia de pensar esta posibilidad, y que por eso no fueran capaces de percibir más que un número determinado de individuos. En esta singular especie de entes podríamos imaginar una larguísima gradación en su fuerza perceptiva, porque podríamos suponer que algunos de ellos son capaces de percibir cinco individuos; que otros llegan a diez, pero no más; otros incluso a cien, otros a mil, a mil millones y así sucesivamente. Todos estos estarían sin embargo determinados a percibir un número determinado de individuos existentes, pero ninguna sería todavía capaz de extenderse a la posibilidad de otros individuos por encima de ese número. Confrontemos ahora la inteligencia humana con una especie así de entes. El hombre no percibe sólo un número determinado de individuos existentes, cinco, diez, cien, mil, etc.; al número de individuos que percibe sabe agregar siempre, mediante una intuición que les connatural, el concepto de todos los individuos posibles, que son muchos más. Ahora, esa especie de entes que hemos imaginado no podría hacer otra cosa que inventar nombres propios; sólo el hombre, por el contrario, puede inventar nombres comunes, porque puede pensar universalmente en los individuos posibles. Si esa primera especie de entes quisiera también indicar con un solo nombre a cada uno de ese número determinado de individuos que percibe, supongamos que pueda hacerlo (aunque también esto sea imposible), no habría hecho más que reunir muchos individuos bajo un nombre propio, no habría formado ningún nombre común. El hombre, al contrario, puede instituir un nombre común, porque puede dar un nombre a los entes, en cuanto que los ve dotados de una cualidad común. Les puede imponer este nombre porque: 1° tiene, como decíamos, la facultad de fijar su atención en una cualidad del individuo de naturaleza tal que puede ser participada por otros individuos; 2° porque tiene la facultad de conocer esta posibilidad, a saber la posibilidad de que esa cualidad sea participada por otros individuos, en número, lugar y tiempo indefinidos.

160. Al nombre se agregan entonces las ideas siguientes: 1° la idea de una *cualidad*, 2° la idea de la *aptitud* de esta cualidad de ser participada por un individuo, 3° la idea de la *posibilidad* de que esta cualidad sea participada por individuos en un número indefinido. Todas estas ideas están comprendidas en la idea de *especie* y de *género* supuesta[s] por el nombre común, ya que el nombre común expresa la *especie* o el *género* que se forma mediante una *cualidad* de la que se sabe que puede ser común a infinitos individuos.

¿Qué queda por decir? Que el razonamiento de Smith no da ninguna razón del modo en que el hombre se forma las ideas de género y de especie. Reducido a pocas y claras expresiones, ese razonamiento se resume en el siguiente: “El hombre hace comunes a los nombres propios aplicándolos sucesivamente a muchos individuos. Estos nombres aplicados a muchos individuos son los que forman en su mente las especies y los géneros”.

Nuestra respuesta se resume igualmente así: “El simple aplicar un nombre propio a muchos individuos no lo hace común. Ese nombre, para comenzar a ser común, debe cambiar su valor, es decir debe cesar de significar los individuos con lo que forma su individualidad y comenzar a significarlos por alguna cualidad común a ellos. Para ello se requiere una operación interna del espíritu, porque sólo el espíritu puede cambiar el significado de una palabra. Pero el espíritu no puede cambiar el significado de ese nombre, sino: 1° haciendo que signifique una cualidad común, mientras que antes indicaba la individualidad; 2° uniendo a esa cualidad el concepto de que puede ser participada indefinidamente por los individuos.

Por consiguiente, no es que el nombre común ocupe un lugar en nuestra mente; son estas ideas las que dan valor al nombre, o sea es por estas ideas que el espíritu transforma el nombre de propio en común.

Por eso, cuando se dijo falsamente que el hombre tiene primero los nombres propios y que luego éstos se vuelven comunes, no se ha explicado aún cómo el hombre forma los géneros y las especies, ya que el espíritu no puede inventar nombres comunes sin haberse formado antes o al mismo tiempo los géneros y las especies de las cosas”.

Artículo 12

Qué forma asume la dificultad que proponemos en los razonamientos de Smith y de Stewart

161. Y si es verdad lo que razonamos hasta aquí, en la teoría de Smith y de Stewart, la dificultad que propusimos al comienzo permanece sin resolver.

En el presente argumento, en el que buscamos de qué manera el espíritu se forma las ideas de especie y de género, asume esta forma: “El hombre no puede formar un género o una especie sin la idea de una cualidad común; y la idea de una cualidad común no puede formarse sin un juicio. Pero un juicio supone la idea de una cualidad común, la idea de una de esas clases que se llaman géneros o especies. ¿Cómo es posible entonces que formemos un primer juicio, si todas las ideas de las cualidades comunes, es decir las ideas universales, son adquiridas y no hay ninguna ingénita en nuestro espíritu?”

Artículo 14

El sistema nominalista no resuelve la dificultad antedicha

162. Smith y Stewart, como todos los nominalistas, han recurrido a negar la existencia de las ideas universales y a sostener que ellas no son más que *palabras*, por no saber de qué modo deshacer esta madeja, es decir por no saber definir qué podrían ser estas misteriosas ideas y cómo el espíritu las forma o las encuentra.

En verdad, cuando se intenta explicar la formación de las ideas universales se da siempre de lleno contra esa dificultad que hemos presentado. Muchos filósofos modernos, al no ver cómo salvarse de esta especie de escollo de la filosofía, intentaron persuadirse a sí mismos de que no era más que una quimera y que por lo tanto, como dice Stewart, “lo que los antiguos”, pobre gente, “han considerado uno de los problemas más difíciles de la metafísica, tenía una solución simple, como la que le dio Smith”.

Pero esta manera de disminuir la fuerza de la dificultad no es triunfar sobre la misma, ya que las palabras no pueden ponerse en el lugar de las cosas, ni los nombre comunes pueden suplir a las ideas universales; antes bien, el espíritu humano no puede formar un nombre común si no tiene en sí mismo la idea universal que corresponde a ese nombre.

Lo cual parece tan claro que no se requeriría nada más; pero ¿qué hay tan claro que no sea negado abiertamente por los filósofos, si les agrada?

Y puesto que el número de los nominalistas se multiplica hoy día, engañándose al creer que han encontrado una escapatoria tan fácil a una dificultad tan grave, no son en vano estas palabras que agregaré ahora para demostrar más claramente que las razones con las que Stewart intenta corroborar su opinión son puras falacias, y todas pecan de una petición de principio.

Artículo 15

De dónde viene el error de Stewart

163. Palabras que no tengan ningún significado son meros e inútiles sonidos; no pueden servir de ningún medio o instrumento para el discurso. Esta proposición parece clara como el sol.

Ahora, las palabras de significado universal, como los nombres comunes, no expresan individuos determinados: por lo tanto, o no deben significar nada o significan ideas universales.

Esta sola razón habría podido llevar a Stewart a ver cómo es imposible suponer que no existen ideas universales y que las puras voces ocupan su lugar, de modo que lo que comúnmente se llama idea universal no es otra cosa que una palabra. Este argumento es tan simple y tan concluyente que es difícil comprender cómo haya escapado al profesor escocés.

164. Y queriendo conjeturar cómo pudo haber ocurrido, me parece verlo en esto. Encontró una manera de hablar mediante la cual describir el uso que hacemos de las palabras universales, sin pronunciar jamás estos vocablos *géneros*, *especies*, *ideas generales*, y habiendo conseguido así eliminar del discurso estos vocablos, dio a creer que había conseguido también volver superfluas e inútiles las ideas que se unen a esos vocablos.

He aquí cómo explica el uso de los términos universales: “Cuando hablamos de concebir o de comprender una proposición general, no queremos decir otra cosa sino que por el hábito del lenguaje sabemos que podemos sustituir a voluntad los términos generales de la proposición por los nombres de ciertos individuos que significan estos términos”.[[180]](#footnote-178) Con lo que nos parece que quiere decir: no es necesario que adjuntemos a los vocablos ideas universales, sino que es suficiente que hayamos contraído la costumbre de sustituir con la mente esos individuos por dichos vocablos. Para explicar entonces cómo formamos los razonamientos universales, basta que 1° sepamos concebir individuos; 2° tengamos palabras por las que estemos habituados a sustituir ciertos individuos a voluntad. Así es como las palabras, dice él, toman el lugar de las pretendidas ideas universales.

Artículo 16

Petición de principio que se encuentra en el sistema de Stewart

165. Pero en este discurso se encierra una petición de principio.

Y para demostrarlo razono así. ¿De qué modo puedes adquirir ese hábito? ¿Cómo obtienes el hábito de sustituir ese término universal no ya por cualquier individuo al azar, sino ciertos designados y determinados por él? Por ejemplo, por el término *hombre* no sustituyes jamás el significado de bestias o de piedras; sino siempre y únicamente el de individuos de la especie humana. ¿Cómo ocurre que tu hábito de usar la palabra *hombre* esté determinado a esa clase de cosas y no a otras? ¿Acaso será por una virtud intrínseca de la palabra material, que no te permite aplicarla sino a ciertos y determinados individuos? No, ya que entre la palabra materialmente tomada y los individuos que ella significa no se da ninguna conexión necesaria. La palabra es un puro sonido; ella nos recuerda a menudo a la memoria cosas que no son sonidos y que no tienen nada que ver con los sonidos. Quisiera saber qué relación tiene ese sonido que constituye la palabra *hombre* con este ente que significa.

Esa relación no puede ser sino la que establece nuestro espíritu entre la palabra y la cosa.

166. Relación arbitraria, dirás. Estamos de acuerdo bajo un aspecto: si con el nombre *hombre* se quisieran significar los animales en general y una sociedad determinada conviniera en darle este significado, aquellos socios se entenderían entre sí usando la palabra *hombre* para significar lo que llamamos ahora *animal*, como nosotros nos entendemos al usarla en sentido más restringido.

Ahora bien, sea el arbitrio el que establece y fija que a un nombre común determinado se pueden sustituir ciertos individuos y no otros, sino sólo esos. Aquí está el nudo de la cuestión: yo pregunto de qué manera el arbitrio puede establecer que a un término se sustituyan estos individuos antes que aquéllos y que no se puedan sustituir otros más que éstos? ¿Acaso determinando y asignando a ese término un número fijo de individuos? Es verdad, así podría ser si se conviniera en que tres hombres, Pedro, Pablo, Andrés, sean llamados con un cierto nombre por el que se estuviera de acuerdo en no sustituir sino uno de esos tres individuos. Pero o este nombre no sería universal, sino un nombre propio, como si se diese a cada uno de los tres un nombre enteramente arbitrario; o bien, si fuera un nombre común, por ejemplo conviniendo en que se entenderá a uno de ellos cuando digamos *amigo*, este nombre usurparía el lugar del propio mediante un acuerdo; y en ese caso quedaría por explicar dos cosas en lugar de una, a saber 1° cómo es un nombre común, 2° cómo se puede usar en lugar de un nombre propio. En resumen, se trata de indicar el modo en que el espíritu humano une ciertos individuos a uno de esos nombres que se llaman comunes. Y esta dificultad, por más oposición que se le haga, no se puede evitar jamás. A los nombres comunes, como hemos dicho más arriba, no se trata de sustituir ciertos individuos numerados y determinados previamente.

Si se tratase sólo de eso, no tendríamos necesidad más que una asociación de ideas o de una simple reminiscencia, que, al oír ese sonido, despertase en nosotros uno de esos dos, tres, cinco, diez individuos determinados, para indicar los cuales lo hemos diseñado. Todo lo opuesto de esto sucede con los nombre comunes, porque no se trata ya de sustituir con nuestra mente un individuo conocido y peculiarmente distinguido y puesto en la mira, un individuo elegido previamente entre un número determinado de cosas conocidas. Se trata más bien de sustituir un individuo tomado de entre un número indefinido de individuos no conocidos por la experiencia que hemos hecho de ellos, ni siquiera de individuos existentes, sino de individuos posibles.

Razonemos: no es necesario que sustituyamos por el término universal caballo uno de los caballos que vemos, ni tampoco uno de los caballos existentes; podemos sustituirlo a placer por un caballo que no existe, incluso ese vocablo solo no significa para nada un caballo existente. Pero aunque estuviésemos constreñidos a sustituir por el vocablo *caballo* uno de los caballos existentes, ¿no sería indiferente que lo sustituyamos por uno u otro de ellos, por un caballo visto hace años o por uno que vemos por primera vez? Ahora, si eso es indiferente ¿por qué es indiferente? ¿Tal vez hemos visto una tras otro individualmente todos los caballos que existen y relativamente a cada uno de ellos hemos hecho una particular convención de llamarlo *caballo*? No por esto ciertamente; si así fuese, habríamos tenido demasiado trabajo imponiendo a tantas bestias ese nombre, ni tampoco los demás hombres habrían tenido el tiempo o la paciencia de celebrar con nosotros tantas convenciones. Máximamente porque no necesitan sólo el nombre *caballo*, sino que la conversación humana exige otros innumerables nombres que indiquen las diferentes especies de cosas. Serían demasiado fastidioso y enojoso tener que nombrar los individuos uno por uno para poder tener un nombre común, a fin de que al escucharlo nuestra mente pudiera sustituirlo por uno de los individuos designados antes singularmente. Sin lo cual también sería una gran desgracia que al nacer o formarse nuevos individuos no se pudieran nombrar con los nombres dados a los primeros; y los hombres no podrían hacer otra cosa en el mundo que dar nombre a las cosas individuales, de las que sería una prolongada y ardua tarea hacer el inventario.

167. Como consecuencia de todo esto hay que decir que los nombres comunes no están hechos de ese modo y que el espíritu humano no les une en absoluto un determinado número de individuos pasados en revista uno después del otro, sino que más bien une a los mismos una *especie* de individuos, es decir todos los individuos posibles que tienen una cualidad común y por eso que nombre común, cuando se usa, es sustituido por individuos, pero: 1° no tomados al azar, ya que de esa manera no habría ninguna distinción de especie y de género; 2° no mediante convención que atienda a los individuos particulares, lo que sería un ir al infinito. Pero el nombre común sí se sustituye por ciertos individuos: 1° según el tenor de una regla universal que haga discernir si los individuos poseen esa *cualidad común* a la que se refiere ese nombre común; 2° no ya conocidos o existentes, sino individuos *posibles*, es decir cualquier individuo que se pueda pensar dotado de esa cualidad común.

De allí que, con sólo presentarse delante de nosotros ese individuo, aunque jamás lo hubiésemos visto, nos damos cuenta en seguida que su nombre está establecido y fijado por los hombres, antes de que haya comenzado a existir, por tener esa cualidad que lo pone en la clase de los que han recibido ese nombre.

168. Es vano entonces ese recurso al hábito de sustituir del que echa mano Stewart, ya que el hábito de sustituir tales nombres por tales cosas no es nada para las cosas meramente posibles, y por las que todavía no son individualmente conocidas, a las que sin embargo la mente del hombre se extiende.

Por eso, cuando Stewart afirma que no necesita las ideas universal y que basta con que sepamos sustituir los nombres comunes por los individuos en cuestión cuando los pronunciemos, no hace otra cosa que luchar contra sí mismo, afirmando lo que ha negado. Porque saber sustituir esos nombres comunes por tales individuos es lo mismo que tener ideas universales, no pudiéndose hacerlo aquello sin tener éstas; en efecto, sin ellas no se sabría por qué individuos se deben sustituir los nombres comunes. Es necesario entonces que antes la mente distinga las especies y los géneros de los individuos, para que sepa asociar a ese término los individuos de esa especie y no otros, y a otro término los individuos de otra especie, no más; y para que sepa distinguir estos individuos de distinta especie como pertenecientes a una antes que a otra, lo que debe saber hacer incluso antes de saber nombrarlos, porque sabrá cómo se llaman sólo cuando sepa a qué especie pertenecen. Si una flor queda cubierta de hierba, yo no sé aplicarle la palabra *flor*, pero no bien queda descubierta lo veo y sé que pertenece a esa especie de cosas que se llaman flores.

Artículo 17

Otro error de Stewart

169. Stewart comete un error semejante al que acabamos de notar donde expone su pensamiento de esta otra manera: “Considerando bajo este punto de vista el proceso de la generalización, se ve de repente que la *idea*, considerada por los filósofos antiguos como formando la esencia de un individuo, no es otra cosa que la cualidad particular (o una colección de cualidades) por la que se parece a otros individuos de la misma clase y en virtud de la cual se le aplica el nombre genérico. Es porque posee esa cualidad que el individuo lleva el nombre del género, y por eso esa cualidad se puede decir que le es esencial en la clasificación que lo comprende bajo un cierto género particular. Pero como toda clasificación es hasta cierto punto arbitraria no se puede concluir de todo esto que esa cualidad genérica es más esencial a la existencia de un individuo que muchas otras cualidades que se consideran accidentales. En otras palabras, y para hablar la lengua de la filosofía moderna,[[181]](#footnote-179) esa cualidad constituye su esencia nominal, y no ya su esencia real”.[[182]](#footnote-180)

170. Si alguien examina este pasaje, fácilmente reconoce el estilo de un hombre poco seguro de lo que dice, y que titubea en sus pasos; de un hombre que, al no tener una clara prueba de su sistema, busca sostenerlo con un razonamiento lleno de *casos*, que hagan creer que hay una conexión entre las ideas incluso donde no existe.

Veamos las últimas palabras del pasaje citado. Quiero hacer notar que decir “la cualidad que constituye su esencia nominal y no la esencia real” supone que haya dos esencias en lugar de una, y por eso admite más de lo que quiere negar.

171. Pero no seré un examinador tan sutil del uso de las palabras: preguntaré si por *esencia nominal* entiende una palabra, como parece por su manera de expresarse en otros lugares y a los fines de su razonamiento, que es el de mostrar que las ideas universales son nada.

Si con la expresión *esencia nominal* no entiende una mera palabra, sino alguna otra cosa, todo su razonamiento es vano; en ese caso los términos generales exprimirían algo objetivo, y no serían meras palabras.

172. Ahora en el pasaje que hemos referido, él mismo lo confiesa, porque llama *esencia nominal* a una cualidad poseída verdaderamente por el individuo, y agrega: “es porque posee esa cualidad que el individuo lleva el nombre del género”. Si esa cualidad no fuese nada, el individuo no podría poseerla ni recibir de ella el nombre del género. Además, el mismo Stewart reconoce en el espíritu humano la facultad de pensar una cualidad de un individuo sin pensar las otras que también forman parte del individuo. He aquí el lugar: “La clasificación de los diferentes objetos supone la facultad de prestar atención a algunas de sus cualidades sin prestar atención a todas las demás”.[[183]](#footnote-181)

Por lo tanto, admite 1° que las cualidades individuales de los individuos sean algo real [*effettivo*]; 2° que tenemos la facultad de considerarlas solas, y divididas de los mismos individuos, ya que considerarlas solas no esotra cosa que considerarlas prescindiendo de todo lo que existe junto con ellas; 3° que nuestro espíritu, cuando considera estas cualidades solas y aisladas, tiene un verdadero objeto delante suyo, porque estas cualidades son verdaderas.

Consideremos ahora las cualidades de los cuerpos: estas cualidades son el color, el sabor, el olor, la sonoridad, la extensión, la dureza, la fluidez, etc. Ahora, sin entrar por ahora en la cuestión de la existencia de los cuerpos, sino suponiéndolos, junto con el mismo Stewart, reales, tenemos otras tantas cualidades, otros tantos objetos de nuestro pensamiento, según los principios mismos de Stewart. Por lo tanto, los nombres de estas cualidades, es decir las palabras de *color*, *sabor*, etc., todos nombres abstractos, expresan también ellos algo efectivo: no son por lo tanto meros nombres, sino que tienen algo que les corresponde verdaderamente, a saber esas cualidades, sean lo que sean en las cosas. Si las palabras abstractas, como el color, el sabor, etc. de los cuerpos no son meros nombres, sino que tienen algo más allá de lo que significan, se sigue que algo significan efectivamente los nombres comunes y apelativos, como *colorado*, *sabroso*, etc. *cuerpo*, *hombre*, etc.; porque estos nombres no significan otra cosa que *lo que tienen color*, *lo que tiene sabor*, etc.; *lo que tiene la corporeidad*, *lo que tiene la humanidad*, etc. Los nombres comunes por consiguiente no son meras palabras carentes de todo objeto que les corresponda, sino que, según los mismos principios de Stewart, significan algún objeto suyo propio.

Artículo 18

Se notan otros errores de Stewart, y se muestra aún más la insuficiencia de su sistema para resolver la dificultad propuesta

173. Stewart puede agregar aquí: yo no puedo negar que los abstractos y los nombres comunes indiquen algo; y si en algún lugar lo he negado, fue una mera inexactitud del lenguaje; pero sostengo que esto que indican no es más que “la cualidad particular, o una colección de cualidades, por la que un individuo se asemeja a otros individuos”. Por consiguiente, no es algo universal, es algo totalmente particular. Esa cualidad no existe sino en los individuos, y al estar en los individuos, es siempre individual.

No volveré a traer a colación la pregunta que Platón hacía, a saber si las cualidades abstractas tienen una existencia fuera de las mentes, y distinta de los mismos entes. Esto no serviría nada para mi fin. Concedo de buen grado a Stewart que las cualidades de las que hablamos, no tienen existencia fuera de un espíritu sino en los mismos individuos. Pero él también me concedió que nuestro espíritu puede considerarlas y las considera separadas de los individuos, y como si estas cualidades existieran solas. Esto es un hecho, sobre el que no puede existir ninguna duda.

Ahora, de esto yo concluyo lo siguiente: si nuestro espíritu considera las cualidades separadas de los individuos, tiene un objeto inmediato universal de su atención, ya que una cualidad separada del individuo es un objeto universal totalmente independiente del vocablo con que se expresa.

174. Si consiguiera demostrar esta última afirmación, creo que se seguirían las siguientes consecuencias: 1° que nuestro espíritu puede tener un objeto universal; 2° que puede imponer un nombre a este objeto, y 3° que entonces hay nombres que expresan ideas universales y no son meras palabras vacías de sentido, o bien palabras que por una costumbre ciega hacemos que sustituyan a ciertos individuos.

Cuando digo que una cualidad, considerada de la manera en que puede considerarla nuestro espíritu, es decir separada del ente, es universal, no quiero decir otra cosa si no que la puedo concebir en un número indefinido de individuos, y poderse pensar en un número indefinido de individuos, o ser universal, o ser común, son la misma cosa en el sentido en que se suelen emplear estas palabras.

Al ser universal de una cualidad corresponde el ser particular; esto no quiere decir otra cosa sino que no se puede pensar que es común a varios individuos, sino fija y propia de un solo individuo. La individualidad del ente, a la que ella se aplica, es lo que hace particular la cualidad común. Y por eso, mientras no pensemos las cualidades como existentes en individuos determinados, permanecen comunes para nosotros, es decir las pensamos de tal manera que queda a nuestro arbitrio imaginarlas unidas a uno u otro individuo, hasta que las unamos a un individuo. Unidas luego al individuo, ellas están también individualizadas por él, y entonces se dice que son particulares; así, la blancura, el tamaño, etc., de un cuerpo, no es la blancura, el tamaño de otro cuerpo.

De ahí que, si una cualidad es particular solamente en cuanto que existe realmente en un individuo, y si, como habíamos dicho, nuestro espíritu tiene la facultad de considerarla sin considerar el individuo al que pertenece (lo que el mismo Stewart concede), yo concluyo que nuestro espíritu tiene la facultad de considerarla como meramente posible sin pensar siquiera que tiene una existencia real en algún individuo. Lo que Reid llama *simple aprehensión* y que Stewart parece llamar *concepción*. Si esto es indudable, si nuestro espíritu puede pensar la blancura no ya como algo realmente subsistente, sino como meramente posible, digo que el objeto de nuestro espíritu en ese caso es universal; en el sentido que los ideólogos dan a esta palabra. Porque esta blancura no está unida a ningún individuo, sino que es una blancura que concebimos tal que puede ser recibida por un número indefinido de individuos, de tal manera que si tuviésemos la facultad de crear, podríamos realizarla según la idea que tenemos de ella, en un número indefinido de cuerpos, todos de color blanco.

175. Y por eso esta blancura, concebida en nuestra mente, no es un mero nombre, como parece querer Stewart, y tampoco es una de esas blancuras que hemos visto que existen realmente en los cuerpos blancos que caen bajo nuestra mirada.

No es ninguna de esas blancuras realmente existentes en los cuerpos blancos que vemos, ya que todas esas blancuras eran blancuras particulares, y las blancuras particulares, como hemos dicho, están en el individuo de tal modo que no se pueden transportar de un individuo a otro, ni hacerlas algo común a varios individuos.

Porque, ¿cómo podría concebir el transportar la blancura de un cuerpo blanco a otro cuerpo blanco sin privar al primero de su blancura? El cuerpo blanco de que hablamos, o tiene una sola superficie blanca y el resto es de otro color, o es todo blanco como el yeso, el cual también por ser friable deja su propia blancura en los cuerpos con los que es fregado. Ahora, considérese la diferencia que hay entre volver blancos los cuerpos mediante esa blancura realmente existente en un individuo y volverlos blancos mediante la idea de la blancura general que está, como yo sostengo, en nuestra mente.

1° En primer lugar, un cuerpo no puede comunicar a otro su propia blancura, por más blanco que sea, si no es friable, sino que sus partes son tan duras que no pueden dejar ir con facilidad esas partículas que cubren de un velo blanco la superficie del cuerpo al que dan color. Por el contrario, el que tiene el poder de crear y crea cuerpos dotados de la blancura, dándoles esta cualidad, no la extrae sino de la idea de lo blanco que tiene presente en su espíritu, la cual no es necesario que sea friable ni que tenga ninguna otra cualidad para comunicar a los cuerpos.

2° Si el cuerpo blanco, que quiere dar a otros parte de su blancura, no tiene sino un poco de superficie blanca, se privará a sí mismo de esa ligera tonalidad de color, dándola otro. Por el contrario, si el espíritu inteligente de que hablamos puede crear de un solo golpe cuerpos blancos tal como él los concibe posible, no reduce ni destruye de ese modo la noción que tiene en sí de la blancura general.

3° Incluso si el cuerpo colorante es friable y todo blanco como el yeso, sin embargo no puede hacer blanco a otro cuerpo sin perder un ligero velo blanco, que, al desprenderse de él, se coloca sobre otro cuerpo que emblanquece al tocarlo. Al perder este ligero velo sucede que el cuerpo que emblanquece, si bien siga siendo blanco como antes a los ojos de los que miran, sin embargo no presenta la misma blancura que presentaba antes, ya que esa superficie blanca, que veían antes los que lo miraban, pasó a otro cuerpo, y el primer cuerpo ha descubierto otra superficie, cándida como la primera, pero que de todas maneras no es la primera.

De aquí se puede obtener la siguiente consecuencia, que no se habla con rigor cuando se dice que la blancura realmente existente en un individuo se comunica a otro; porque, cuando un cuerpo blanco emblanquece otro cuerpo al tocarlo, no es la misma blancura la que se comunica a ambos cuerpo, ni una blancura que pasa de un cuerpo a otro, sino que al ser ese primer cuerpo un agregado de muchísimas partículas, o corpúsculos blancos, éstos se desprenden o sueltan de las paredes del primer cuerpo, y van a apoyarse sobre las paredes del segundo, y así la emblanquecen. Son ellos los que cambian de lugar, no es un cuerpo que cambia el color, como muestran las apariencias.

Por lo que es evidente que la blancura realmente existente en los individuos es de tal modo particular en ellos, que es totalmente incomunicable, y si bien los cuerpos que la poseen, pueden hacerse trizas y pulverizarse, y el polvo que de ellos se desprende pueda cambiar de lugar, sin embargo no sucede jamás que la blancura sola traspase la misma de un cuerpo a otro.

Por el contrario, si imaginamos un espíritu capaz de crear cuerpos blancos, no podemos imaginarlo de modo que quite y roa la blancura real de los cuerpos y la comunique a otros que quiere producir, ya que esa particular blancura es incomunicable, sino que podemos pensarlo imaginando que da la existencia a esas blancuras particulares según la norma de la blancura general que contempla en su mente.

4° Finalmente, incluso cuando se supusiera que un cuerpo blanco comunica a otro su blancura, no podría comunicarla a un número infinito de cuerpos, ya que mediante esta comunicación de sí se debilitaría cada vez más, y con cada cuerpo que emblanquece perdería un estrato ligero de su substancia, hasta que él mismo se desvanecería enteramente.

Por el contrario, la cualidad de la blancura que la mente inteligente concibe de modo universal, vuelve capaz al espíritu, que pensamos dotado de fuerza creadora, de crear infinitos cuerpos blancos sin que por eso la pierda, y sin que por ella se vuelva menos apta de ser realizada nuevamente en otros cuerpos innumerables.

De ahí que la cualidad de la blancura que hace que un espíritu creador pueda realizarla en un número indefinido de cuerpos blancos no es la cualidad particular recibida por un individuo, porque ésta por naturaleza incomunicable a otros individuos.

Tampoco se puede decir que un espíritu que imaginamos provisto de la facultad de crear dé a los cuerpos que crea la blancura sin necesidad de que tenga en sí mismo la idea de la blancura, bastándole la sola fuerza creadora, ya que la fuerza creadora no lo determina a crear cuerpos de un color más que de otro. Además, no se puede pensar que está determinada a crear nada, si el entendimiento no le presenta los objetos que crea.

176. Del mismo modo sería irracional responder que, si aceptamos la hipótesis de un ente creador, ya no podemos seguir razonando, porque la idea de creación trasciende el modo de nuestro concebir y las reglas de nuestro pensar. En realidad, la idea de un espíritu creador no fue introducida en el discurso sino para hacer las cosas más evidentes, sin que mi argumento insista sobre esta suposición. Para mi argumento es suficiente con traer a colación un hombre que imagina cuerpos blancos, todos los que quiera. Yo puedo preguntar igualmente si la blancura que él imagina es la blancura vista en los individuos, y me parece evidente que no es la misma, como es evidente que no es esa la blancura que un ente creador comunicaría a los cuerpos que crearía. La blancura que ve en los individuos es indivisible de ellos, y es de naturaleza individual e incomunicable, mientras que la blancura que nosotros damos con nuestra imaginación a cuerpos posibles es comunicable indefinidamente.

La razón evidente que una de estas blancuras no es la otra, es que mientras el hombre sabe por una parte que percibe la blancura de los cuerpos blancos, cada vez que los ve y entiende que esa blancura adhiere a esos cuerpos y es inseparable de ellos, es sin embargo consciente de poder imaginar muchos otros cuerpos semejantes a los que ha visto, blancos ellos también.

Pongamos que un hombre tuviera alineados ante su imaginación todos los cuerpos blancos que ha visto en su vida. ¿No podría este hombre agregar con su imaginación a todos estos cuerpos blancos que ha visto otros tantos cuerpos posibles, tan blancos como los que ha visto? La blancura de esta fila de cuerpos imaginados y pensados por él ¿es acaso, pregunto, la blancura de los cuerpos vistos, u otra blancura? No puede ser la blancura de los cuerpos vistos, ya que es individual, y hemos supuesto que todos los cuerpos vistos están ya presentes a los ojos interiores de este hombre. Por lo tanto, además de toda la blancura vista, y de la blancura que no es real, sino sólo imaginaria, incluso puramente pensada –ya que aquí no hablamos, nótese bien, que del objeto del pensamiento– nuestro espíritu puede concebir otra sin ningún límite.

177. Si nuestro espíritu estuviera limitado a concebir o recordar la blancura que ve en los cuerpos, no tendría, se puede decir, otra facultad además del sentido que la reminiscencia de los fantasmas. Pero además de la reminiscencia tiene, como todos conceden, la concepción y la imaginación, y, para limitarme a esta segunda, tiene la facultad de multiplicar al infinito ante su espíritu entes semejantes a los vistos, a su entera voluntad. Es de esta facultad que se debe dar razón, y no podría hacerse tal cosa si se supone, como Stewart, que nuestro espíritu carece de ideas universales, es decir de ideas que representan cualidades aisladas de los individuos, y de la facultad de atribuir estas cualidades a un número indefinido de individuos posibles, es decir pensables.[[184]](#footnote-182)

Ahora, si nuestro espíritu puede pensar la blancura sola en un número indefinido de individuos posibles, y no está obligado a pensar también el individuo determinado en el que existe, y si por eso esta blancura posible no es la blancura existente en los individuos singulares que vemos (ya que por definición es la blancura lo que se piensa, luego de haber removido del pensamiento los individuos a los que realmente pertenece), digo que esta blancura no es ni siquiera un mero nombre. Si bien lo que antes he dicho relativamente a los nombres comunes parece suficiente para demostrarlo, sin embargo, creo digno de la obra probarlo nuevamente, ya que la filosofía moderna parece tan inclinada hacia el nominalismo.

Si la blancura pensada y no existente en ninguno de los entes vistos fuese un mero nombre, nosotros, cada vez que imaginamos con la mente cuerpos blancos sin nombrarlos, no haríamos precisamente nada. Y sin embargo, ¿quién querrá persuadirse que nuestro espíritu, cuando imagina cosas que no ha visto jamás individualmente, ni sentido ni nombrado, no realice ninguna acción? ¿Quién no se ha reconfortado alguna vez en sus males con la dulzura de la imaginación, aunque sea vana y quimérica? ¿Y a quién no gusta perseguir vagos sueños, que en la horas más alegres le presenta en plena vigilia esa maravillosa potencia de la imaginación intelectiva? ¿Quién persuadirá al amante que sus ilusiones diarias no son ni siquiera sus queridas ilusiones? ¿Que no tienen ninguna tipo de realidad? ¿Quién persuadirá al poeta que cuando no expresa en sus versos los objetos individuales que ve, toca y palpa, sus bellos cantos son vanos y palabras perdidas? Si esas palabras, que no indican objetos individuales realmente existentes, son sonidos vacíos que no significan nada, ¿de dónde ocurre entonces que, si el poeta es sublime, logre encantar con un arte casi divina a todos sus contemporáneos, y cause la admiración de la posteridad, y sólo tenga el don de encontrar esas sonidos tan poderosos mágicos, que sin embargo no significan nada? ¿Pero de dónde extrae esos sonidos? ¿Qué Dios se los inspira? ¿Qué espíritu mueve sus labios como máquinas para que los profiera? Antes de pronunciar con las palabras, ¿no tiene acaso ningún concepto, ningún pensamiento, ninguna imaginación presente a su espíritu, siendo así que todo su canto se desprende del mundo sensible y se eleva fuera de la estrechez de estas cosas individuales, y recorre luego interminables campos de una imaginación inagotable? Finalmente, ¿qué diría un hombre original, que ha realizado descubrimientos y nuevas empresas, a un filósofo que le dijese secamente lo siguiente: “Debes saber que no puedes concebir nada fuera de los individuos que ya existen. En vano meditas en ayudar al mundo con algún nuevo invento, con algún escrito original o mediante al generosos emprendimiento. Cuando piensas en cosas que aún no existen, eres semejante al idiota que no hace nada, que no piensa en nada. Cuando hablas de esas cosas tuyas, no eres nada más que un charlatán, incluso mucho menos, porque tus voces no son más que vanas, vanos tus sonidos, como el estrépito de muchas piedras frotándose entre sí y golpeándose unas a otras, porque no expresan nada existente, ningún individuo particular, y no existe otro pensamiento que de estas cosas”.

Quien dice que el hombre no tiene ideas de las cualidades singulares de los entes, salvo considerados en los individuos que él conoce, y que esas cualidades, cuando se las considera fuera de los individuos, como meramente posibles, son meros nombres, como hace Stewart, ese tal renuncia y reniega, sin saberlo ni quererlo, a todas las artes y a todas las ciencias. No tiene ninguna razón con la que explicar la imaginación intelectual: el hombre de tales filósofos no puede tener sino la pobre reminiscencia de la cosas vistas (y ésta además sin explicar):[[185]](#footnote-183) no puede imaginar entes posibles, y así se cierra la fuente de todo el obrar razonable y humano, ya que el obrar humano brota de la potencia de hacer y de obtener bienes futuros y posibles, y para imaginar cosas posibles se debe tener primero en la mente sus cualidades, consideradas como posibles, es decir como cualidades participables por entes indefinidos, que todavía no subsisten.

Artículo 19

El nominalismo de Stewart desciende de los principios de Reid

178. Lo que he hecho observar hasta aquí tiene particular fuerza contra el sistema de Stewart, por la circunstancia de que él sigue los principios de Reid sobra la naturaleza de las ideas.

Reid niega la existencia de las ideas consideradas como algo intermedio entre los objetos reales del espíritu y el espíritu mismo. Locke distinguía junto con los antiguos la idea de la cosa; consideraba a aquélla, no a ésta, como el término próximo de la inteligencia; pero Reid no quiere que exista nada entre el ente real percibido y el espíritu que percibe. Y ésta es también la opinión de Stewart.

Ahora, con respecto a los individuos, el objeto real existe verdaderamente, ya que los individuos reales existen. Pero con respecto a las ideas universales, no teniendo éstas existencia fuera del espíritu, no quedaba en el sistema de Reid ninguna manera de explicarlas. De ahí que Stewart se inclinó a negarlas del todo, afirmando que no son más que meros nombres.[[186]](#footnote-184)

179. No comenzaré aquí a averiguar si el sistema de Reid es en este punto verdadero o falso, lo que he tratado más arriba; tampoco examinaré si Stewart lo ha entendido bien y si es una consecuencia necesaria de ese sistema no admitir para nada las ideas universales, y suponer que en su lugar pueda haber meros nombres.

A mí me basta hacer observar que Stewart creyó que estaba obligado a ello por la estricta necesidad del sistema, porque fue por haber admitido el principio de que no existen ideas intermedias entre los objetos realmente existentes fuera de nosotros y nosotros mismos que las percibimos, que se vio llevado también a negar enteramente las existencia de las ideas universales. La razón es que en estas concepciones universales el espíritu no tiene ningún objeto externo realmente existente.

Ahora, habiendo probado 1° que los nombres no bastan para explicar el acto con el que el espíritu imagina entes posibles y en mayor número todos los individuos que percibe con los sentidos; 2° que no bastan tampoco las ideas de las cualidades, percibidas en los mismos individuos en cuanto adhieren a ellos; 3° sino que además es necesario que nuestra mente conciba estas cualidades en sí mismas, es decir separadas de los individuos, y por tanto como meramente posibles; resulta manifiesto que el sistema de Stewart es defectuoso e insuficiente, ya que con él no se puede dar razón de este último modo de concebir, con el que se forman y se tienen presentes las ideas universales.

Artículo 20

Al explicar cómo se concibe la semejanza de los objetos se encuentra la misma dificultad bajo otro aspecto

180. Hay todavía muchas reflexiones que hacer sobre el pasaje referido de Stewart.

Y en primer lugar pido al lector que considere esa frase con la que declara qué entiende por esencia de un individuo: “La esencia de un individuo, son sus palabras, no es otra cosa que la cualidad particular por la cual se asemeja a otros individuos de la misma clase y en virtud de la cual se le aplica su nombre genérico”.[[187]](#footnote-185)\*

Lo que hay de singular en este pasaje es que nadie puede estar en desacuerdo con él con respecto a la definición que da; y yo estoy bien seguro de que Platón mismo no tendría nada que añadir a la misma. Lo cual quiere decir que el texto de Stewart deja intacta la cuestión de la que pretende hablar.

181. Es verdad que en ese pasaje no pronuncia las palabras *universales* ni *ideas generales*, u otras semejantes. Pero lo que yo sostengo es que allí se incluye justamente el sentido de esas mismas palabras, evitadas con mucha industria, y que por eso con ellas no han sido eliminados de la ciencia metafísica los universales, sino que simplemente se ha evitado nombrarlos con su propio nombre, como si se tuviese miedo de él.

182. Y para ver cómo sucede esto pido a mi lector que me diga qué le parece que significa esa frase de nuestro filósofo: “La cualidad por la que un individuo se asemeja a otro individuo”.

Puede ser que me responda que no le parece necesario investigar qué es la semejanza que una cosa tiene con otra: todos entienden el dicho de que un individuo se asemeja a otro. Yo también creo con él que todos lo entienden y creo por eso que se puede definir fácilmente.

Cuando otro dice: “dos o más individuos se asemejan”, cada uno entiende algo menos que cuando dice: “dos o más individuos son iguales”. Porque varios individuos no se pueden decir iguales sin que sean iguales en todas sus partes y cualidades: por el contrario, para que sean semejantes basta que sean iguales en alguna cualidad particular. No se da entonces semejanza entre varios objetos, si éstos no tienen también alguna cualidad igual y común en algún aspecto. Ahora, no quiero detenerme aquí a buscar la conclusión que podría deducir de esto sobre la naturaleza de esta cualidad igual o común; observo en cambio que no podré conocer jamás la semejanza o igualdad de varios objetos, si no tengo en mi mente más que la idea individual de dichos objetos o de sus cualidades individuales. En realidad, las cualidades de dos objetos, en cuanto son individuales, es decir están adheridos al individuo, no se pueden comparar de ninguna manera entre sí; porque las cualidades que están en un individuo están en un lugar distinto de las que están en otro. Y mientras las dos cosas que se quiere comparar estén en lugares distintos, la comparación entre ambas no es posible. Para comparar varias cosas o cualidades, y descubrir aquello en que son iguales y aquello en que son desiguales, es necesario que haya un espíritu inteligente que no tenga sólo la facultad de percibirlas individualmente, sino también la de separarlas mentalmente[[188]](#footnote-186) de los individuos, y unirlas, y así, mediante la comparación, encontrar lo que hay en ellas de común y lo que hay en ellas de propio.

El geómetra quiere ver si dos triángulos son iguales: se imagina que superpone uno al otro y observa si se ajustan perfectamente. De modo semejante, el carpintero superpone una mesa a otra cuando tiene que ver si dos mesas tienen el mismo tamaño. Pero la operación del carpintero es bien distinta de la del geómetra. Lo que hay que observar es que no le serviría de nada que esas dos mesas se pusieran una adhiriendo estrechamente a la otra, sin más: con el poner material no vería si las dos mesas son iguales, si no poseyera además en sí mismo un espíritu inteligente, capaz precisamente de concebirlas juntas y compenetradas, es decir, ambas ocupando el mismo espacio. Si el espíritu quiere comparar dos líneas, debe pone una en el lugar de la otra; si quiere comparar dos superficies, debe imaginar a una dentro de la otra; si quiere comparar dos sólidos, le es necesario concebirlos uno y otro penetrándose enteramente. Es así como ve si son iguales o si son desiguales, cuál de los dos excede al otro y cuál es más chico. Por más cercanos y coincidentes que se hagan los dos sólidos materiales, permanecen siempre uno fuera del otro, y por eso en sí mismos no son verdaderamente comparados. Cada uno existe y no se relaciona de ninguna manera con la existencia del otro.

Pero se me dirá: si el carpintero, acercando dos sólidos uno al otro para ver cuál supera al otro, no obtiene fuera de su mente ninguna comparación, ¿por qué entonces los acerca? Respondo que no los acerca porque fuera de su mente ocurra la comparación, sino porque con ese acto exterior ayuda a su mente, y diré también a su imaginación, a realizar la verdadera comparación dentro de sí. Y me parece que sobre esto no puede dudar quien intenta conocer cómo nuestro espíritu realiza la comparación de dos o más cosas.

183. Solamente debo observar que lo que he dicho aquí por ejemplo de los cuerpos y de la extensión se debe decir igualmente de dos cosas individuales, cualesquiera sean. Dos individuos no se pueden mezclar jamás uno con otro: como individuos tienen dos existencias separadas, independientes. Se puede afirmar entonces que si no habría más que individuos, éstos no se podrían comparar jamás, ya que no podrían consistir en un mismo lugar o, para decirlo más generalmente, en una misma existencia.

184. ¿Qué hace falta entonces a la mente para que pueda comparar entre sí dos o más individuos, y reconocer en qué son iguales, en qué desiguales, en qué son semejantes y en qué desemejantes? Según Stewart, y antes que él, según Reid, la mente no tiene más que ideas individuales, ideas que no se distinguen de los mismos individuos, los cuales están envueltos en el pensamiento. Pero esas ideas individuales no bastan para formar una comparación, como no bastan los individuos, a partir de los cuales ellas, en cuanto a su distinción recíproca y a su independencia, no difieren en nada. En verdad, la idea de una cualidad dejaría de ser universal si la cualidad pensada por nosotros, pudiese en virtud de nuestro pensamiento ser transportada de un individuo a otro, ya que una cualidad es particular o individual por esta sola condición, que se concibe como adherente a un individuo. De donde así como no se da comparación entre dos individuos si se quita la mente que los compara, así no se da comparación entre dos ideas individuales, una de las cuales jamás puede (precisamente por la hipótesis de que son meramente individuales) ser confundida o identificada con otra. Entonces para que el espíritu encuentre que dos individuos son semejantes o desemejantes, es del todo necesario que, además de las individuales, tenga también ideas universales. He aquí cómo sucede esto.

185. Trátese de conocer la semejanza de dos paredes blancas, una más y la otra menos.

Ni las mismas paredes ni la blancura individual de las paredes se pueden transportar, como decíamos, una en otra. Y si se pudiese, de esas dos blancuras resultaría una tercera, que no sería todavía la comparación de las dos primeras blancuras que se estaba buscando. Ni siquiera la idea de la blancura individual de la pared puede compararse con la idea de la blancura individual de la otra pared sin otra ayuda ni otro medio, porque cuando digo blancura individual, entiendo la blancura que tiene una existencia tan propia que no puede salir de sí, ni pasar tampoco a otra ni recibir otra en sí, incluso es extraña a toda otra blancura, que a su vez la ignora y excluye. Por lo tanto, lo que en nuestra mente hace posible la comparación de las dos blancuras de que hablamos, conviene que sea una potencia por la que tenemos una noción universal de blancura, y no la pura visión de la blancura existente e individual. Sólo con ella podemos comparar inmediatamente las blancuras individuales percibidas con el sentido, y ver cuánto participan estas blancuras de la noción de blanco.

Y en verdad, supongamos que hemos formado en la mente (no importa ahora de qué manera) la idea de una blancura universal, es decir de una blancura no recibida en un individuo existente, sino aislada y sola, de modo que la consideramos como posible de ser actualizada en un número infinito de individuos.

Una tal idea, libre de la prisión, por así decirlo, del individuo en nuestra mente, es por naturaleza un tipo, un ejemplar, una regla, por la cual juzgamos velozmente sobre la semejanza de los individuos sensibles que pasan frente a nuestros ojos. He aquí cómo sucede esto. Al ver una pared blanca tenemos en nuestra mente: 1° la percepción de la blancura de dicha pared; 2° la idea universal de la blancura posible. Entonces comparamos esta segunda blancura con la primera, y así la juzgamos. Esa comparación es posible, porque la idea universal de blancura, justamente porque no está restringida a ningún individuo, puede ser concebida por nosotros en todos los individuos posibles, y por eso también en aquello de cuya blancura tenemos que pronunciarnos. De esa manera la blancura individual sentida y la blancura universal concebida se compenetran, es decir se encuentran sin confundirse, ya que es imposible que se confundan lo universal y lo particular, pero lo particular se entiende en lo universal y puede verse en él sin que pierda su determinación, por lo cual es particular.

Ahora, cuando hacemos un juicio semejante sobre otra parte, tenemos dos paredes individuales, ambas juzgadas blancas en un grado determinado.

Por consiguiente, según el axioma que dice que dos cosas semejantes a una tercera son semejantes entres sí, descubrimos la semejanza de las dos paredes blancas.

Para advertir entonces que dos o más individuos se asemejan entre sí, necesitamos suponer que en nuestra mente hay un tipo o ejemplar común de esa cualidad en virtud de la cual esos individuos son semejantes. Y este tipo o ejemplar no es otro que la misma cualidad considerada por nuestra mente fuera de todos los individuos, y por eso de manera universal; no es en definitiva más que la misma cualidad, pero ya no como existente realmente, sino como *posible* de ser recibida en un número indefinido de individuos.

186. Si a alguien no gustase esta manera de explicar cómo el hombre encuentra las semejanzas que tienen las cosas entre sí, yo estaría muy contento si propusiera otra explicación más satisfactoria.

Pero siempre me parecerá extraño que en un discurso en el que se trata de investigar qué es una idea universal, y cómo el espíritu se la forma, alguno se contente con decir que no es más que “la cualidad por la que un individuo se asemeja a otros individuos de la misma clase”;[[189]](#footnote-187)\* mostrando así que considera inútil y superfluo explicar el modo en que se conocen las semejanzas de los individuos. Si es inútil dar razón del modo como el espíritu conoce las semejanzas y desemejanzas, es igualmente inútil comenzar una investigación sobre las ideas universales, ya que éstas por cierto no son dos, sino una sola e idéntica cuestión, expresada con palabras distintas. En cuanto a mí, como decía, no considero posible un juicio sobre la igualdad o semejanza de dos términos, sin que haya una medida común; medida que, precisamente por ser común, no puede ser individual, sino que debe ser universal.

187. Si estas medidas, si estas cualidades comunes, si estos universales (puesto que estas palabras son sinónimos en nuestro discurso) no se pueden entender bien, si tienen tal vez ellos mismos algo misterioso y recóndito, ¿se seguirá de eso que deban sencillamente negarse? Tal es lamentablemente la presuntuosa tendencia de la filosofía humana. ¿Hay algo que ella no puede entender bien, que tiene algo de misterioso? Directamente la niega, la declara una quimera, un sueño de la tosca antigüedad, o a lo sumo la declara inexplicable, midiendo cada filósofo el ingenio humano con las fuerzas del suyo propio. Tal es el extremo de la modestia de que se jacta semejante filosofía.

Pero, dígase lo que se diga de los escritores de este o de aquel tiempo, será siempre un deber del verdadero amante de la sabiduría no negar la existencia de alguna cosa que esté bien comprobada por el solo hecho de que no la entiende, y preferir confesar antes ingenuamente que todavía no entiende su naturaleza y no que es ininteligible para los mortales y que por lo tanto no debe investigarse: déjense tales cosas a los Enciclopedistas.

Artículo 21

Al explicar cómo se pueden clasificar los individuos vuelve a presentarse la misma dificultad

188. Concédaseme una observación más sobre el pasaje referido de Stewart. “Es por lo tanto, dice, esta cualidad la que se puede llamar esencial al individuo en la clasificación que lo coloca bajo un determinado género. Pero como toda clasificación es hasta cierto punto arbitraria, no se puede concluir de eso que esta cualidad genérica sea más esencial a la existencia del individuo que una multitud de otras cualidades accidentales”.[[190]](#footnote-188)\*

Cuando se intenta dar razón de un hecho sobre el que se agitan gravísimas discusiones, conviene, me parece, no permitirse el uso de ningún vocablo equívoco que haga nacer duda o incertidumbre, y procurar también con particular cuidado que las ideas que van unidas a todas las voces sean rigurosamente examinadas. Ahora, la idea de *clasificación en un género* que emplea Stewart no parece ciertamente que haya sido examinada por él, porque si la hubiera examinado, habría visto rápidamente que no se hace sino mediante una *idea común*, es decir mediante esa cualidad por la que los individuos se asemejan entre sí justamente porque les es común. Así como en el uso de la palabra *semejanza*, así aquí, al usar la palabra *clasificación*, Stewart cae en el error lógico que se llama del círculo. Para dar razón de un hecho, asume el mismo hecho como explicado: establece que no hay dificultad para clasificar los objetos y para encontrar las semejanzas entre ellos, y ésta es precisamente la dificultad que se intentaba superar: en definitiva, define una cosa con la misma cosa, *idem per idem*.

Artículo 22

Incertidumbre que deja ver Stewart en las expresiones que usa

189. Es curiosa esa manera suya de hablar: “como toda clasificación es hasta cierto punto arbitraria”. ¿Acaso es éste el lenguaje exacto de la filosofía?

Yo agregaría: al decir que toda clasificación es arbitraria *hasta cierto punto*, confiesas manifiestamente que no es totalmente arbitraria. ¿Pero no era tu deber examinar lo que hay de arbitrario en las clasificaciones de que hablamos, y lo que en ellas no es en absoluto arbitrario? Cuando aceptas esta investigación, tu lector tiene el derecho de sospechar que en aquello que no es arbitrario en la clasificación, en eso justamente consiste el nudo de la cuestión, que pasas de largo apresuradamente. Te dirá que como la clasificación de las cosas no se hace sino, como tú dices, según algunas cualidades, por las que son semejantes o, como otros se expresan, según cualidades comunes (ambos modos de decir significan lo mismo), es forzoso afirmar que no todas esas clasificaciones llamadas *géneros* y *especies* son arbitrarias, porque las cualidades comunes no son arbitrarias ni son meros nombres, sino que esas cualidades existen en los individuos. Tu confesión hecha al pasar de que al formar esas clases de individuos posibles, que se llaman géneros y especies, hay algo que no es para nada arbitrario, sino necesario, esa confesión que dejaste escapar de tu boca es por completo suficiente para que un hombre sensato se vea llevado razonablemente por ella a dudar de todo tu sistema y llegue luego, razonando consigo mismo, a encontrar cómo arruinártelo.

Artículo 23

Stewart confunde dos cuestiones distintas

190. Finalmente Stewart, en el breve pasaje indicado más arriba confunde dos cuestiones totalmente distintas.

La primera es ésta: ¿existen en el espíritu humano ideas universales? O sea: ¿piensa el hombre en cualidades comunes de las cosas como meramente posibles?

La segunda es: ¿qué son estas ideas universales, o estas cualidades comunes de las cosas fuera del espíritu humano?

Estas dos cuestiones no se deben confundir y encerrar en una sola; y la segunda se debe subdividir en otras, como diré más adelante.

191. La cuestión si una cualidad común existe fuera de la mente, en su estado de cualidad común, es una investigación inútil para nuestro argumento.

En esto estamos todos de acuerdo: fuera de la mente la cualidad común no tiene una existencia aislada y en sí misma; no existe realmente si no es individual, es decir en los individuos a los que pertenece. Pero luego de estar de acuerdo en esto, nos queda todavía por resolver la primera cuestión, es decir si la cualidad común existe en nuestro espíritu, si es un objeto de nuestro pensamiento.

Ciertamente, esta última debe resultar facilísima y evidente, a no ser que se tenga el alma preocupada por las sutilezas a las que nos han arrastrado los maestros de hoy, que por demasiada confianza en su ingenio han fabricado telas de araña para apresar en ellas más a los hombres que a la verdad.

192. El buen sentido es más que suficiente para saber que las cualidades de las cosas son objetos de nuestro pensamiento no ya en cuanto individuales, sino incluso en cuanto comunes. Quien quiera reflexionar un poco sobre sí mismo, se da cuenta inmediatamente, 1° de que su espíritu sabe reconocer esas cualidades en cuanto están en este o en aquel individuo, lo cual significa conocer las cualidades individuales; 2° de que sabe considerarlas prescindiendo del individuo en el que las vio y percibió, lo cual es pensarlas como comunes; 3° de que por lo tanto entiende que ciertas cualidades son contemporáneamente percibidas por varios individuos y que podrían ser de algún modo participadas por un número infinito de individuos posibles. Se no fuese de esa manera, sería imposible incluso que yo pensase tal cosa ahora, y lo expresara en palabras.

Artículo 24

Stewart ignora las doctrinas de los antiguos filósofos que censura sobre la formación de los géneros y de las especies

193. No quiero avanzar sobre esto sin antes observar cómo la otra cuestión en torno a las cualidades comunes consideradas como esencias de las cosas es introducida por Stewart en su razonamiento sin ninguna necesidad. Así suelen hacer otros filósofos:[[191]](#footnote-189) confunden la cuestión platónica con la que estamos tratando, y además la plantean de manera bastante inexacta y falsa.

Yo quisiera preguntar a Stewart dónde encontró que los filósofos antiguos hacían consistir la esencia de las cosas en sus cualidades comunes y universales. Yo encuentro más bien que ellos también dividían las cualidades comunes en esenciales y accidentales. Encuentro también que formaban géneros y especies mediante unas y otras. Y en verdad, toda cualidad común, sea accidental o esencial, puede ser fundamento para la formación de un género o de una especie. Así, si digo: la especie de los hombres, he tomado como fundamento de esta especie una cualidad común esencial, es decir la humanidad. Pero si digo: la especie de los hombres blancos y la especie de los hombres negros, o si, como hace Aristóteles, clasifico los animales por el número de las patas, tomo como fundamento de esas especies una cualidad accidental, es decir el color blanco o negro, y el número de las patas. Y siempre fue distinguida, según me parece, esta doble manera de formar los géneros y las especies. Y solamente a los géneros y a las especies formadas del primer modo, es decir con el fundamento de una cualidad esencial, se atribuyó la propiedad de contener la verdadera esencia de los individuos.[[192]](#footnote-190) Por el contrario, los géneros y las especies formados del segundo modo, que tienen como fundamento una cualidad accidental, no se pensó jamás que contenían la verdadera esencia de los individuos, sino sólo su esencia en cuanto que pertenecían a esa especie accidental y arbitraria.

194. Esta segunda especie se podría en un cierto sentido llamar (si bien aun con alguna falta de propiedad) nominal.[[193]](#footnote-191)

Pero Stewart no podrá jamás llamar, con propiedad, nominal a la primera. Ésta tiene algo de arbitrario, porque cuando se trata de formar especies que tienen como fundamento cualidades comunes accidentales, depende de mi arbitrio tomar una u otra de esas cualidades accidentales, pero en las especies de la primera clase, fundadas en una cualidad esencial, no hay nada arbitrario, ya que la esencia del ente determinado, al ser única, no puedo sino tomarla para formar el género, o dejarla.

Dije sin embargo que incluso esta denominación no se daría con propiedad, porque al llamar a esa cualidad esencia nominal, podría creerse que es un mero nombre. Pero hemos demostrado que esto es falso, ya que las cualidades comunes de las cosas, ya sean accidentales o esenciales, tienen una existencia por lo menos como objetos de nuestro espíritu.

**Artículo XXV**

**Stewart no entiende la cuestión agitada entre realistas, conceptualistas y nominalistas**

**195**. Resulta inconcebible a Stewart imaginar que pueda haber en nuestro espíritu un objeto sin que la cosa exista fuera de él; por consiguiente, luego de exponer las opiniones de las dos escuelas, de los realistas y de los nominalistas, y de haberse declarado por estos últimos, pasa a hablar sobre la escuela intermedia de los conceptualistas y confiesa ingenuamente que no se puede formar de ellos una idea clara, y va conjeturando o más bien adivinando su teoría.

No puede encontrarla sino en dos proposiciones que indica de esta manera: “El modo indistinto e inexacto mediante el que se expresan (los conceptualistas) hace muy difícil comprender su opinión. Yo tiendo finalmente a creer que sostienen las dos siguientes proposiciones. La primera, que no tenemos ninguna razón para creer en la existencia de las esencias o ideas universales como se pretende que correspondan a los términos generales. La segunda, que el espíritu tiene el poder de razonar sobre los géneros o clases de individuos sin el uso del lenguaje”.[[194]](#footnote-192) Después de lo cual agrega inmediatamente: “Y en verdad no sabría decir qué otra hipótesis se podría imaginar sobre este tema, si uno quiere alejarse de las dos célebres escuelas (realistas y nominalistas), de las que hasta aquí me he ocupado exclusivamente. Sabemos que los conceptualistas estaban de acuerdo con los nominalistas en negar la existencia de los universales. ¿Sobre qué entonces podríamos suponer que los primeros diferían de la opinión de los segundos sino en cuanto a la necesidad del lenguaje, considerado como instrumento del pensamiento y medio para proseguir cualquier tipo de meditación o razonamiento relativo a los objetos generales?”[[195]](#footnote-193)

**196**. Los conceptualistas estaban de acuerdo con los nominalistas en negar la subsistencia de las *esencias universales* en sí mismas, pero no en negar la existencia de las *ideas universales* en la mente.[[196]](#footnote-194)

En otras palabras, admitían que nuestro espíritu tiene conceptos universales, pero que estos conceptos o ideas no tienen una existencia real fuera de nuestro espíritu; en definitiva, que son ideas fabricadas por él con ocasión de las percepciones particulares de las cosas recibidas por los sentidos.

**197**. En este sistema el espíritu tenía: 1° las percepciones particulares; 2° la facultad de trabajar sobre las percepciones particulares, y de agregarles una nueva forma por la cual se volvían universales.

¿Y acaso no tiene nuestro espíritu la potencia de hacer algunas operaciones sobre sus propias ideas y de hacer que cambien de forma?[[197]](#footnote-195) ¿Acaso no son todos los ídolos de la fantasía meros partos de la actividad de nuestro espíritu, que no tienen en cuanto tales, es decir en dicha forma, ninguna realidad fuera de él? ¿Acaso no son productos suyos formados mediante las operaciones sobre las sensaciones y sobre las ideas de las cosas sensibles?

**Artículo XXVI**

**Stewart confunde la cuestión sobre la necesidad del lenguaje con la cuestión sobre la existencia de las ideas universales**

**198**. Por el contrario Stewart considera la cuestión sobre la necesidad del lenguaje como algo que cuenta esencialmente para caracterizar las opiniones de las tres escuelas de que hablamos, es decir de los realistas, de los conceptualistas y de los nominalistas. La considera parte esencial de aquella otra, sobre cuya solución se dividían estos filósofos, y supone que los realistas se ven forzados por su sistema a creer que los vocablos no son necesarios para concebir los universales. Luego de haber dicho que la diferencia entre los individuos y los géneros en torno al uso del lenguaje consiste en que podemos razonar sobre aquéllos sin el lenguaje, mientras que no sobre éstos, continúa de este modo: “Esta observación es tanto más importante cuanto que toca, si no me engaño, una circunstancia que ha servido a desviar a los realistas de la verdad. Ellos creyeron que como los vocablos no son necesarios para pensar los individuos, entonces tampoco lo eran para pensar los universales”.[[198]](#footnote-196)

**199**. Pero la cuestión sobre la necesidad del lenguaje es del todo independiente de la cuestión que dividía aquellas tres escuelas de filósofos, y al confundirlas se vuelve extremadamente difícil e inextricable la cuestión principal.

Yo, que pretendo en absoluto ser *nominalista*, tengo por otra parte la firme persuasión de la necesidad de las palabras para que el hombre sea por primera vez movido a reflexionar sobre los universales (*Teodicea*, nn. 100-102).

Hay una gran diferencia entre suponer que los universales son meros nombres, a los que no corresponden ni cosas ni ideas, y suponer que son cosas existentes en sí, o al menos ideas existentes en nuestro espíritu, pero tales que no podemos conocerlas o tenerlas por primera vez sin ayuda de las palabras.

Tanto quienes siguen la primera opinión como quienes siguen una u otra de estas últimas, es decir, tantos los nominalistas como los realistas y los conceptualistas, pueden reconocer el lenguaje como necesario para que el hombre comience a pensar los universales. En esto no hay más que una diferencia entre ellos. Los nominalistas *deben* creer necesario el lenguaje; y las otras dos escuelas *pueden* creerlo necesario, es decir, no están constreñidos a creerlo necesario en virtud de la opinión que profesan sobre la naturaleza de los universales. Los nominalistas deben creer necesario el lenguaje para poder tener los universales, porque sostienen que los universales no son precisamente otra cosa que palabras; por el contrario, si los conceptualistas y los realistas lo consideran necesario, opinan de esa manera no ya por considerar las palabras como ocupando el lugar de las ideas, sino como medios aptos y necesarios para sacudir y atraer la atención de nuestro espíritu, de por sí en reposo, sobre las cualidades comunes,[[199]](#footnote-197) o para formar esas operaciones sobre nuestras percepciones, mediante las cuales se obtienen los universales.

**Artículo XXVII**

**Nueva petición de principio: Stewart, al querer explicar cómo el intelecto se forma las ideas de género y de especie, comienza por suponer esas ideas ya formadas**

**200**. Me he reservado a propósito para el final de estas observaciones sobre la doctrina de Stewart sobre los universales el referir el pasaje más vigoroso de este autor en favor de su causa, a fin de que sea más fácil entender su fuerza, y también la fuerza de la refutación que estoy por hacer: las nociones que he venido exponiendo hasta aquí en ocasión del examen de otros lugares de nuestro filósofo deben resultar de ayuda a los lectores.

En el pasaje siguiente se esmera cuanto puede para explicar cómo el hombre puede razonar sobre las verdades universales con ayuda de las solas palabras, sin que haya ideas que les estén establemente unidas. Lo referiré por entero, aunque sea un poco extenso, para que nadie se quede con ninguna duda de que tal vez esté modificando su pensamiento. “Se ve claramente que hay dos maneras de llegar a las verdades generales. La atención puede fijarse sobre un individuo solo, cuidando de no hacer entrar en todos nuestros razonamientos más que las circunstancias comunes al género. O también, poniendo aparte las cosas mismas, se pueden emplear únicamente los términos generales de que nos provee el lenguaje”.[[200]](#footnote-198)\*

Cree entonces que podemos razonar sobre las verdades generales con sólo poner delante de nosotros o individuos o palabras. Y continúa ilustrando su idea de la siguiente manera: “En el primer caso, puesto que nuestra atención no se detiene sino en las circunstancias por las cuales el sujeto de nuestros razonamientos se asemeja a todos los otros individuos del mismo género, todo lo que demostramos que es verdadero de este sujeto no puede dejar de ser verdadero de todos los individuos dotados de la cualidad común[[201]](#footnote-199) que se ha considerado por sí sola. En el segundo caso, puesto que el sujeto de nuestros razonamientos está expresado por una palabra genérica, que se aplica igualmente a una multitud de individuos, la conclusión que sacamos debe tener la misma extensión y aplicarse a todo lo que está comprendido bajo el nombre del tema en cuestión”.[[202]](#footnote-200)

**201**. Aquí yo quisiera interrumpir un poco al Sr. Stewart en su razonamiento para preguntarle qué quiere hacer con él.

Me responde que buscar dar razón de las verdades universales, es decir explicar la formación de los géneros y de las especies. Ahora, en este caso no puedo menos que prestar un poco más de atención a las siguientes expresiones, que él emplea en su discurso: *Las circunstancias comunes al género; las circunstancias por las cuales el sujeto de nuestros razonamientos se asemeja a los otros individuos del mismo género*. Estas dos expresiones, para detenerme sólo en ellas, suponen ciertamente los géneros ya formados, y suponen que hacemos uso de los mismos. ¿Cómo introduce entonces los géneros y las especies ya formadas en un discurso, cuyo fin es justamente el de dar razón de la formación de los géneros y las especies? ¿No hay aquí nuevamente una abierta petición de principio?

**Artículo XXVIII**

**Otra petición de principio: Stewart supone que las ideas generales son algo, en el mismo razonamiento con el que quiere probar que no son más que meros nombres**

**202**. Stewart continúa: “El primero de estos dos procesos es análogo a la práctica de los geómetras, que en sus razonamiento más generales fijan su atención sobre una figura particular. El segundo proceso se asemeja al de los algebristas, que ejecutan todas sus operaciones con la ayuda de sus símbolos”.[[203]](#footnote-201)\*

No tenemos nada que oponer a este hecho; así es precisamente como ocurre. Pero luego hay que ver si, puesto que es así, los universales se deben considerar como nada más que meros nombres, o si antes bien resulta lo contrario, y esto se hará evidente con sólo exponer la teoría de nuestro autor.

La observación que el mismo Stewart agrega sobre las dos maneras que establece de llegar a las verdades generales, me parece tanto más bella y fina cuanto que es capaz de echar luz sobre la cuestión. “Estos dos métodos de llegar a las verdades generales, dice, están fundados sobre los mismos principios y son menos diferentes entre sí que lo que parece a primera vista. Cuando hacemos una serie de razonamientos generales fijando nuestra atención sobre un individuo particular de un género, este individuo debe ser considerado como un simple signo, o como una representación de la cualidad constitutiva del mismo género. No se diferencia de los otros signos sino por cierto carácter de semejanza[[204]](#footnote-202) con la cosa significada. Las líneas rectas empleadas en el quinto libro de Euclides para diseñar ciertas grandezas en general, no difieren de la experiencia algebraica de esas mismas grandezas, sino como la escritura que pinta los objetos difiere de la que emplea caracteres arbitrarios”.[[205]](#footnote-203)\*

Nada más verdadero. Por esta bella observación los dos modos de alcanzar verdades universales se reducen a uno solo. El espíritu humano llega a ellas mediante signos; son éstos entonces los que pueden ser de dos maneras. Hay signos que tienen semejanza con la cosa significada y hay signos que no tienen ninguna semejanza con ella, y que son verdaderamente arbitrarios. La pintura que retrata las cosas pertenece a los primeros; las letras de nuestro alfabeto son signos de la segunda clase; la geometría que usa las figuras tiene signos semejantes con la cosa significada; el álgebra que usa las letras tiene signos del todo carentes de semejanza con las cosas significadas.

**203**. Ahora, yo digo que justamente el uso de estos signos supone la existencia de las ideas universales. Tan lejos están, como pretende Stewart, de dar razón por sí solos de nuestros razonamientos en torno a las ideas universales.

Stewart emplea la frase de que estos signos nos hacen *alcanzar* *verdades generales*; ahora, si estas verdades fueran nada, o no difiriesen de los mismos signos, ¿qué sentido tendría semejante modo de hablar? Equivaldría a este otro: “mediante los signos llegamos a los signos; y no a otros signos, sino a los mismos de que nos servimos”. ¿Qué manera vana y extraña de hablar en filosofía sería? ¿Qué verdad importante contendría una proposición semejante? En verdad, yo pregunto a Stewart, y a cualquiera que tenga algo de inteligencia, ¿acaso la sola palabra *signo* no hace correr inmediatamente nuestra mente a la cosa significada? ¿Hay alguien que pueda concebir lo que expresa la palabra *signo*, o la palabra *cosa significada*, sin concebir al mismo tiempo la idea de estas dos cosas, como de dos cosas relativas, una de las cuales refiere necesariamente a la otra?

**Artículo XXIX**

**Los signos no bastan para explicar los universales**

**204**. De allí que los signos no bastan para explicar cómo se llega a las verdades universales sin que también éstas sean algo.

Decir que estos signos mueven a nuestra mente a pensar en los individuos, no es suficiente todavía, como ya he demostrado (198-199).

Y en verdad cuando se me dice que un signo debe llevar mi atención hacia un individuo solo y determinado, entiendo tal vez cómo no necesito para ello sino concebir dos cosas, el signo y el individuo significado. Pero cuando se me dice que un signo me debe llevar a pensar en un individuo no ya solo y determinado, sino a un individuo cualquiera, de un determinado género o de una determinada especie, y en ninguno de los otros que están fuera de ese género o de esa especie determinados, no puedo entender cómo puede suceder algo así, si no concibo tres cosas: 1° el signo, 2° el individuo significado, 3° algo que me determina a saber de qué género o de qué especie es el individuo en el que debo pensar, es decir una idea del género y de la especie al que pertenece dicho individuo significado con tal signo.

**205**. Y hay más. Con los vocablos, o más en general con los signos que me expresan los universales, hago dos cosas.

1° La primera, mediante esos signos soy llevado y movido a pensar un individuo cualquiera de ese género o de esa especie determinados: por ejemplo, con la palabra *hombre*, que me indica un individuo de la especie humana, puedo descender con mi mente a pensar un hombre particular cualquiera, verdadero o imaginario, o bien puedo aplicar la palabra *hombre* a cualquier hombre particular que yo quiera.

Y éste es el primer servicio que me hacen los nombres universales, el primer progreso del espíritu que consiste en descender de la especie o del género al individuo. Ahora, lo que he dicho demuestra a suficiencia que no puedo hacer este primer uso de esos nombres con una sola y única idea, es decir con la idea de los individuos, sino que debo tener dos, es decir la idea de los individuos y la idea de la especie o también del género al que pertenece, y que por lo tanto estas ideas del género y de la especie no pueden ser meros nombres. Pero lo mismo se demuestra considerando el segundo uso que hacemos de los términos universales.

2° Lo segundo que hago con ellos es elaborar teorías, es decir razonar de manera abstracta y universal sin descender para nada a los individuos.

En este segundo uso los individuos quedan enteramente excluidos y abandonados, o ellos mismos no hacen más que servirme como signos para ayudar a mi espíritu a razonar, sin que sean para nada la materia sobre la que razono. Un ejemplo de esto es dado por Stewart, y es el uso que hacen los geómetras de las figuras. Cuando el geómetra dibuja sobre su tablita un triángulo para demostrar una proposición universal, como la de que los tres ángulos tomados juntos suman 180 grados, es decir dos rectos. No se hace uso en dicho caso de ese triángulo individual más que como de un puro signo, con la ayuda del cual se hace más fácil el razonamiento abstracto, y la demostración que da no mira ya a ese triángulo individual más que a otro, sino a todos los triángulos en general. No es entonces ese individuo singular el objeto de sus pensamientos, porque ese individuo no es más que un signo, un ejemplo, una ayuda, en resumen, de su pensamiento. Hay por consiguiente otra cosa en la que piensa, y esta cosa es esa verdad universal que se propone encontrar, y que encuentra sí con ayuda de los signos, pero que es de una naturaleza enteramente distinta de la de los signos.

**206**. Stewart está tan cerca de la verdad y sin embargo la evita, que parece el cochero de Horacio, que roza la meta sin tocarla, y en verdad, si tocara esa meta, su sistema se volcaría. Dice que en los razonamientos universales los individuos no entran para nada, que si se entrometen en ellos no hacen a menudo sino impedir y perturbar el curso del mismo razonamiento, y todo esto nos lo dice en esta misma lección de su obra, en la que trata acerca de los universales. Y al decirlo, no muestra darse cuenta de que ese solo hecho es suficiente para arruinar toda su teoría desde los fundamentos. “En este último caso (son palabras suyas, y quiere decir: ‘cuando se emplean los signos arbitrarios como ayuda de nuestros razonamientos, como hace el algebrista’), en este último caso puede suceder a menudo por efecto de alguna asociación de ideas, que una palabra general llame la atención sobre uno de los individuos a los que se aplica. Pero lejos de que sea necesario por la fuerza del razonamiento, al contrario es siempre una circunstancia que nos hace desviarnos del camino”.[[206]](#footnote-204) Y la misma observación había hecho con ocasión de repetir su sentencia sobre los universales: “Cuando razonamos sobre las clases o géneros, los objetos de nuestros pensamientos son simples signos. O si por algún motivo la palabra genérica nos hace pensar en los individuos, esta circunstancia debe ser considerada como el efecto de una asociación accidental, y antes bien logra perturbar el razonamiento que facilitarlo”.[[207]](#footnote-205)

Cuando un autor se ha empeñado en una doctrina falsa, es increíble en cuántas contradicciones se ve obligado a enredarse, cuántas inexactitudes le es necesario perdonarse, para dar alguna especiosidad a sus razonamientos. Y cuanto más ingenioso es el escritor, más lejos lleva su error. Corresponde entonces a la obra seguirlo con diligencia en sus errores, mirar la huella por la que suele desviarse tan tortuosamente en tan vasto laberinto; de esa manera haremos experiencia con los peligros de los otros. Es por eso que me tomo la libertad de advertir sobre otra singular falacia en el razonamiento de un pasaje de Stewart.

**Artículo XXX**

**Otra falacia en la manera de razonar que emplea Stewart**

**207**. Él sostiene que “objeto de nuestro pensamiento no pueden ser sino los individuos, y que lo que llamamos ideas generales no son más que meras palabras o signos”. Pero al proponerse a sí mismo la dificultad: “cómo, si esto es así, son posibles los razonamientos generales”, para resolverla, se empeña en probar la extraña proposición: “que podemos razonar con palabras, sin ninguna referencia a las cosas que esas palabras expresan”.

Tal proposición es necesaria de hecho, si su teoría es verdadera, ya que al no hacerse uso de palabras que expresan individuos en los razonamientos universales, era necesario sostener una de estas dos cosas, o que las palabras universales no significan nada, o bien que hay algo universal, objeto de nuestros pensamientos que esas palabras significan. Excluida la segunda, se debía mantener la primera.

Y para demostrarla con un ejemplo era necesario, en mi opinión, tomar un razonamiento universal, y sustituir los términos universales de los que está compuesto por otros términos universales tomados al azar, y así ver si conservaba un sentido; ya que, si los términos universales de los que está compuesto un razonamiento son meros signos, de manera que no les atribuimos ningún valor, como quiere Stewart, debe ser del todo indiferente que empleemos unos signos antes que otros, ya que no prestamos ninguna atención a las relaciones que pueden tener con las cosas significadas.

**208**. Pero Stewart no hace esto, ya que no habría podido hacerlo. ¿Y cómo intenta razonar en su lugar? He aquí cómo, y ruego a todo hombre sensato que me diga si es correcto. Toma un razonamiento particular, extrae de él el nombre de los individuos, o los sustituye con otros nombres o signos de individuos. Entonces dice: “ved que he cambiado los nombres, y el razonamiento conserva sin embargo el sentido que tenía antes”. ¿Qué consecuencia saca de esto? Que entonces se puede razonar usando sólo signos, sin atribuirles ningún valor. ¿Es correcta esta consecuencia? La única consecuencia correcta que se puede obtener de eso es que en un razonamiento particular los nombres de los individuos nombrados pueden cambiarse a gusto y pueden también ser sustituidos por nombres comunes: ninguna otra cosa prueba el hecho que refiere Stewart.

Pero veamos el ejemplo que aduce. “Si el juez sólo conoce la relación de las partes en el proceso, si ignora su nombre, si los señala con letras del alfabeto o con los nombres imaginados de Fulano, Mengano, Zutano, es necesariamente imparcial. Así, en el correr del razonamiento corremos menos riesgo de violar las reglas de la lógica, cuando nuestra atención se fija sobre simples signos, y la imaginación, al ofrecernos objetos individuales, no ejercita influencia sobre nuestro juicio y no nos seduce con alguna asociación accidental”.[[208]](#footnote-206)

Lo que negamos a Stewart en primer lugar es que nuestra atención, en el caso que propone, se fija sobre simples signos.

Concedamos que las partes que comparecen ante un juez pueden serles significadas o con nombres verdaderos o con nombres imaginados o con letras del alfabeto; pero todo esto no quiere decir otra cosa que, tratándose de nombres arbitrarios, como son los nombres propios, es totalmente indiferente que se emplee uno antes que otro. Esta indiferencia recae sobre los signos, no sobre las ideas; y esto muestra que el pensamiento del juez se dirige y fija sobre la idea significada, y no se detiene en el signo; antes bien, no sabe qué hacer con el signo y es totalmente indiferente para él que le sea cambiado, siempre que, claro está, al cambiarse el signo, no se cambie también la idea y por lo tanto siempre que el primer signo sea sustituido por otro que sea capaz de representar la misma idea de la que necesita. Esto se ve más fácilmente con los nombres propios, ya que como tienen un vínculo enteramente arbitrario con la cosa nombrada, la cosa se puede denominar con una voz antes que con otra, según plazca, con una letra, con una sílaba, con un vocablo de varias sílabas, con un signo cualquiera. Por el contrario, no es lo mismo con los nombres comunes o términos universales: o al menos, el hecho mismo no tiene lugar con tanta extensión. Pero tiene lugar cuantas veces se puede encontrar un sinónimo, es decir una voz que expresa la misma noción común. Esto prueba que se puede sustituir un signo por otro en los razonamientos, pero sólo si se retienen las ideas, porque los razonamientos se forman con las ideas y no con los signos. Los signos no tienen ningún valor sino en cuanto significan y nos sugieren las ideas. Tan lejos está entonces que se pueda razonar con simples signos sin que se les asigne alguna idea, que incluso los signos admiten lo arbitrario, mientras que en las ideas no puede haber ninguna arbitrariedad, y los signos pueden ser cambiados, siempre que se conserven las ideas. El ejemplo de Stewart, por lo tanto, prueba precisamente todo lo contrario de lo que intentaba probar con él.

**209**. Esto se hará aún más evidente cuanto más se considere ese ejemplo. Si no es necesario que el juez sepa los verdaderos nombres de los litigantes, no es por otra razón si no porque no es necesario que conozca a los *individuos* mismos, y las relaciones privadas de los mismos ajenas a la causa. Basta con que conozca lo que está en relación con la causa que tratan ante él. El verdadero nombre los hace conocer como individuos; el nombre fingido o las letras del alfabeto con las que se distinguen los hace conocer como pertenecientes a un *género* de cosas, es decir como “hombres que tienen entre sí esas relaciones que resultan de la causa que tratan, y nada más”. Para conocerlos de este segundo modo el juez debe tener las ideas universales y abstractas; ya que las relaciones de un individuo con otro no son sino ideas universales y abstractas de la individualidad real, y los hombres que tienen estas relaciones antes que aquéllas, pertenecen a una especie accidental formada justamente por dichas relaciones. Por lo tanto, con sustituir los nombres verdaderos por los fingidos, en la idea del juez no ha ocurrido otro cambio que la sustitución de una idea individual por una idea *genérica*. Ahora, ¿qué quiere probar Stewart con su ejemplo? ¿Que no hay necesidad de las ideas de género? Antes bien, nos ha puesto delante la mejor demostración de lo contrario. Se proponía demostrar que se puede hacer un razonamiento sin ideas generales, y en lugar de ello consiguió demostrarnos que se puede hacer un razonamiento sin ideas individuales y sólo las generales. He aquí el resultado de su discurso.

Los individuos por lo tanto no son los únicos objetos del pensamiento humano, ni los signos pueden suplir a las ideas universales. La mente, si debe razonar, tiene necesidad de poseer éstas, más aún que las individuales; ya que se puede dar un discurso donde se prescinde por completo de los individuos, como en el ejemplo propuesto por Stewart,[[209]](#footnote-207) pero es imposible concebir cómo, sin ideas universales, se pudiera componer un razonamiento cualquiera, puesto que incluso cuando un razonamiento se refiere a meros individuos, no se puede evitar considerarlos como dotados de cualidades o de relaciones comunes.

**Artículo XXXI**

**Conclusión: la filosofía escocesa, consciente de su propia insuficiencia para superar la dificultad propuesta, ha intentado en vano eliminarla de la filosofía**

**210**. Resulta entonces también imposible a la industria y al ingenio de la filosofía escocesa destruir la existencia de las ideas universales, de las cuales por otra parte no se podría hablar, ni se habría hablado jamás, si no existieran. De modo que no se puede felicitar a esta escuela por haber eliminado, como ella se halaga a sí misma, el problema que Stewart confiesa haber sido siempre considerado como uno de los más difíciles de la metafísica, a saber el problema del origen de las ideas universales, el problema, para resumirlo nuevamente bajo su forma más simple, se presenta así: “La mente humana no puede formar para sí ideas universales sin un juicio. Pero ella no puede formar un juicio sin tener previamente ideas universales. Por lo tanto, es necesario admitir en el hombre alguna idea universal innata, y por eso preexistente a todos sus juicios; o, si no se quiere admitir nada de innato, es necesario dar razón de otro modo de una tal dificultad”.

En uno y otro caso es necesario que la filosofía resuelva dicho problema, y el examen que hemos hecho hasta aquí de esos sistemas, en los que se quiere dar razón de las operaciones del espíritu sin admitir nada o casi nada[[210]](#footnote-208) de innato en él, demuestra que no pueden resolver el nudo de la cuestión, y que sus autores ni siquiera lo han entendido suficientemente.

**Capítulo V**

**Qué pasos dio la filosofía por obra de los filósofos examinados hasta aquí**

**211**. No me preguntaré si Locke y los filósofos que vinieron después de él y que examiné hasta aquí, han hecho avanzar la filosofía.

Para darse cuenta de lo superfluo de una tal pregunta basta observar que los mismos errores de los hombres sirven, en el gran orden de la Providencia, al progreso del espíritu humano; dan ocasión de poner las verdades importantes en una luz más patente; excitan hacia ella el amor del género humano, que, largamente agitado por el error, llega finalmente a reconocerla como la cosa más preciosa de todas y la más saludable. Entonces, aunque los filósofos de los que hemos hablado hayan caído en graves errores, no por eso han resultado de menor beneficio para la humanidad, que precisamente por sus dudas y sus doctrinas imperfectas, siente ya la necesidad y el valor inestimable de una filosofía sólida y veraz.

Por eso, al terminar la presente sección corresponde al intento de la obra que nos detengamos y dirijamos un poco la mirada hacia atrás, sobre el tramo recorrido, y exponiendo los pensamientos de la filosofía moderna, observemos en qué estado se encontraba en tiempos de Locke, que es el punto de partida del camino que hemos hecho, y qué vicisitudes sufrieron por esta nueva escuela las principales doctrinas sobre el argumento que tratamos.

**212**. Para ello, pienso que nos será de ayuda tomar un librito elemental de un contemporáneo de Locke, que recoge las ideas principales de la filosofía del tiempo en que fue escrito, expuestas con sencillez, y nos hará conocer las modificaciones que han venido sufriendo a continuación. Este librito es el *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo*, escrito por Bossuet[[211]](#footnote-209) para el Delfín de Francia, es decir para un joven de la realeza que no podía tener tanto tiempo libre como para adentrarse en los profundos misterios de los metafísicos, pero al que sin embargo era necesario presentar la substancia de las doctrinas lo más llana y simplemente posible.

Veamos entonces qué se sabía en el tiempo de este librito, y comparemos las principales verdades conocidas en ese tiempo con las opiniones que en toda esta sección hemos ido extrayendo de los filósofos de la nueva escuela, que tuvo su primer principio y movimiento en Locke.

**213**. Hemos visto en primer lugar que desde el tiempo de Locke hasta nosotros, una numerosa hilera de filósofos ha intentado todo para confundir el sentido con el intelecto, haciendo de estas dos facultades una sola (70-85), y los escritos de estos autores están tan difundidos hoy, son tan leídos y están envueltos en sofismas materiales, que no es poco lograr hacer entender dónde está la distinción de estas dos facultades a personas que suelen estar ya imbuidas de ellos y confundidas.

Entre los contemporáneos de Locke la distinción entre el sentido y el intelecto era plenamente conocida, y tenida como fuera de toda duda. En el librito citado de Bossuet está establecida in extenso. Allí se define el intelecto como “la facultad de conocer lo verdadero y lo falso”, lo que se niega por entero del sentido.[[212]](#footnote-210)

**214**. Condillac confundió el sentir y el juzgar aún más que Locke (**81-89**). En el tiempo de Bossuet se distinguía con exactitud estas dos operaciones del espíritu, y además se había llegado a ver la importancia del juzgar en el conocer.

“Así los sentidos, dice Bossuet, no nos proporcionan más que sus propias sensaciones, y dejan al entendimiento que juzgue las disposiciones que marcan en los objetos. […]

La verdadera perfección del entendimiento es juzgar bien. Juzgar es pronunciarnos interiormente sobre lo verdadero y sobre lo falso; y juzgar bien es pronunciarnos con razón y conocimiento”.[[213]](#footnote-211)

**215**. Reid y Stewart han confundido a su vez la imaginación con el intelecto (117-155). Antes de ellos, estas facultades estaban tan diferenciadas que no se las podía confundir. “Como es muy de temer, dice Bossuet, que se confunda la imaginación con la inteligencia, hay que señalar los caracteres propios de la una y de la otra.

Hay gran diferencia, por ejemplo, entre imaginar el triángulo y entender el triángulo. Imaginar el triángulo es representarse uno de medida determinada y con cierto tamaño de sus ángulos y de sus lados; mientras que entenderlo es conocer la naturaleza y saber, en general, que es una figura de tres lados, sin determinar ningún tamaño ni proporción particular. Así, cuando se entiende un triángulo, la idea que se adquiere de él conviene a todos los triángulos, equiláteros, isósceles y demás, de cualquier tamaño y proporción que sean; mientras que el triángulo que nos imaginamos está restringido a una especie y tiene un tamaño determinado.

Pero la diferencia esencial entre imaginar y entender es la que está expresada por la definición: es que entender no es otra cosa que conocer y discernir lo verdadero y lo falso; lo cual no puede alcanzar la imaginación, que sigue simplemente a los sentidos”.[[214]](#footnote-212)

**216**. Algunos de los filósofos que han reducido la inteligencia al sentido y a la imaginación, hicieron el siguiente razonamiento: “si una cosa no se puede sentir con nuestros sentidos, o si no se puede imaginar, entonces no se puede pensar ni entender”.[[215]](#footnote-213) De esta manera excluían de los conocimientos humanos todos los que trataban acerca de seres espirituales.

La doctrina del tiempo de Bossuet, por el contrario, era ésta: “Hay todavía otra diferencia entre imaginar y entender: es que entender se extiende más lejos que imaginar; pues sólo pueden imaginarse las cosas corporales y sensibles, mientras que se pueden entender tanto las cosas corporales como las espirituales, las que son sensibles y las que no lo son; por ejemplo, Dios y el alma.

Así, quienes quieren imaginarse a Dios y el alma caen en un gran error, porque quieren imaginar lo que no es imaginable; es decir, lo que no tiene ni cuerpo, ni contorno, ni nada de sensible”.[[216]](#footnote-214)

La substancia y la naturaleza de las cosas externas no se puede sentir, porque no cae bajo los sentidos o la imaginación. Por lo tanto, los filósofos que redujeron el intelecto al sentido dijeron que no tenemos las ideas de estas cosas (**48-64**); mientras que antes de ellos se sabía que tenemos ideas de estas cosas, pero no imágenes o sensaciones, y esto porque se distinguía entre sentir e imaginar, y entender. Y Bossuet coloca el carácter distintivo del intelecto “en que señala la naturaleza de las cosas”.[[217]](#footnote-215)

**217**. Hemos visto cómo d’Alembert reconocía que la filosofía de Locke había omitido dos investigaciones importantes, a saber: 1° de qué manera pensamos algo fuera de nosotros; 2° y de qué manera unimos en un solo sujeto las diversas cualidades sensibles que percibimos (**65-67**). Esto era hacer progresar un paso la filosofía de Locke, mostrando su defecto y, en ese regreso a la infancia, no era poco el mérito de d’Alembert el haber indicado esas cuestiones.

Pero antes que él, y antes que Locke, esas dos cuestiones, olvidadas por este último, habían sido tratadas, bien o mal, por Descartes, es decir que se conocían. Bossuet, educado en la filosofía de Descartes, las conoció también y propuso la segunda de esta manera: “… por más diferentes que sean [las sensaciones], hay en el alma una facultad de reunirlas; pues la experiencia nos enseña que todo lo que nos impresiona al mismo tiempo, aun por sentidos diferentes, forma un solo objeto sensible, sobre todo cuando el estímulo viene de un mismo lugar. Así, cuando ya veo el fuego de cierto color, siento el calor que me produce y oigo el ruido del aire, no solamente veo el color, siento el calor y oigo el ruido, sino que siento esas sensaciones diferentes como procedentes del mismo fuego.

Esta facultad del alma que reúne las sensaciones, bien que sea solamente una consecuencia de esas sensaciones, que se unen naturalmente cuando vienen juntas, bien que forme parte de la imaginativa, de que vamos a hablar; esta facultad, digo, cualquiera que sea, en tanto que no hace más que un solo objeto de todo lo que impresiona a la vez nuestros sentidos, la llamamos sentido común: término que se transporta a las operaciones del espíritu, pero cuya significación propia es la que acabamos de señalar”.[[218]](#footnote-216)

**218**. Stewart no se dio cuenta de que la concepción de las relaciones de las cosas, como de sus semejanzas, no eran sino ideas universales, que no pueden pertenecer a los sentidos, que no se extienden fuera de las sensaciones corpóreas e individuales, sino al entendimiento (**180-188**), mientras que en el tiempo de Bossuet ya se sabía perfectamente que el conocimiento de las relaciones y del orden de las cosas no podía ser sino una operación del intelecto. He aquí el documento: “Pero hay actos del entendimiento que siguen tan de cerca a las sensaciones, que los confundimos con ellas, si no los estudiamos muy exactamente.

El juicio que naturalmente hacemos sobre las proposiciones y el orden que de ellas resulta es de esta especie.

Conocer las proposiciones y el orden es obra de la razón, que compara una cosa con otra y descubre sus relaciones”.[[219]](#footnote-217)

**219**. De todo lo que hemos repasado en el curso de esta sección sobre las opiniones de los filósofos posteriores a Locke, ¿qué hay de sólido y que se puede considerar verdaderamente una contribución a los conocimientos filosóficos que ya se poseían en ese tiempo?

No encuentro nada que sea digno de este puesto (hablando sólo del argumento que tratamos), salvo las dudas que Reid planteó sobre la doctrina de quienes admitían la simple aprehensión como la primera operación del alma. También Bossuet la admitió sin dificultad.

“… entender los términos – así dice – […] por ejemplo, en estas dos proposiciones, *Dios es eterno*, *el hombre no es eterno* […] entender que Dios quiere decir la primera causa, que hombre quiere decir animal racional, que eterno quiere decir lo que no tiene comienzo ni fin, es lo que se llama concepción, *simple aprehensión*;[[220]](#footnote-218)\* y es la primera operación del espíritu.

Ella no se realiza quizás nunca sola, y es lo que hace decir a algunos que no existe.[[221]](#footnote-219) Pero no se fijan en que entender los términos es algo que naturalmente precede a juntarlos; de otro modo no se sabría lo que se junta”.[[222]](#footnote-220)

**220**. En el tiempo de Locke entonces se poseían conocimientos que no fueron apreciados suficientemente por la nueva escuela, y por lo tanto fueron descuidados, y al prevalecer esta nueva doctrina, esos conocimientos se fueron perdiendo y borrando de la memoria de los hombres, de modo que volver a ponerlos a la luz en el presente y persuadir nuevamente de ellos no es pequeña fatiga, y cosas que son ya muy antiguas, tienen quizás aspecto de descubrimiento.

¿Pero cómo se expandió la nueva filosofía, cómo se olvidaron esas verdades que ya entonces se conocían?

En gran parte por le negligencia de los mismos que las poseían, que no pusieron suficiente atención a la difusión de la nueva filosofía, y al principio la despreciaron. Estos fueron los cartesianos, los únicos capaces de juzgar la filosofía de Locke; pero profesaban su doctrina con espíritu de sistema, de ahí que no se preocuparan del creciente lockismo, que se propagó continuamente, ofreciendo tanto aliciente al amor propio con su superficialidad y a las pasiones con su sensualidad, y que tenía tanta fuerza en la gente del mundo, que ya entonces comenzaba a acercarse a la filosofía, y al mismo tiempo tenía tanta influencia en la juventud, generación que sucedía a la anterior, a la que faltaban las antiguas doctrinas, y éstas con ella.

No soy yo el único que traza esta historia de la caída del cartesianismo en tantas cosas buenas que incluso él enseñaba y más aún en tantas buenas intenciones suyas; la cosa se comienza ya a conocer en nuestros días, y he aquí cómo en Francia se describe esa transformación ocurrida en la filosofía, y cómo el lockismo que la sucedió, retomó y continuó la antigua filosofía de los sentidos, anteriormente ya vencida por el mismo cartesianismo, pero que conservaba sin embargo, y siempre conserva, más seguidores de lo necesario en la sociedad humana.

“En la lucha que se levantó, así escribe el *Globo*,[[223]](#footnote-221)\* entre el materialismo y el espiritualismo en el tiempo de Descartes y de Gassendi, el espiritualismo triunfó en el sentido de que después de Descartes su doctrina siguió estando representada en Francia por una serie ininterrumpida de filósofos hasta la mitad del siglo dieciocho, mientras que la de Gassendi fue abandonada por los metafísicos. Pero esta última[[224]](#footnote-222) conservó partidarios entre los hombres de mundo y, luego de Bernier,[[225]](#footnote-223)\* Molière[[226]](#footnote-224)\* y Chapelle,[[227]](#footnote-225)\* puede seguirse su rastro hasta Voltaire. En esta escuela de hombres dados al placer y a la voluptuosidad, las tradiciones del epicureismo práctico y de incredulidad religiosa se custodiaron mejor que los dogmas metafísicos del materialismo: Ninon de l’Enclos[[228]](#footnote-226)\* no hacía caso del principio de la sensación; y ya desde hacía demasiado tiempo la filosofía de Gassendi había muerto en Francia entre sus mismos discípulos, cuando la traducción del libro de Locke vino a reavivarla.

En ese tiempo sólo los cartesianos en este país eran capaces de entender el *Ensayo sobre el entendimiento*, pero preocupados de sus viejas ideas, fueron los únicos que no consintieron en examinar ese libro. Los que abrazaron la nueva doctrina, gente poco enterada de las cuestiones metafísicas, se equivocaron en cuanto a su verdadero espíritu, y mientras que en Inglaterra Berkeley y Hume deducían de ella con riguroso razonamiento el espiritualismo, en Francia Condillac encontraba en ella el materialismo”.[[229]](#footnote-227) El desprecio que mostró Locke por Descartes, lo había mostrado Descartes por sus predecesores:[[230]](#footnote-228) con un desprecio orgulloso, los filósofos saben hacer perder al género humano conocimientos preciosos que posee, lo hacen volver a la infancia y recomenzar el trabajo que ya había comenzado y llevado muy lejos; por consiguiente, lo hacen perder un tiempo infinito, cansan finalmente la paciencia fastidiándolo con la misma filosofía que los filósofos representan. El verdadero espíritu filosófico no puede ser jamás exclusivo ni individual; es un espíritu conservador, imparcial y pleno. Recibe con respeto las tradiciones del género humano y de cada uno de los sabios; en una palabra, no es el espíritu vano del mundo, sino el mismo del Cristianismo, aplicado al estudio y a la meditación de las verdades naturales.

**SECCION CUARTA**

**TEORIAS FALSAS POR EXCESO,**

**ES DECIR, PORQUE ASIGNAN A LAS IDEAS**

**UNA RAZÓN EXCESIVA**

**221**. Hasta aquí he hablado de los sistemas de aquellos filósofos que no han sabido indicarnos una razón suficiente del hecho de las ideas. Ahora debo hablar de aquellos que han asignado una causa excesiva a la explicación de este hecho sumamente relevante. Los primeros, intentando explicar, más fácilmente de lo que se podía, la existencia de las ideas, mostraron claramente no haber llegado suficientemente adentro de la dificultad que hace a este problema filosófico tan difícil y tan duro **(41-45)**; los segundos, produciendo laboriosas invenciones para superarla, mostraron, ciertamente, haberla visto muy bien, pero no fueron tan afortunados como para lograr encontrar la solución más simple y natural. De estas dos clases de filósofos, tantos unos como otros erraron el método: los primeros, contra uno de los dos principios que yo le asigné; los segundos contra el otro **(26-28);** es decir, los primeros erraron por defecto, los segundos, por exceso. De estos, antes que todos los demás, se me presenta un genio extraordinario, Platón.

**Capítulo I**

**Platón y Aristóteles**

**Artículo I**

**Dificultad del problema del origen de las ideas propuesta por Platón**

**222**. Platón vio y sintió profundamente la dificultad que encuentra quien empieza a explicar, con un razonamiento exacto, la generación de nuestras ideas.

Para cerciorarse de esto, basta recordar alguno de los muchos pasajes que se encuentran en sus maravillosos diálogos, en los cuales, las dificultades propuestas por mí, acerca del origen de las ideas, es presentada de manera luminosa y no tan diferente, en esencia, de la manera en que yo las he expuesto.

He aquí uno de los pasajes más conocidos para nuestro tema.

Menón de Tesalia, amigo de Aristipo de Larisa y seguidor de la presuntuosa filosofía de los sofistas de Tesalia, se pone a razonar con Sócrates, quien profesaba no saber nada, excepto por ventura sólo esto: hacer observar a los demás las dificultades que contenían en sí las cuestiones filosóficas, aún las más obvias; y aquí, muy pronto, se presenta el nudo de la dificultad de la que hablamos. El diálogo que se realiza entre Menón y Sócrates es el siguiente.

Habiendo éste dicho no saber la definición de la virtud, pero que deseaba investigarla, Menón le hace la siguiente objeción: "¿De qué manera querrás, o Sócrates, buscar aquello que desconoces completamente? ¿Cómo puedes representarte aquello que buscas, si lo ignoras del todo? O bien, si encuentras por casualidad esta cosa que buscas, ¿cómo reconocerás que es justamente aquella que tú buscas, si la ignoras completamente?" [80d 5-8]. A lo cual Sócrates responde mostrando toda la fuerza de la objeción, probablemente inadvertida por el mismo Menón: "Entiendo tu pensamiento, o Menón”, agrega. “Pero, ¿te das cuenta qué astuta argumentación has traído ahora? O sea, tú vienes a decir con esto que el hombre no puede buscar ni lo que conoce, ni lo que ignora. Pues ciertamente, si ya lo conoce no es necesario que lo busque. Si no lo conoce, nunca podrá buscarlo, pues ni siquiera sabe lo que quiere buscar" [80e 1-5][[231]](#footnote-229).

De hecho esta dificultad era sumamente fuerte: y, al que la consideraba con atención, ella misma debía mostrarle la necesidad que hay, en cualquier búsqueda, de conocer en parte la cosa buscada y, en parte, no conocerla: pues, si se la desconociera del todo, no se podría hacer sobre ella ninguna investigación, siendo absurdo que alguien busque y no sepa siquiera algo acerca de lo que busca; tampoco nuestro deseo puede tender hacia un objeto completamente desconocido; ni nuestra acción puede dirigirse hacia un objeto tal que no existe para nosotros, justamente porque es enteramente desconocido. Por otro lado, si se conociera completamente aquello que se busca, no se buscaría de modo alguno, porque nuestra mente ya lo poseería.

Por lo tanto, la reflexión que hacía Menón, y cuya fuerza Sócrates quiso acertadamente subrayar, era sólida y conducía a este resultado: “El hombre, con su mente, no puede buscar ninguna cosa que no le sea en parte desconocida, y en parte conocida".

**223**. Obsérvese, ante todo, la diferencia que hay entre buscar una cosa real para tenerla y buscar una verdad para conocerla.

Cuando se busca a un amigo perdido entre la gente, o un objeto olvidado en algún rincón de la casa, la dificultad propuesta no tiene lugar. El amigo, o el objeto, se pueden conocer perfectamente, y sin embargo buscarlos. El discurso de Menón cae sobre las verdades que se buscan, es decir, que se buscan para conocerlas: el poseerlas, aquí, no es diferente del mismo conocerlas, sino que es el mismo conocerlas: entonces se origina la dificultad de explicar cómo se pueden buscar aquellas verdades sin conocerlas, o, conociéndolas, para qué se buscan.

En suma, un discurso semejante conducía a admitir algo intermedio entre el conocer perfectamente y el ignorar perfectamente: y en este conocimiento intermedio de la cosa buscada, en este conocimiento mixto de luz y de oscuridad, de tanta luz que basta para hacer *reconocer* lo que se busca y reconocer la cosa buscada en cuanto el hombre la encuentra y de tanta oscuridad que hace necesario buscar la cosa para poder decir con verdad que *se la conoce*, en esto debía consistir la solución de tal dificultad.

**Artículo II**

**Solución platónica de la dificultad**

**224**. Sócrates, en efecto, para solucionar la dificultad, recurrió justamente a un conocimiento intermedio y lo encontró en un conocimiento olvidado al nacer.

Para probar su doctrina se apoyaba en un hecho: a saber, en el hecho de que a veces existe en el hombre un conocimiento, sin que él lo recuerde y como adormecido: tal conocimiento se despierta y se vuelve a llamar al acto, en el mismo momento en que los objetos del mismo son presentados nuevamente a su atención. Entonces el hombre recuerda haberlos conocido alguna vez, lo que quiere decir que los reconoce justamente como aquellos que había perdido en la memoria, en la cual alguna vez habían sido recibidos. Ahora bien, Sócrates aplica la observación de este hecho, que le ocurre diariamente a cada uno, a la dificultad propuesta; y creyó haber encontrado así una explicación suficiente de ella. De este modo, su razonamiento se reducía a éste: “Yo observo que en el hombre hay un conocimiento olvidado, y un conocimiento actualmente presente, en la memoria. De éste no se puede hacer ninguna búsqueda porque lo poseemos actualmente, pero bien podemos buscar el primero porque permanece en nosotros un recuerdo general de él, que si bien no nos satisface, nos basta por otra parte para llevarnos a buscar más plenamente aquello que fue borrado de nuestra memoria y hacer resucitar en ella aquellas huellas borradas. Por lo tanto, si esto nos pasa diariamente, supongamos ahora que llevamos con nosotros, desde nuestro nacimiento, un conocimiento de las cosas, no actual sino solamente en potencia, parecido a aquel que tiene el hombre cuando, después de haber aprendido alguna cosa, la haya olvidado, pero no hasta el punto que representándosele no recuerde haberla tenido alguna vez. Con esta sola suposición, que se apoya en el hecho de la experiencia común, se aclara cómo el hombre muestra desde sus primeros momentos un deseo vivísimo que lo empuja a buscar las verdades y cómo encontrándolas, las reconoce como lo que busca ávidamente y con ella se satisface, como con el objeto, justamente, de sus deseos.

**225**. Esta hipótesis, que proponía Sócrates, era, sin duda, un hallazgo genial y solucionaba plenamente la dificultad traída por Menón. Pero no se quedaba aquí ese solemne dialéctico y la explicación propuesta era reforzada por él con otras observaciones, con otros hechos.

Una de tales observaciones era la del joven que aún no había sido instruido por los hombres en ninguna disciplina. Sócrates hacía venir hacía sí a uno de estos jovencitos y hábilmente lo interrogaba de manera que de esa serie de preguntas, bien conectadas entre sí, sacaba naturalmente de la boca de él algunas verdades geométricas, primero fáciles, después también difíciles. Con este método, ateniéndose Sócrates a la simple interrogación, podía decir con verdad que no enseñaba nunca nada al joven; y verdaderamente él nunca le decía: la cosa es así; sino que dejaba que él mismo lo dijera, y él se conformaba simplemente con hacerle la interrogación. De este experimento concluía que, sacando de ese modo de la boca del joven algunas verdades que él nunca había escuchado de ningún hombre, se podía decir adecuadamente que ese joven tenía aquellas verdades en sí mismo; pero que estando en él en un estado como de adormecimiento, no se requería sino que alguien lo sacudiera y condujera su atención nuevamente sobre aquellas verdades casi abandonadas y olvidadas, y así lo ayudara a volver a traerlas a la memoria.

Y este hecho que Sócrates proponía para explicar, ciertamente no podía ser negado por nadie porque: (1°) era ciertamente verdad que el joven nunca había aprendido de nadie las verdades que pronunciaba: (2°) también era ciertamente verdad que él, siendo interrogado de manera apropiada, sabría encontrar por sí mismo aquellas verdades sin que nadie en el mundo le dijera que aquellas cosas eran así.

Ahora bien, quien considere atentamente el hecho que Sócrates propuso para explicar verá que en otras palabras se reduce al siguiente:

Cuando yo interrogo al joven con una serie de preguntas apropiadas al objetivo, me responde bien también sobre lo que no le fue dicho nunca por ningún hombre viviente: por lo tanto este joven posee (esta era la única consecuencia lógica que de aquí se podía sacar) la facultad de juzgar. El hecho de Sócrates se reduce por lo tanto a explicar cómo el hombre tenga en sí la facultad de juzgar, es decir la facultad de tener juicios también sobre lo que cae por primera vez bajo sus sentidos y sobre aquello que nunca jamás conoció antes.

Para explicar este hecho, o bien es necesario decir que los juicios sobre aquellas cosas le han sido comunicadas por otros hombres, lo cual está excluido por la hipótesis; o bien que él tiene, al nacer, algo dentro de sí mismo, por lo cual puede llegar a aquellos juicios[[232]](#footnote-230), y en suma, según la frase de san Agustín, tiene un *naturale iudicatorium*[[233]](#footnote-231), una norma que lo guía a juzgar de una manera antes que de otra. Ahora Sócrates, para explicar este hecho, dice que esos juicios o esas verdades son ellas mismas innatas, pero están olvidadas: y de esta forma, admitiendo las ideas innatas a las cuales se refieren aquellos juicios, explicaba plenamente un hecho tan singular.

**Artículo III**

**La dificultad vista por Platón**

**es, en esencia, la misma dificultad propuesta por mí.**

**226**.Ahora bien: la dificultad encontrada por Platón al explicar el origen de las ideas, ¿acaso no es justamente la misma que fue propuesta por mí y que, llevada a sus últimos términos se reduce a preguntar finalmente: “¿cómo es posible en el hombre la facultad de juzgar, ya que las ideas adquiridas no se adquieren sino mediante un juicio?”.

La única diferencia entre la manera en la que yo he propuesto la dificultad y la manera en la que la ha propuesto Platón, está en haberme yo limitado a pedir la explicación del primero entre todos los juicios que hace el hombre cuando utiliza sus facultades intelectuales; mientras que Platón propuso la dificultad demasiado extensamente, pareciéndole a él que la dificultad subsiste para todos los juicios, incluso los posteriores al primero.

Y eso nació por no haber Platón advertido bien la conexión que hay entre las ideas o las verdades, y por lo mismo los juicios. Yo hago observar que esta conexión es tal que cuando una persona ha llegado a explicar el primero de los juicios que el hombre hace, todos los demás dependen completamente de aquél, y no admiten ya ninguna dificultad. En efecto, todo el nudo del problema está en saber cómo se puede hacer el primer juicio por el cual se adquiere la primera idea (ya que cada idea adquirida es efecto de un juicio), suponiendo que no se tiene ninguna idea precedente no adquirida. Pero, si suponemos una única idea precedente, la posibilidad del primer juicio queda explicada y asimismo queda explicada la posibilidad de adquirir otras ideas, las cuales sirven para otros juicios y así sucesivamente. Entonces, en suma, se ve cómo existe en el hombre la facultad de juzgar, que es lo mismo que la facultad de razonar.

**227**. Del defecto en el razonamiento de Platón hablaremos más ampliamente. Ahora me importa que el lector observe cuán bien Platón se dio cuenta de que toda la dificultad en asignar el origen de las ideas consiste finalmente en explicar la existencia en nosotros de una potencia capaz de producirlas, pues ésta es imposible si la razón carece de ideas.

Para convencernos más aún de que el filósofo ateniense sintió muy bien esta dificultad, considérese cómo concibió la naturaleza del pensamiento. Lo hacía consistir enteramente en hacer juicios o razonamientos con nosotros mismos: "Para mí el pensamiento –dice en el *Teeteto* [189e 4-7]- es el discurso que el espíritu hace consigo mismo". Por esto la razón, o la facultad de pensar, era llamada por Platón también *discurso* o *palabra*; y este significado de la palabra griega *logos* no está sólo en Platón, sino que estaba en las entrañas del idioma griego. Incluso parece ser un producto del sentido común concebir de tal manera el pensamiento humano y, si fuera necesario, no sería difícil demostrar que tal manera de concebirlo no era única de los pueblos griegos cuando empezaron a filosofar, sino que venía de una tradición antiquísima y común a todos los orientales. Y no hay nada más verdadero y natural que concebir al hombre que piensa como aquél que dice algo a sí mismo, que pronuncia una palabra. Por otro lado, decir algo a sí mismo, pronunciar una palabra interior no es sino un afirmar o un negar algo; cada afirmación y negación se puede descomponer en un juicio. El pensamiento, por tanto, comienza con un juicio. El juicio es el primer acto que hace el hombre con su facultad de pensar, es con un juicio que se abre el uso de la razón. El error fundamental de las lógicas y de las psicologías modernas está en poner en primer lugar las ideas adquiridas y de hablar de la facultad de formarse las ideas como anterior e independiente de la facultad de juzgar[[234]](#footnote-232).

**228**. Que si el juicio es la primera operación de nuestro espíritu, y si, por tanto, esta operación no fue precedida por otra con la cual hayamos podido adquirir ideas, es necesario admitir como anterior al juicio algo innato que haga posible el juzgar, primera operación de nuestro espíritu.

**Artículo IV**

**El sistema de Platón logra resolver la dificultad propuesta,**

**pero al mismo tiempo peca de superfluo**

**229**. Platón, por lo tanto, había expuesto la dificultad de la que estamos hablando de una manera demasiado extensa. Debía contentarse con demostrar que el primer acto de la facultad de razonar era un juicio, porque la obtención de una idea cualquiera no es una simple pasión de nuestros sentidos, sino una acción de nuestra mente, es una palabra que nos decimos a nosotros mismos, es el juicio, en definitiva, que formamos sobre nuestras sensaciones, con el cual pronunciamos, al menos implícitamente, qué es lo sentido, término de la sensación padecida. En tal caso, podía luego probar que para realizar ese acto primero, mediante el cual obtenemos la primera idea, era necesario poseer anteriormente alguna prenoción, de la cual nos sirvamos en ese juicio como de una regla. Puesto que el juicio no es otra cosa que la aplicación de una cierta regla a la cosa sobre la que se juzga.

**230**. Pero, en lugar de eso, Platón llevó la dificultad más allá de lo justo y en lugar de ascender al primer juicio que hace el hombre en el desarrollo de sus facultades intelectivas y buscar su razón (ya que todos los demás se explican fácilmente, si se acepta éste), pensó que se debía encontrar la misma dificultad en todos los juicios, razonando de la siguiente manera: “Cuando el hombre juzga una cosa por sí mismo, conoce con su juicio una verdad que antes no conocía. Ahora bien, si esa verdad, que antes no conocía, la encuentra por sí mismo ¿cómo la reconoce como verdad?, ¿cómo la distingue de lo falso? Esto no puede ocurrir sino porque tenía ya precedentemente en sí mismo el tipo de aquella verdad que buscaba, y confrontando la que encuentra con ese tipo, la reconoce como la verdad que busca”. Así, admitía como innatos los tipos de todas las verdades, es decir que admitía las ideas innatas en nosotros, pero oscurecidas, como dije, y luego advertidas y esclarecidas con la ayuda de los sentidos que perciben las cosas externas como copia y semejanza de tales ideas.

El defecto por lo tanto de un razonamiento así, para decirlo de otra manera, pero que en definitiva significa lo mismo que he hecho notar antes, consistía en no observar que, cuando juzgo una cosa, es cierto que obtengo con mi juicio una nueva verdad, pero para lograr esto no es necesario que tenga en mí mismo el *tipo particular* también de esa verdad con la que me hago al juzgar, sino que es suficiente con que tenga un *tipo general*, con el que pueda confrontar las diferentes sentencias que puedo hacer sobre la cosa y así distinguir entre todas ellas cuál es verdadera y cuál falsa. No tengo necesidad de reconocer esa nueva verdad, que descubro con el juicio, como una verdad particular distinguida anteriormente, sino como una verdad, ya que no busco otra cosa que juzgar lo que es verdadero.[[235]](#footnote-233) No es necesario entonces que tenga innatos en mí tantos tipos como ideas con las que me hago al juzgar. Solo necesito tener el *tipo de la verdad* y así, mediante la confrontación de una sentencia cualquiera, sobre la cuestión que sea, poder discernir en todas la verdad del error. La verdad, en cuanto tal, tiene en todas partes un mismo rostro. Y así Platón proponía una solución demasiado extensa, admitiendo innato en el hombre más de lo que se requería para explicar el origen de las ideas, contra la segunda de las reglas que habíamos establecido (**27**)[[236]](#footnote-234).

**Artículo V**

**Aristóteles hace observar la inexactitud del razonamiento de Platón**

**231**. Esta inexactitud contenida en el razonamiento platónico parece haber sido la causa de la defección de Aristóteles de la escuela de su maestro. En muchísimos lugares de sus obras Aristóteles hace notar que Platón usa impropiamente el lenguaje cuando llama *saber* a lo que posee el joven interrogado por Sócrates cuando responde lo que nadie le había enseñado y extrae de sí mismo la solución de un problema de matemática. Ciertamente, el joven conocía los principios del razonamiento, de los cuales dependía la solución, pero en cuanto a esta solución, él, hablando con propiedad, no la sabía, sino que la deducía como se deducen las conclusiones de los principios ya conocidos. Es verdad, dice Aristóteles, que si se quiere, las conclusiones pueden decirse virtualmente contenidas en los principios y que, por lo tanto, quien conoce éstos, conoce *en potencia* también aquéllas. Pero ¿qué quiere decir conocer algo en potencia? Nada más que poder conocer. Ahora bien, poder conocer algo no es todavía conocer verdaderamente. No conviene por lo tanto decir que aquel joven sabía estas verdades matemáticas, porque el decir que las sabía, así simplemente, supone que las conocía en sí mismas y no solamente en sus principios, en los cuales están contenidas como en una fuente. Si se quiere decir que el joven las sabía, conviene agregar “bajo un cierto aspecto”, es decir en potencia, en cuanto que están contenidas virtualmente en lo que ya sabía. De ahí que desaparezca la aparente contradicción de lo que Platón proponía, a saber que se aprende lo que ya se sabía. Queriendo expresar esto correctamente, y no de manera sofística, se reduce a lo siguiente: “se aprende lo que antes verdaderamente se ignoraba, ya que sólo se tenía de ello un conocimiento virtual, cual era necesario para alcanzar el conocimiento propio y actual”[[237]](#footnote-235).

**Artículo VI**

**En el razonamiento de Platón queda algo sólido**

**232**. La observación de Aristóteles era justa, pero no abatía sino una parte del razonamiento de Platón, aquella en la que pecaba de inexactitud. Por el contrario, no destruía lo que tenía de sólido en su fondo. Parece como si le hubiera sucedido a Aristóteles lo que suele pasar a tantos otros hombres de menor estatura que él. Quien alcanza a descubrir en una doctrina algo falso, no se toma luego el trabajo de hacer un examen mayor, sino que la rechaza por adelantado, suponiéndola enteramente falsa, sin pensar que el error que ha encontrado en ella es tal vez sólo una pequeña parte de la misma o, quizás, una falta de exposición o de perfección en alguna parte del concepto. De ahí que, al considerar el examen que Aristóteles hace de Platón, y cómo según parece se quedó en la corteza, no me resulta difícil comprender cómo los platónicos, que sentían que en el discurso de Platón quedaba sin embargo un fondo de verdad, decían que la doctrina de las Ideas estaba demasiado por encima del entendimiento de Aristóteles para que pudiera hacerla suya. Y esto, aunque ellos mismos no supiesen purificar la doctrina e indicar claramente este fondo de verdad; de ahí que incurrieran en el error opuesto, es decir que abrazaran la doctrina platónica toda entera[[238]](#footnote-236).

**233**. Y en verdad, la inexactitud del razonamiento de Platón consistía en haberlo aplicado a las verdades de consecuencia, como precisamente la solución de un problema de matemática, mientras que su fuerza y su solidez se manifiestan cuando se lo aplica a las verdades indemostrables y sólo a éstas.

Aplicando Platón esta manera suya de razonar a una verdad deducida, es decir a demostrar que aquella verdad matemática, que Sócrates extraía de la boca de un joven que ignoraba esa ciencia, debía ser conocida previamente por él, abría la puerta a la respuesta de Aristóteles: “No es necesario que el joven conozca previamente esa verdad, basta que conozca los principios a partir de los cuales puede deducirla, y que tenga la razón, es decir la facultad de hacer esa deducción”. Esta respuesta no admitía réplica: la posición de Platón quedaba refutada en particular, ya que él se proponía demostrar “que esta verdad geométrica, extraída de boca del joven, era ya conocida por él antes de ser interrogado”. Con la respuesta de Aristóteles en cambio se demuestra esta otra: “Esta verdad geométrica no era en realidad conocida por el joven; lo que él conocía antes eran los principios universales, de los que aquélla se deriva”.

Pero si Platón era así refutado en lo particular, su posición no caía por eso en lo general. El espíritu de su razonamiento no estaba arruinado, conservaba en sí una fuerza. Todo consistía en hacerla sentir, y se la hace sentir, una vez que, en lugar de aplicarlo a las verdades derivadas, se lo aplica a las verdades primeras e indemostrables, a aquella que contiene en sí virtualmente todas las otras y que no está contenida en otras anteriores, ya que es la primera y la más universal.

**Artículo VII**

**Parece que Aristóteles no da una explicación suficiente de los universales**

**234**. Aquí Aristóteles deja una laguna o, por lo menos, resulta oscuro. Alcanza perfectamente a distinguir las verdades primeras y las derivadas, e incluso parece haber llegado a reducir todas a una sola, es decir, al principio de contradicción. Explica el origen de las verdades derivadas de la manera que habíamos dicho, es decir mediante la *demostración*, o deducción a partir de las verdades *primeras*, y prueba, contra Platón, que éstas no son innatas. Pero cuando se dispone a explicar el origen de las verdades *primeras*, entonces ya no muestra sentir la fuerza del razonamiento platónico, sin duda porque Platón mismo no lo aplicó más a éstas que a las demás. Refutado Platón respecto a algunas verdades, a saber, las derivadas, pensó que ya había arreglado las cuentas con él.

Aristóteles pensó que las verdades primeras nacían de esta manera. Ellas son tales, así razonó para sí mismo, que no se pueden deducir de otras verdades anteriores, ya que, si esto fuera posible, no serían primeras. Es necesario entonces que sean también indemostrables. Por tanto, se debe creer en ellas sin demostración alguna[[239]](#footnote-237); de hecho, todo hombre cree en ellas. Es por lo tanto necesario admitir en el hombre una potencia que sea capaz de intuir inmediatamente estas verdades y asentir a ellas[[240]](#footnote-238).

**235**. Éste es, en sustancia, el modo en que Aristóteles explica la formación de las primeras nociones: admitiendo en el hombre una facultad capaz de formarlas, muy semejante a la reflexión de Locke.

Estos filósofos, como ya observé, parecen decir lo siguiente: “¿Qué les parece que falta a nuestra explicación del origen de las ideas? ¿Qué quieren admitir en el hombre además de lo que nosotros aceptamos? Nosotros admitimos una *potencia* capaz de formar estas ideas: ¿no les basta? Y cuando tienen la potencia de formar estas ideas ¿no están éstas plenamente explicadas?”. El razonamiento es rectísimo: pero, por otra parte, es tal que no puede satisfacer a nadie, porque no responde a la pregunta que excita nuestra curiosidad y que se agita en torno al origen de las ideas. Todos estamos de acuerdo en que, suponiendo en el alma una potencia capaz de formar las ideas, siempre y cuando esta facultad sea verdaderamente tal, no hay nada más que pedir. La dificultad, sin embargo, está en saber cómo debe estar hecha esta potencia a fin de que sirva para formar, debería decirse intuir, las primeras ideas. Aristóteles, luego de haber dicho que de la memoria de muchas sensaciones el alma forma una idea universal, agrega inmediatamente: “*Pero el alma es tal que puede en sí misma padecer eso”*[[241]](#footnote-239). Es fácil ver que cualquier dificultad puede despacharse de esta manera; es como responder a quien nos propone alguna dificultad: “Que haya algo que resuelva la dificultad que me propones”; y pretender haber resuelto el problema con la admisión de este algo desconocido.

Por lo tanto, es posible siempre responder con razón, según me parece, tanto a Aristóteles como a Locke: “Vosotros admitís una potencia de pensar, es decir, algo en el alma humana de donde puedan provenir sus conocimientos. Muy bien; hasta aquí estamos perfectamente de acuerdo. Permítasenos sin embargo adentrarnos más en la investigación y examinar si puede existir una potencia de pensar que no posea en sí ninguna noción primitiva; o si, por el contrario, esa potencia no sería tal vez otra cosa que *la potencia de usar una cierta noción, o idea primitiva*, que el espíritu humano posee en sí. En definitiva, si se puede concebir un pensamiento cualquiera, que sea algo distinto de la visión o de la aplicación de una norma, de una idea”. Ahora, si nuestros dos filósofos nos niegan su permiso de proseguir las pesquisas por este camino, no serían en verdad muy liberales para con nosotros, y con su intolerancia comenzaría su error. Tampoco parece probable que los hombres crean que la perfecta sabiduría reside sólo dentro de los límites que ellos han establecido.

**Artículo VIII**

**En algunos lugares de sus obras, Aristóteles no parece haber subrayado suficientemente la distinción entre el sentido y el entendimiento**

**236**. De modo que Aristóteles, por haberse limitado a criticar las ideas innatas de Platón relativamente a las ideas deducidas y evidentemente adquiridas y nada más; y por haber creído resolver fácilmente la cuestión respecto de las primeras e inmediatas (como él las llama), diciendo que se originan en los sentidos mediante una *potencia* particular ordenada a tal efecto y en posesión de todo lo que se requiere para su fin, el *intelecto*; Aristóteles, de esa manera, permite con razón sospechar que no se había percatado suficientemente de la dificultad que se encuentra en el problema del origen de las ideas y que se manifiesta plenamente cuando se pone a explicar el origen de las ideas primitivas y universalísimas, ideas que no se pueden deducir silogizando de otras ideas precedentes, ya que no existen otras que las precedan, puesto que de ellas se deducen todas las demás.

Lo que me confirma en esta opinión es ver que en algunos lugares de sus obras no alcanza a distinguir suficientemente entre la operación del sentido, que recibe las sensaciones, y la creación del intelecto que piensa.

**237**. Es verdad que había llegado a ver que son potencias diferentes y no las confundió como, en nuestra época, Condillac y otros;[[242]](#footnote-240) pero las distinguió sólo por sus objetos y no se dio cuenta de que los *términos* de los sentidos no son *objetos*. Tampoco advirtió una diferencia esencial que existe también en el *modo* de su obrar. Asignó como objetos de los sentidos externos las cosas *particulares*, al intelecto los *universales*[[243]](#footnote-241): dio al intelecto la virtud de abstraer los universales de los particulares (intelecto agente)[[244]](#endnote-3) y de intuirlos luego de haberlos abstraído (intelecto posible). Pero esto no era todavía comprender la diferencia intrínseca entre el obrar del intelecto y el obrar del sentido, de que hablamos aquí.

**238**. Lo que hace difícil ver esta diferencia es que, al hacer uso de nuestro entendimiento en todo momento, sus operaciones y las del sentido están siempre mezcladas en nosotros e íntimamente unidas. Por eso nos resulta tan difícil separarlas. Por eso sucede también que, sin darnos cuenta, atribuimos al sentido lo que pertenece solamente al entendimiento y por eso no nos formamos nunca un concepto riguroso y preciso de este último.

**239**. De la misma razón nace aquella inclinación que tenemos de atribuir a los animales nuestro razonar, imaginándonos que realizan sus operaciones de la misma manera que nosotros. Atribuimos incluso nuestras afecciones y nuestros pensamientos a los seres inanimados y nos resulta sumamente arduo hacernos una idea separada y pura del *ente* completamente *inanimado*, o bien la del *ente* puramente *sensitivo*, ya que nosotros no somos solamente materiales, ni únicamente sensitivos, sino que somos de tal manera, que participamos al mismo tiempo de la materia, del sentido y del intelecto.

**240**. Por eso parece que Aristóteles erró en esto de la misma manera que Condillac (**81-85**), atribuyendo también al *sentido* la facultad de juzgar[[245]](#footnote-242), algo sumamente absurdo, ya que esta facultad no puede existir sino únicamente en el intelecto.

Yo razono de la siguiente manera: o bien *juzgar* es precisamente lo mismo que *sentir* y en tal caso, ¿qué significan estas palabras: ‘la facultad de sentir es capaz de juzgar’, sino una vana repetición, equivalente a esta otra proposición: ‘la facultad de sentir es capaz de sentir’? O bien juzgar es una operación diferente de la de sentir y en tal caso, ¿cómo es que se pueden atribuir a una facultad operaciones esencialmente diversas y decir ‘el sentido juzga’? Sería algo absurdo, como observamos antes, semejante al otro de que ‘los oídos hablan o la nariz mira o las manos estornudan’, o a algún otro concepto monstruoso, en el que a una potencia se vinculan los actos que no le pertenecen.

**241**. En verdad, una vez que se le quita al sentido externo todo aquello que no le pertenece, y por lo tanto todo juicio, queda una potencia pasiva, mediante la cual el sujeto sensitivo recibe ciertas modificaciones, lo que equivale a decir que *siente* de un modo distinto que antes, y siente otra cosa distinta de sí. Aquí no existe todavía ningún pensamiento, ningún acto en el que el sujeto se haya dicho a sí mismo: ‘tal cosa existe’, y así haya atribuido la existencia (esa idea tan universal) o bien a sí mismo, o a alguna cosa fuera de él.

Imaginar un ente dotado sólo de sentido es una operación dificilísima para nosotros, que no tenemos ni podemos tener experiencia de ello, sino que la tenemos solo de un sujeto dotado a la vez de sentido y de inteligencia, como somos nosotros mismos. Hay que llegar a imaginar, mediante una abstracción, un sujeto que ciertamente existe y siente, pero que no ha concebido la *existencia*, y no lo ha atribuido al propio sentimiento, lo cual consistiría en la formación del juicio, en el pensamiento mismo. Nosotros, los hombres, estamos acostumbrados a sentirnos y a atribuirnos al mismo tiempo, con el pensamiento, la existencia; por lo tanto, el *pensar* que existimos y el *sentirlo* son cosas tan unidas en nosotros, más aún por el hábito, que las fundimos en una sola. Necesitamos luego una operación de la más fina química intelectual para dividirlas. Reflexionando largamente sobre esto, llegamos a conocer con suma claridad que sentir simplemente y juzgar que existimos son dos cosas muy diferentes entre sí. De la misma manera están lejos el uno del otro el acto por el que el *Yo* existe como sentimiento sin más y sin embargo siente el modo en el que existe, y el otro acto, con el que no ya todo el *Yo*, sino una potencia suya, el entendimiento, reflexionando sobre el sentimiento propio del *Yo* y teniendo en sí por propia naturaleza la idea de existencia, une este sentimiento con la idea de existencia y dice: *Yo* tengo existencia. En esta frase: *Yo* tengo existencia, el *Yo* es juzgado, es el objeto del juicio; al contrario, el *Yo*, también modificado por la sensación, no es juzgado, no es objeto de ningún juicio, es simplemente un sujeto único, indiviso, sin composición ni descomposición de ideas, en un estado privado de movimiento y de acción, excepto aquella del acto por el que existe y por el que siente sin movimiento; en tal estado, apenas se puede llamar *Yo*. Por todo esto, atribuir al sentido el juzgar, como parece hacer Aristóteles en algunos lugares, es confundir dos potencias muy distintas y dar al sentido lo que no pertenece más que al entendimiento.

**242**. Por consiguiente, la distinción entre el sentido y el intelecto establecida por Aristóteles no parece suficiente. “Según la sentencia de Aristóteles (así dice un hombre que lo había estudiado profundamente), entre el sentido y el intelecto no existe sino esta sola diferencia, que la cosa se *siente* con la misma disposición que tiene fuera del alma en su existencia particular; mientras que la naturaleza de la cosa que se *entiende* está también fuera del alma, pero no tiene el modo de ser fuera del alma según el que se entiende la naturaleza común, excluidos los principios que la individúan; esta manera de ser, la cosa no la tiene fuera del alma”([[246]](#endnote-4)).

Esto valdría lo mismo que decir que el sentido y el intelecto no difieren sino por sus términos inmediatos. El primero percibe la cosa exterior con sus particularidades; el segundo sólo aquello común en la cosa exterior, teniendo en sí la virtud de limitar su consideración a solo esto, abstrayendo de todo el resto.[[247]](#footnote-243)

**243**. En primer lugar, suponiendo todo esto, la dificultad consistiría siempre en saber cómo el entendimiento puede hacer esta abstracción sin tener primero un universal que le sirva de guía en tal operación. Porque, cuando se separan en dos clases distintas un conjunto de objetos, se debe tener la idea distinta que constituyen estas dos clases, se debe conocer previamente la cualidad universal que las diferencia. De allí que, para que el intelecto agente pueda distinguir y separar lo común de lo propio, es necesario que tenga en sí alguna idea que le sirva de norma en esa operación, mediante la cual pueda conocer los grados de universalidad mayor o menor que tienen las partes del objeto sobre el que trabaja para purificarlo, si se me permite emplear este modo metafórico de hablar, tan común entre los antiguos.

**244**. Pero dejando esto y volviendo a nuestro propósito, no bastaba observar que es propio del sentido percibir la cosa externa individualizada con sus particularidades tal como es; era necesario además preguntar si en esa percepción, el hombre dice algo a sí mismo, si por ejemplo dice: ‘Esa cosa que yo siento, existe’. Puesto que si habla de este modo consigo mismo, si asiente a esta proposición, pronuncia un juicio en su interior. Y si lo pronuncia, ¿es solamente contemporáneo a la sensación o es la misma sensación? Aquí está todo el asunto.

Por poco que el hombre reflexione sobre sí mismo, se dará cuenta de que siente la sensación en alguna parte exterior de su cuerpo; mientras que el juicio que hace en consecuencia de esa sensación es una palabra interna que se dice a sí mismo y que no relaciona con ningún punto del cuerpo, ni a una mano, ni a un pie, ni a otra parte, como hace con respecto a la sensación. Es necesario por tanto decir que el *juicio* no tiene nada que ver con la *sensación orgánica*, que el sentido sólo siente pero no agrega ningún juicio a sus sensaciones[[248]](#footnote-244). Por eso la diferencia entre el sentido y el entendimiento no está sólo en percibir la cosa particular y la cosa universal, sino además y sobre todo, en percibirla simplemente y juzgarla. El sentido percibe lo que siente, pero el entendimiento juzga lo sentido y así lo *entiende*. Percibir es simplemente sentir; entender es juzgar.

**Artículo IX**

**Según la paráfrasis de Temistio, Aristóteles no habría conocido suficientemente la naturaleza del universal**

**245**. Al no haber distinguido suficientemente el filósofo de Estagira entre el *sentir* simple y pasivo y el *juzgar*, que es activo y abraza dos términos distintos, uno de ellos al menos universal –y de la unión de los cuales se obtiene otra aprehensión compuesta, que es el producto del juicio– pensó que para explicar el origen de las *ideas primeras* bastaba suponer un intelecto que fuese una especie de sentido, el cual, afectado por las naturalezas universales, debería percibirlas mediante una pasión[[249]](#footnote-245) semejante a aquélla por medio de la cual el sentido percibe los sensibles. Solamente que, al ver que estas naturalezas universales no existían fuera del alma, imaginó una potencia interna a la cual atribuyó la virtud de hacer universales los particulares, mediante la abstracción. Es decir, tomando de los particulares lo que en ellos había de común (como si *común* no fuese lo mismo que *universal*), y dejando el resto, sin preocuparse luego de examinar si esta operación era posible sin presuponer en el espíritu humano algo innato.

Por un pasaje de Temistio parece que redujese la operación que atribuía al intelecto agente a encontrar en las cosas particulares lo que en ellos ya estaba, a saber lo común, sin agregar nada de sí mismo. Esto obligaría a creer, en verdad, que no había entendido bien la naturaleza del universal, la cual, en cuanto universal, es decir común, no está en las cosas particulares, sino que es en ellas sólo un acto suyo, para decirlo de alguna manera, que de ningún modo es común. El pasaje referido por el filósofo paflagono es el siguiente: “Tal poder del alma consiste en que, cuando incluso los géneros, percibidos por los sentidos, falten súbitamente y desaparezcan, sin embargo puede obtener de ellos su semejanza y retenerla en la memoria, y así descubrir y notar lo que hay de común y de universal en los singulares. Puesto que incluso el sentido lo percibe. Cada vez que alguien conoce a Sócrates con el sentido, conoce también el hombre en Sócrates. Y quien ve esta cosa roja o blanca, ve también el rojo y el blanco. Y no hay nadie que crea que Calías y el hombre son lo mismo; de otra manera, como no hay más que un Calías, así no podría verse más que un hombre. Pero quien ve a Sócrates, ve en Sócrates lo que hay de semejante y de común también en los otros hombres. De ahí que de alguna manera, el universal se percibe con el sentido, no separado del singular, sino junto con él y a modo de consecuencia”[[250]](#footnote-246).

**Artículo X**

**Juzgar es más que aprehender el universal**

**246**. Tampoco debe asombrar que Aristóteles concediese al sentido la capacidad de percibir en los singulares también la *naturaleza común*, luego de que le había concedido la fuerza de *juzgar*. No se puede juzgar sin una noción común, porque juzgar es como colocar unos objetos o cualidades en una clase, y una clase no se forma sino mediante algo común a los individuos clasificados. Así que atribuir al sentido el juicio parece más que reconocerle la aprehensión de lo común en los particulares, al modo en que Aristóteles le da esta aprehensión, según explica Temistio, es decir no sola, sino unida a los particulares. Para juzgar se requiere, además, la idea de lo que es común, separadamente de todo lo que es particular, a fin de que pueda ser aplicada a los diferentes particulares y así éstos sean clasificados y juzgados[[251]](#footnote-247).

**Artículo XI**

**Absurdo de la doctrina expuesta por Temistio**

**247**. Prestemos un poco de atención a esta proposición: “El sentido percibe lo común, pero unido a los particulares”. O es una contradicción o no significa nada.

¡Lo *común* en los *particulares*! ¿Qué manera de hablar es ésa? ¿Acaso no equivale a esta otra: lo común en lo que no es común? Pregunto: ¿puede lo *común* estar incluído en los *particulares*? *Común* no significa otra cosa que no estar particularizado, no estar limitado a un individuo real. Si me hicieran pasar bajo los sentidos diez mil individuos, uno detrás del otro, por supuesto que tendría la impresión de otros tantos particulares, pero ¿habría percibido algo común? De ninguna manera. En breve, lo *común* no es más que una *relación* que tienen varios individuos con lo que está en mi mente. Yo los confronto unos con otros luego de haberlos percibido y me doy cuenta de lo que tienen de diverso, en la medida en que son percibidos por mí. Es decir: observo lo que, en la *percepción* de varios individuos, constituye en mí una misma idea, y aquello que en mí constituye ideas diversas. Lo que tienen de semejante, esta relación de semejanza, se llama su naturaleza *común* (**180-187**). Ahora bien, una relación de varios individuos con mis ideas no se encuentra de ninguna manera en cada uno de ellos, considerado en sí, y por eso fuera de mi mente. Es necesario verlos en una sola concepción de mi mente. Los sentidos no tienen nada que ver en esto; ellos sólo perciben los individuos reales singularmente, es decir uno por vez, separadamente de los otros.[[252]](#footnote-248) En resumen, se hace necesaria una facultad interna, totalmente diversa de los sentidos corpóreos, la cual, comparando unos individuos con otros, luego de haberlos concebido intelectualmente, les asigne algo común igualmente a todos, es decir que encuentre una idea que convenga a varios de ellos, y que ella sola permita pensar una multitud de ellos. Antes de esta operación la palabra *común* no comienza a tener un valor ni a ser empleada con propiedad. Decir que los sentidos perciben lo *común* es suponer hecha esta operación, mediante la cual el hombre encuentra lo *común* en las cosas que han adquirido existencia en la mente. Es un suponer también que esta cosa encontrada por el entendimiento y *en el entendimiento* sea el objeto de los sentidos.

**248**. Así se llega al absurdo singular de admitir que la materia de los sentidos es un producto del entendimiento y que el sentido no suministra ya al entendimiento la materia al pensar, ¡sino que en realidad el entendimiento al sentido! Por eso, el mal uso que hace Aristóteles de la palabra *común* lo lleva de un extremo al otro, obligándolo a asentir a una proposición directamente opuesta al principio fundamental de su sistema, en el que se apoyaba su razonamiento, a saber, que el sentido suministra la materia al entendimiento.

**Artículo XII**

**Contradicción en dos sentencias de Aristóteles**

**249**. Lo *común*, abstraído de lo particular, dice Aristóteles mismo, es objeto del intelecto solamente. Examinemos más de cerca qué coherencia tiene esta proposición con la doctrina precedente de nuestro filósofo.

Lo *común* no puede existir antes de que sea abstraído. Es la abstracción lo que le da existencia (no suponiéndolo innato). Esta palabra, *común*, no significa otra cosa que lo semejante en muchos individuos, y dividido de lo que es diferente, como una naturaleza está dividida de la otra y máximamente de su contraria.

Por tanto, cuando Aristóteles dice que lo *común* es sólo objeto del intelecto, cuando afirma que los universales no existen sino en el alma, cuando escribe contra Platón: “O el animal universal es nada o es posterior al animal individual y lo mismo se diga de todo lo común”[[253]](#footnote-249); entonces, se acerca a notar toda la dificultad que se encuentra en explicar cómo formamos los *universales* o los *comunes*, y así se encuentra dividido contra sí mismo. Decir por una parte: el objeto del intelecto es lo *común* en cuanto que es común; o, con otras palabras: el objeto del intelecto son las relaciones de los entes subsistentes con los posibles; y decir por otra parte: lo *común*, en cuanto que *común*, no existe en los actos singulares, sino sólo en la mente, es una y la misma cosa.

Pero si esto es verdad, y si es verdad que el sentido percibe los singulares, y no los universales en cuanto tales, es verdad por lo tanto que el sentido no percibe el objeto del intelecto, sino que el término del sentido y el del intelecto son totalmente diferentes. El del primero es esencialmente singular, el del segundo, esencialmente universal y común. Ahora, si lo *singular* se opone a lo *universal*; si en lo singular en cuanto tal no puede haber nada de universal y de común, porque son nociones que se excluyen esencialmente, ¿cómo es entonces que el intelecto puede recibir su objeto del sentido, mientras que todo lo que puede dar el sentido es de una naturaleza esencialmente diversa y contraria a lo que puede intuir el intelecto? La dificultad estaba toda en esto y, bien considerada, es la misma sobre la que continuamente razonamos, presentada bajo un nuevo aspecto[[254]](#footnote-250).

**Artículo XIII**

**Por una distinción que inventaron para eludirla, se ve que los escolásticos sintieron esta dificultad. Examen de esa distinción**

**250**. Los escolásticos, advirtiendo algo embarazoso en esta parte de la filosofía aristotélica, se esforzaron por presentar el pensamiento del filósofo griego en su aspecto más favorable. Para ello propusieron la siguiente sutil distinción: “La palabra *universal* se toma en dos sentidos, a saber, para significar la misma naturaleza común en cuanto sujeta a la intención de universalidad, o para significar el universal en sí mismo”[[255]](#footnote-251). De ahí que, en el primer sentido, el *universal*, es decir la *naturaleza misma* no actualmente universal, sino sujeta a la intención de universalidad, es decir que es *apta* para ser considerada como *común*, fuera el término del sentido. Por el contrario, el *universal* en el segundo sentido, en cuanto es actualmente universal, no era sino el objeto del intelecto. Así, parecía que se podía explicar el paso del sentido al intelecto, es decir, demostrar de qué manera ocurría que el término del sentido pasaba a ser objeto del intelecto; pues, si bien el intelecto no intuía más que lo *universal*, sin embargo, parecía verse una manera según la cual el mismo sentido se lo suministraba, ya que mediante esa distinción podía decirse que también el sentido percibía lo universal. Esto, siempre y cuando se tomase la palabra *universal* en un significado un tanto diferente del que se empleaba al atribuírselo al intelecto, o sea como universal en potencia y no en acto; condición que, a decir verdad, suprime el efecto y la utilidad esperada de aquella distinción.

Y en verdad, examinándola con exactitud, pululan una y otra vez las mismas dificultades. En primer lugar, detengámonos en esta expresión: “De un modo se dice universal la misma naturaleza común, en cuanto que está sujeta a la intención de universalidad.”

Yo pregunto: ¿Se puede llamar *común* esta naturaleza, aun prescindiendo del aspecto de universalidad al cual va sujeta? Nadie se atreverá a afirmarlo, porque, si prescindimos del aspecto de *universalidad*, ya no se nos presenta con el predicado de común, sino que nos queda una *naturaleza singular*. Es cuando nosotros, *en nuestro pensamiento*, confrontamos esta *naturaleza singular* con otras naturalezas también singulares, pero siempre existentes en nuestro pensamiento y no en sí mismas, que encontramos la relación de semejanza: y cuando queremos decir que la contemplamos bajo este aspecto, le agregamos el predicado *común*. Esta naturaleza entonces, al agregarle el nuevo aspecto, bajo el que la percibimos, es el *universal* o lo *común*.

Por consiguiente, ninguna *naturaleza* se puede llamar *común*, salvo después de que el entendimiento haya realizado esta operación y así haya descubierto esta relación entre varios individuos pertenecientes a ella y percibidos por nosotros. Esta relación consiste finalmente solo en un concepto del intelecto, ya que la *relación* no está ni en uno ni en otro de los términos singulares, es decir en los individuos entre los que pasa la relación, sino sólo en su unión y comparación. Esta unión no tiene lugar en otra parte, sino únicamente en el entendimiento, donde las dos o más cosas encuentran una especie, una idea común.

Si la *naturaleza* es siempre *singular*, es decir, si permanece como es en sí misma antes de ser concebida y considerada por el entendimiento, ¿no sería una impropiedad del lenguaje llamarla *común* y universal, mientras se la considera independientemente de la relación que tiene con la idea común que está en el intelecto? Por lo tanto, si nos proponemos prescindir por completo del intelecto y no queremos considerar las cosas externas más que en relación al sentido, es imposible que las llamemos *comunes*, ya que este predicado les viene *posteriormente*, es decir, recién cuando las consideramos también en cuanto concebidas por el intelecto, donde están las ideas que nos muestran las igualdades y las diferencias. Pero cuando nos proponemos examinar las fuerzas del solo sentido, tenemos que prescindir completamente de ello. Mientras que éste sea nuestro propósito, tenemos que considerar las cosas exteriores sin agregarles nada de lo que el intelecto agrega de sí, al percibirlas y compararlas. Si es verdad, como dice el mismo Aristóteles, que la *intención de universalidad* es añadida por el intelecto, es necesario que prescindamos totalmente de esta relación, que se expresa con añadir a la naturaleza el predicado de *común*. De allí que no estemos autorizados a decir que el sentido percibe la naturaleza común o universal, que produce lo *común* en las cosas.

¿Qué querría decir “el sentido percibe la naturaleza común”? Quiere decir lo siguiente: ‘el sentido percibe una naturaleza *singular*, la cual luego, al ser percibida por el entendimiento, bajo un cierto aspecto recibe el predicado de *común*, ya que se une a la idea, que siempre tiene la característica de la universalidad. Este predicado se le atribuye justamente para expresar la relación a la idea, bajo la cual es percibida por el entendimiento’.

Entonces, si el predicado *común* no expresa sino lo que el entendimiento agrega a la naturaleza que percibe, es fácil ver que esta distinción no aporta ninguna utilidad para explicar de qué manera el término del sentido puede llegar a ser objeto del intelecto, puesto que aquello a lo que apuntaba la distinción era a mostrar que también el término del sentido se podía de alguna manera llamar *universal*, como el del *intelecto*. Por ello, no debía parecer extraño que éste pudiese recibir sus objetos de los sentidos, si bien él no era apto sino para la percepción de los universales. Por el contrario, mediante la observación que hemos hecho, resulta que, si el objeto del sentido puede decirse de alguna manera *universal*, esto no proviene sino del hecho de que consideramos este término en relación con el acto posterior del intelecto. Pero si prescindimos de este acto posterior y queremos llamar al término sensible según se encuentra con respecto al sentido, no podemos llamarlo sino *singular*, ya que no tiene nada en sí mismo que para el sentido sea o pueda ser *común*. ¿Dónde encuentra entonces el intelecto el universal que lo vuelva común? La cuestión permanece intacta y la misma del principio, como si no se la hubiese tocado.

**Artículo XIV**

**Cómo explica el intelecto agente de Aristóteles el origen de los universales**

**251**. Por tanto, el término del sentido y el objeto del intelecto son esencialmente diferentes y contrarios. El sentido sólo percibe los *singulares*, el intelecto les agrega lo *universal*[[256]](#footnote-252). Si queremos suponer con Aristóteles que todas las ideas vienen de los sentidos, permanece siempre la dificultad propuesta, que consiste en saber cómo el sentido puede presentar al entendimiento un objeto adaptado y proporcionado a él, ya que el sentido no tiene nada común ni universal.

Como hemos visto, ante tal dificultad Aristóteles establece un *intelecto agente* y lo constituye como mediador entre el *sentido* y el *intelecto*. Es función suya tomar los fantasmas sensibles y particulares y transformarlos en universales. Es el mismo Aristóteles quien le atribuye tal función; corresponde luego a este intelecto encontrar la manera de cumplir con una función tan importante y honrosa como la que el filósofo le confió. Sin embargo, esta misteriosa potencia, que llamamos *intelecto*, continúa en nosotros plácidamente sus funciones, independientemente de las especulaciones de los filósofos y de las leyes que ellos les imponen.

Yo confieso que me vería en una no pequeña complicación si se me encargara de amaestrar el *intelecto agente* para cumplir el papel que nuestro filósofo le atribuye, bajo la expresa condición de no llevar consigo ninguna idea de ninguna especie, sino de obtenerlas todas a partir de los fantasmas sensibles.

**252**. En primer lugar, este intelecto ¿debe percibir los fantasmas sensibles y singulares o no? Si no los percibe, no es posible que obre sobre ellos, ni por lo tanto que distinga en ellos lo propio de lo común. Si los percibe, entonces esta facultad del *intelecto agente* es tal que percibe los *singulares*, como el sentido[[257]](#footnote-253). Pero si percibe los singulares, como el sentido, ¿cómo encontrará en ellos los universales, puesto que allí no están?

Ya hemos observado que en los *singulares*, hasta que son tales, no hay nada *universal*. En cambio, esta palabra *universal* no expresa más que una relación que una cosa tiene con otras semejantes *posibles*; por eso, es un objeto que solo el intelecto aprehende y del que el sentido nada entiende. Pero si el intelecto agrega este atributo de *universal* por sí mismo ¿dónde lo encuentra, si no está en absoluto en los términos de los sentidos?

**253**. Platón suponía que existía innato, es decir, que cuando el sentido percibía los particulares, el alma les agregaba la idea de ellos, *universal*, y el alma se llamaba *intelecto* en cuanto que llevaba en sí esta idea; o bien, lo que es lo mismo, suponía que el intelecto tuviese en sí los ejemplares de las cosas, los posibles, según los cuales, como normas distintivas, podía clasificar las realidades sensibles, y así resolvía el problema.

Avicena[[258]](#endnote-5) recurrió a un *intelecto separado* por completo del hombre, del cual éste recibía ya formadas las ideas, bajo las que luego dividía las cosas reales percibidas por los sentidos. Este sistema satisfacía también de alguna manera la dificultad.

Pero Aristóteles, al menos según lo entendieron los intérpretes posteriores, no acepta esto para nada[[259]](#footnote-254): ¡él pretende que el *intelecto agente* agregue la idea de universalidad a los particulares percibidos por los sentidos (puesto que es esto, a fin de cuentas, lo que en todos los sistemas hace el intelecto), sin que éstos tengan en sí esa idea, y sin que ni siquiera la tenga en sí el intelecto agente!

**Artículo XV**

**Aristóteles quiere que el intelecto**

**dé su propia forma a lo que percibe:**

**este, si se quita del intelecto toda idea innata,**

**es el fundamento del escepticismo moderno**

**254**. Por momentos, hace los mayores esfuerzos por superar una dificultad que se le presenta con fuerza, yo diría al sentimiento más que a la mente.

Por ejemplo, os dirá: ‘lo que se recibe, es recibido a la manera de un recipiente; por lo tanto, así como cuando se vierte un líquido en varios vasos, recibe la forma de los distintos vasos, así debe suceder también con lo que reciben nuestros sentidos y nuestro espíritu, los cuales son como dos vasos que dan una forma distinta a la misma cosa. La forma que le da el sentido es que siga siendo particular, mientras que la forma que le da el intelecto es la de la *universalidad*, solo bajo la cual él puede concebir’.

Es fácil ver en tal doctrina la huella del kantismo. Según ella, habría que admitir en el espíritu humano una cierta *forma*, a la que los seres percibidos se conformasen, sin saber por qué.

Ahora bien, o esta forma es el tipo de la verdad; y, en tal caso, o bien es necesario aceptar congénito en nosotros este tipo, es decir, la esencia de la verdad (que es aquello que afirmamos nosotros) o bien no se admite nada de esto en el espíritu y, en ese caso, el espíritu, limitado y determinado como es, dará a las cosas percibidas una forma puramente subjetiva, lo que constituye justamente el fundamento sobre el que se apoya el escepticismo moderno y la filosofía crítica.

**255**. Pero no es difícil ver que en esta segunda suposición todo el inmenso trabajo de la filosofía crítica se apoyaría sobre la analogía material del recipiente.

Entiendo bien que en el vaso se pueda introducir un licor sin que éste posea anteriormente la forma que va recibiendo a medida que es introducido en el vaso, pero luego no entiendo cómo puede ocurrir que los *particulares* entren en el intelecto, admitido el principio de que el intelecto no aprehende sino los *universales* y, si entran en él, por qué luego deban necesariamente ser transformados en universales.

Si los *particulares* no entran en el intelecto, no pueden recibir la configuración que él les querrá dar, del mismo modo que si el licor no entra en el vaso, no podrá tomar su figura. En cambio, si entran en el intelecto, la naturaleza del intelecto ya no es tal que no pueda aprehender nada sino bajo la forma de *universal*. Si el intelecto tiene necesariamente esta forma, está condicionado por ella y en ese caso, es inconcebible que lo *particular* se halle en él.

En el [ejemplo del] vaso se distinguen dos instantes: el licor antes de ser vertido y el licor ya vertido. Por lo tanto, además, el licor se distingue de su forma accidental: este puede existir sin aquella.

Por el contrario, la *naturaleza común* no conserva nada de singular: es un objeto totalmente diverso de lo que percibió el sentido. Antes de que el intelecto lo aprehendiese, no existía para nosotros; su existencia comenzó con el acto mismo con que el intelecto lo conoció.

Por otra parte, si el *objeto* del intelecto tuviese esa forma porque el intelecto subjetivo se la otorga de sí mismo, el escepticismo, como decíamos, sería completamente inevitable y no habría sino una verdad subjetiva, es decir una no-verdad, ya que la verdad es esencialmente objetiva y absoluta. Así ocurre en el sistema de Kant, que no es verdaderamente otra cosa que la analogía aristotélica del recipiente, desarrollada e ingeniosamente seguida en su desarrollo.

**Artículo XVI**

**Contradicción aristotélica**

**256**. Para evitar este escollo del escepticismo, Aristóteles deja a veces de hablar de este recipiente, que altera todo lo que recibe y lo acomoda a sí mismo.

Él os dice: el *intelecto agente* no altera nada, no hace sino separar; divide lo que es común de lo que es propio de las cosas. Una vez hecha tal separación, el *intelecto pasivo* aprehende solo lo *común* que hay en las cosas; y aprehender solamente una parte de la cosa no es aprehender la cosa de modo alterado o falso, sino parcialmente, aunque al mismo tiempo verídicamente.

Cuando Aristóteles presenta de esta manera su pensamiento, parece imaginarse su *intelecto agente* como si fuese un prisma que por su propia naturaleza dividiese la luz y separase los colores, como si dijera que no obra esta separación por voluntad, sino por una especie de ciega necesidad.

**257**. Comparándolo con los sentidos, se podría decir que separa lo común y lo propio en las cosas, como el ojo y el oído separan la luz y el sonido, ya que estos órganos toman cada uno lo que a ellos conviene. Esta manera de explicar la separación de lo que puede haber de *común* en las cosas de lo que en ellas hay de *propio*, por más ingeniosa que parezca, sin embargo no es menos vana e insustancial que todas las demás.

En primer lugar, se apoya sobre una base evidentemente falsa, a saber sobre la suposición de que lo *propio* y lo *común* son dos elementos que forman la cosa externa, de la misma manera que los colores conforman un único haz de luz o del modo en que la luz y el sonido, al golpear ambos sensorios, solo producen la sensación en aquel órgano preparado para recibir uno de los dos fluidos. Por el contrario, nosotros hemos observado que lo *común* no existe en las cosas antes de que el intelecto lo introduzca en ellas, ya que esta palabra no expresa otra cosa que una relación con una idea, y una visión intelectual.

Por lo tanto, decir que el intelecto aprehende lo *universal*, es decir lo *común*, separándolo de lo propio, es suponer el *universal* o lo *común* preexistente al acto del intelecto. Toda la cuestión, por el contrario, consiste en saber cómo lo *universal* se presenta al intelecto, dado que no se encuentra en la naturaleza de las cosas, en las cuales sólo se dan individuos singulares.

Yo pregunto cuál es el origen del *universal* y se me responde que se obtiene separándolo de lo que es *propio*. Esto no es explicarme su origen, sino suponer que ya existe, es decir, suponer aquello que está en cuestión.

**Artículo XVII**

**Según el sistema expuesto,**

**el intelecto obraría ciegamente:**

**lo absurdo de esto.**

**258**. Además, ¿es posible imaginar en el intelecto una operación ciega, como las operaciones físicas, por ejemplo la función electiva de los distintos meatos en la digestión o la división de los colores que hace el prisma?

Esto se puede creer por un momento, si se habla de una manera abstracta y universal y no se reflexiona sobre la naturaleza propia del entendimiento, pero no ya cuando se la considera de modo específico. El intelecto es una facultad cognoscitiva, por lo tanto sus actos no pueden ser ciegos. Deben ser esencialmente cognoscitivos, ya que justamente estamos hablando de la fuente de nuestra luz y de nuestro conocimiento.

Y a fin de acercarse aún más a la cosa, yo seguiré preguntando: cuando el *intelecto agente* realiza esta supuesta separación entre lo que hay de propio y lo que hay de común en las cosas, ¿conoce lo *propio* y lo *común*, a fin de rechazar lo primero y quedarse con lo segundo? Si discierne la diferencia, entonces no obra ciegamente, sino que pone de un lado lo propio y del otro lo común, con conocimiento de causa. En ese caso (el único en que puede concebirse una separación semejante hecha por el intelecto), éste debe tener en sí ideas que preceden a esta separación, que lo guíen en ella. Puesto que pensar: ‘esta naturaleza es común’ es lo mismo que pensar: ‘pueden existir infinitas naturalezas semejantes a ésta’, y pensar esto supone la *idea*, es decir la *simple aprehensión de esa naturaleza*, y la idea, o sea la simple aprehensión de esa naturaleza, no está determinada ni a un tiempo ni a un lugar ni a ninguna otra circunstancia individual. Es un mero posible, en una palabra: un universal.

Por lo tanto, por más que lo pienso una y otra vez, la función que Aristóteles dio a su *intelecto agente* de transformar las sensaciones singulares en ideas, con la condición de no tener en sí nada de innato, de ninguna manera logro encontrarla posible.

**Artículo XVIII**

**Indicio de la verdadera doctrina en Aristóteles**

**259**. Pero el mismo Aristóteles, en algún momento más feliz, y en el que tal vez la idea de combatir a Platón le ocupaba menos el pensamiento, sospechó o entrevió que la condición que había puesto a su intelecto agente era dura e injusta, y que éste ejercería su función sin respetarla, aun cuando él no lo hubiese graciosamente dispensado de ella.

Por eso a veces parece inclinarse a concederle alguna especie de universal, al cual refiriendo la percepción de los sentidos, ésta se vuelva universal. En efecto, su universalidad, como dije varias veces, no consiste sino en la relación que tienen con un *universal*, es decir con una idea del intelecto, por la cual se dicen luego *comunes*.

Aristóteles toca esto tan a la rápida, que no sé si podemos formarnos un claro concepto sobre su parecer, ya que se limita a exponer su pensamiento en dos palabras[[260]](#footnote-255). Con ellas viene a decir que el intelecto agente, obteniendo los universales de las cosas particulares percibidas por los sentidos, debe tener en sí un acto, y este *acto* debe serle sustancial, ya que de otra manera no podría efectuar la operación indicada, a saber, obtener las ideas de las cosas a partir de las sensaciones. Esta idea de Aristóteles, siempre de acuerdo a sus principios habituales, parece reducirse y agotarse en este argumento: ‘Las sensaciones o, mejor, los fantasmas que las sensaciones dejan en nuestra mente, no son en cuanto tales objeto del intelecto, es decir solo son en potencia verdaderas ideas, ya que ellos solo son particulares y el intelecto no puede aprehender sino los universales. Por lo tanto, es necesario admitir en el alma una facultad, sea la que sea, que tenga la virtud de transformar estos fantasmas, que son ideas en potencia, en ideas en acto. Esta facultad es lo que se llama *intelecto agente*. Pero para que una cosa reduzca a otra de la potencia al acto es necesario que ella misma esté en acto. Así un cuerpo, según los principios de Aristóteles, no puede mover a otro si él mismo no está en movimiento. Por consiguiente, este intelecto agente, concluye Aristóteles, debe estar por naturaleza en acto para hacer pasar los fantasmas, recibidos de los sentidos, al estado de conocimiento actual.”[[261]](#footnote-256)

Aquí se detiene Aristóteles y no conozco otro pasaje en el que explique mejor lo que entiende por el *acto* de este intelecto.

**260**. Sin embargo, puede decirse que al haber establecido esta proposición, (si es que concede que este intelecto en acto es primigenio y connatural al hombre, y no puesto en acto con ocasión de los fantasmas mismos), dio un paso más adelante que Locke y que los sensistas modernos, educados en la escuela lockiana.

Estos, admitida una facultad de pensar en el hombre, no tocan ni siquiera con la punta de su pensamiento la espinosa búsqueda de la naturaleza de esta potencia, contentándose con suponerla tal, que sea suficiente para su fin. Por el contrario, Aristóteles, luego de haber dicho que “hay una facultad en el hombre capaz de abstraer los universales a partir de los particulares”, agregando que esta facultad debe estar en acto, alcanza al menos el borde de la grande y difícil cuestión en torno a lo que hay innato en la mente humana. Según esta doctrina de Aristóteles, entonces, tenemos en la potencia de conocer un *acto* *sustancial* y por eso mismo *innato*. Por más misteriosa que quede esta manera de hablar, y por más indeterminada y concisa que sea, es sin embargo cierto que muestra el progreso de la mente de Aristóteles en sus investigaciones y que permite creer que había gustado al menos con la punta de su lengua la dificultad que nos ocupa sobre el origen de las ideas.

**Artículo XIX**

**Explicación del indicio que da Aristóteles de la verdadera doctrina**

**261**. Si queremos explicar de una manera razonable el discurso breve y cerrado de Aristóteles, tal vez lleguemos muy cerca de la verdad. ¿Cuál puede ser el acto de la facultad cognoscitiva? El acto de una facultad cognoscitiva es inconcebible si no se logra infundir mediante él alguna noción.

De ahí que, al decir Aristóteles que el intelecto, para formar los universales, o sea el conocimiento intelectual, debe estar en acto él mismo, parece haber querido decir que este intelecto posee, por su propia naturaleza, algún tipo de noción con la cual puede producir los otros conocimientos actuales, mediante la ocasión que le ofrecen los fantasmas sensibles. De esa manera, acaso el filósofo parece haberse inhibido profundizar el examen de esta especie de *conocimiento* *innato*, ya sea atemorizado por la dificultad misma que se encuentra en querer determinarla sin contradecirse a sí mismo, o bien por miedo que de ahí resultaran cosas demasiado favorables al sistema de Platón, que había combatido.

También podría ser, como a veces sucede, que luego de haber tenido este súbito golpe de luz, que lo movió a reconocer la necesidad de un acto innato en la facultad cognoscitiva –lo cual equivale a admitir la necesidad de una especie innata– otros pensamientos apartaron a Aristóteles de continuar una idea tan feliz, que podía resultar fecundísima en la mente de un hombre de ingenio maravilloso.

**Artículo XX**

**Aristóteles reconoce que el intelecto lleva consigo una luz innata,**

**como atestigua el sentido común**

**262**. Los comentadores desarrollaron poco este pasaje de Aristóteles, el cual, aun siendo brevísimo, es uno de los más notables. Sin embargo, las observaciones que hace Santo Tomás sobre él me confirman en mi parecer. Cuando el santo Doctor se pregunta cómo es que Aristóteles admite en el hombre un intelecto sustancialmente *actuado*, en primer lugar observa que Aristóteles no podía querer decir que este intelecto tiene innatas las ideas de todas las cosas, porque esta sería justamente la doctrina platónica que en tantos lugares refuta, y porque, si el intelecto estuviera ya determinado a conocer las cosas por sí mismo, arruinaría otro principio constantemente enseñado por Aristóteles y confirmado por la experiencia, a saber que, para pensar, nuestro intelecto necesita recibir de los sentidos los fantasmas de las cosas externas.

Excluída esta interpretación, se pregunta qué puede ser una facultad intelectiva que no tenga actualmente en sí las ideas de todas las cosas y que a pesar de eso esté en acto. Parece que algo así no podría ser sino algo intermedio entre estar en acto de modo tal que se posean las ideas de todas las cosas y poseer una de estas ideas. He aquí las palabras mismas del agudísimo comentador:

“El intelecto agente se considera en acto con respecto a las cosas que han de entenderse, en cuanto que posee una virtud inmaterial activa, capaz de hacer las otras cosas semejantes a ella, es decir inmateriales, y de esta manera hace a las cosas, que solo en potencia son inteligibles, inteligibles en acto.”[[262]](#footnote-257)

Y he aquí la comparación con la que lo explica: “del mismo modo que la luz pone en acto los colores, no ya porque tenga en sí la distinción de todos los colores.”[[263]](#footnote-258)

**263**. Esta semejanza de Aristóteles cuadra perfectamente al argumento. Puesto que, si bien la luz no tiene en sí los colores ya divididos y separados, sin embargo es susceptible de esta división mediante un cuerpo que tenga la propiedad de refractar y de reflejar el haz de cándida luz.

Por eso, según esta comparación, habría que decir de la teoría de las ideas todo lo contrario de lo que veníamos diciendo. Habíamos visto que la acción del intelecto agente consistía en separar en las cosas lo común de lo propio, suponiendo falsamente que hubiese en ellas algo común con independencia de la operación del intelecto. Bajo esa hipótesis, habíamos comparado las cosas externas con el haz de luz que contiene en sí muchos colores, es decir lo común y lo propio, y el intelecto con un prisma capaz de efectuar la separación. Aquí al contrario, ya no son las cosas sensibles lo que comparamos a la luz, sino el intelecto agente, es decir el acto que le es sustancial o, mejor aún, aquello en lo que este acto termina. El prisma, lo que descompone esta luz en sus rayos elementales, lo que determina los diferentes colores, son las cosas sensibles. Así, lo *común* estaría en la mente, no en las cosas, y se particularizaría e individualizaría mediante las cosas a las que se aplica. Estas particularizaciones e individualizaciones corresponderían justamente a los colores, mientras que lo *común* correspondería a la *luz* que preexiste en el intelecto.

Suponiendo esto quedarían superadas muchas dificultades y, si bien el intelecto no vería separadamente los colores sin el prisma externo de los cuerpos sensibles que descompusiese y determinase su luz, sin embargo, poseería esa luz innata. No tendría ninguna ciencia de lo que es particular y determinado[[264]](#footnote-259); sin embargo, habría que concederle una *idea máximamente común*, una forma no determinada a nada antes de las sensaciones. En una palabra, aunque no tuviera en sí mismo ideas derivadas, como pretendía Platón, según lo interpretaba su émulo, tendría innata la primera idea, universalísima. No tendría innatas las consecuencias, sino el principio, ya que, como veremos en su momento, la idea de lo máximamente común, aplicada a lo menos común, recibe el nombre de *principio*, y los principios son reconocidos por Aristóteles mismo como indemostrables.

**264**. De ahí que, al explicar de dónde podría venir al intelecto su luz connatural, Santo Tomás concluye con estas palabras: “Una virtud activa de esta naturaleza es una cierta participación de las substancias separadas,”[[265]](#footnote-260) es decir, según la doctrina del Aquinate, de Dios mismo[[266]](#footnote-261).

**Artículo XXI**

**Los árabes, queriendo rigurosamente sostener**

**que nada hay de innato en el hombre, cayeron en el error**

**de admitir el intelecto agente fuera del alma humana**

**265**. Este texto está dirigido contra otros comentadores del Estagirita, quienes, leyendo en algunos pasajes de Aristóteles que el hombre no tiene conocimiento innato y que su intelecto es una mera potencia, no supieron luego conciliarlo consigo mismo, donde dice que el intelecto agente no es una mera potencia de conocer, sino que está sustancialmente en acto, ya que de otra manera no podría reducir a conocimientos actuales las cosas percibidas por los sentidos, es decir, proveer al intelecto posible de las *ideas*, las cuales son todas universales por naturaleza. De ahí que echaran mano al recurso de suponer que, cuando Aristóteles hablaba del *intelecto agente*, quería hablar de un intelecto separado del hombre, a saber, del intelecto divino o de algún ángel, que estaría en acto, es decir poseería actualmente las ideas de todas las cosas, y de esa manera podría ejercer alguna influencia sobre el *intelecto posible*, es decir sobre el intelecto del hombre, simple potencia de conocer. Así le comunicaría, con ocasión de las sensaciones, esa universalidad que, unida a los fantasmas de los sentidos, provee las *ideas* de las cosas exteriores.

**266**. Pero Santo Tomás reprueba y desautoriza esta interpretación, como falsa en sí misma y como contraria a la mente de Aristóteles. Dice que cuando habla del intelecto humano como de una facultad de pensar meramente en potencia, se debe entender *intelecto* *posible* y cuando, por el contrario, no acepta que el intelecto esté meramente en potencia, sino que le otorga un acto, se debe entender que habla de otra facultad intelectiva, que también se encuentra en el hombre y que se llama *intelecto agente*, el cual actúa continuamente sin ser excitado por los fantasmas, sino por la propia naturaleza activa. Y en verdad, si yo tuviera que dar de Aristóteles la interpretación más benigna, restringiéndome solo a algunos de sus pasajes más felices, me parecería quizás no alejarme de lo que él vio como de pasada, si expusiera su pensamiento de la siguiente manera: ‘La experiencia demuestra que nosotros no tenemos las ideas de las cosas externas antes de recibir las sensaciones; por lo tanto, no tenemos que admitir gratuitamente innatas en nuestro espíritu tales ideas, puesto que si las tuviéramos innatas, sabríamos también que las tenemos[[267]](#footnote-262). Por otra parte, es verdad que las sensaciones no son ideas, porque las sensaciones son esencialmente particulares y se refieren a un solo individuo que las ha producido, mientras que las ideas son esencialmente universales y son los tipos de todos los individuos semejantes. Es necesario por tanto suponer que el hombre que recibe las sensaciones particulares tiene en sí una potencia de universalizar. Pero, puesto que la universalidad no se encuentra en las sensaciones, es necesario entonces que la potencia capaz de universalizar tenga ya previamente esta universalidad a fin de atribuírsela. Al agregar a las cosas sentidas por nuestros órganos sensorios una noción universal, éstas se vuelven ideas actuales, mientras que primero solo lo eran en potencia[[268]](#footnote-263). Transformar entonces en *ideas actuales* los fantasmas recibidos con los sentidos del cuerpo no es otra cosa que universalizarlos, ya que al hacer esto se les confiere aquel *acto*, por el cual pueden llamarse *ideas*. Y puesto que nada puede hacer pasar una cosa al acto sino lo que ya está en acto él mismo, por lo tanto esta potencia, que tiene la virtud de actualizar los conocimientos, debe tener en sí este acto, es decir debe poseer aquello que constituye la universalidad que luego añade a los fantasmas.’[[269]](#footnote-264)

**Artículo XXII**

**Santo Tomás refuta el error de los árabes**

**267**. Pero volvamos al Doctor Angélico, quien prueba que no se puede suponer que el *intelecto agente* sea un ente fuera de nosotros. Puesto que, dice, es absurdo suponer que la naturaleza del hombre no tiene en sí lo que necesita para conocer, es decir, para ejercitar el acto al que está esencialmente destinada.

“El hombre, dice el Aquinate, no estaría suficientemente constituido por la naturaleza, si no tuviese en sí mismo los principios por los que es capaz de realizar su operación propia, es decir, entender. Y no podría realizarla completamente en sí mismo a no ser mediante estos dos intelectos, el *posible* y el *agente*”[[270]](#footnote-265), es decir, un intelecto en potencia y un intelecto en acto.

**268**. A fin de probar luego que Aristóteles habla del *intelecto agente* como de una facultad que se encuentra en el espíritu humano, hace observar que el filósofo llama a su intelecto agente “como un hábito o una luz.” Esta expresión, dice el maestro italiano, no convendría al intelecto agente, si fuera una sustancia separada del hombre. Por tanto, Santo Tomás concede sí que este acto que el *intelecto agente* posee esencialmente en sí viene de una inteligencia superior que tenga influencia sobre él, pero nunca que el intelecto agente esté fuera del hombre como una sustancia separada.

**Artículo XXIII**

**Mérito de Aristóteles de haber comprendido que es necesario**

**un acto primitivo innato en nuestro intelecto**

**269**. Por otra parte, ya solo esto me parece mucho: que Aristóteles haya llegado a tal descubrimiento, es decir, a reconocer en el hombre una facultad cognoscitiva no meramente en potencia, sino esencialmente en *acto*, si bien no se haya adentrado a investigar la naturaleza y la extensión de este acto.

No es imposible que Aristóteles, habiendo rechazado al principio el sistema platónico porque veía o creía ver errores en él, haya tomado una actitud totalmente contraria a él y haya confiado en un primer momento, como ocurre a quien no ha meditado suficientemente la cuestión, en poder explicar los actos de la mente sin admitir nada innato en ella. Pero que luego, entrando con sus meditaciones en los penetrales de esta espinosa cuestión, haya llegado a darse cuenta por sí mismo que era necesario en alguna parte transigir y reconocer que la facultad que producía las ideas tenía en su propia naturaleza una cierta *luz* congénita a ella, lo cual significa realmente decir alguna idea primitiva, que le sirviera de instrumento y de norma para formar todas las demás.

**270**. Lo que me mueve a pensar así es ver titubear tanto a Aristóteles en muchos lugares de sus obras, y esas continuas partículas correctivas que introduce en el razonamiento para apuntalarlo. Estas expresiones a medias, al mismo tiempo que no dicen nada franco y determinado, dicen sin embargo mucho, y mucho más de lo que su autor quisiera. En efecto, muestran que este último, como suspendido entre dos sentencias, quiere, y no se atreve, a pronunciar una sentencia de modo pleno y absoluto, ya que teme las consecuencias. O bien muestran al menos que en su mente, en su conciencia, queda todavía alguna duda o reserva, oscura e indeterminada, contra la doctrina que expone.

Por ejemplo, en el pasaje citado, hablando del acto del intelecto agente, dice abiertamente que el intelecto en acto no es como el intelecto en potencia, “que una veces entiende, otras veces no” y luego dice que es “como un hábito o una luz,”[[271]](#footnote-266) sin animarse a decir directamente que es un hábito, que es una luz.

**271**. Como confirmación de lo que pienso, concédaseme traer a colación otro pasaje, donde se refleja la duda en el decir de Aristóteles en este asunto. Hacia el fin del segundo libro de los *Segundos analíticos*, Aristóteles se pregunta cómo es que llegamos a conocer los *primeros principios*, y luego de establecer que ni los podemos deducir por demostración, ni los tenemos innatos, intenta explicar su origen a partir de los sentidos. Dice que de las *sensaciones* quedan los *fantasmas*, y forman la *memoria*, y que mediante muchos de estos recuerdos, observando lo que en ellos hay de constante y de común, formamos el *experimento*, que constituye el *principio* de la ciencia y del arte[[272]](#footnote-267).

Ahora bien, luego de explicar tan fácilmente el conocimiento de los principios primeros y más universales, uno esperaría que, por consiguiente, no hubiese ninguna ciencia innata en nosotros, ni siquiera habitual. Pero no: titubea en la conclusión, mostrando que la explicación que acaba de dar no le resuelve todas las dudas en el alma. No concluye que en el hombre no hay ningún hábito innato, sino que se limita a decir que en el hombre no existen innatos hábitos determinados[[273]](#footnote-268).

**272**. Observe el lector que esta expresión, que excluye de las cosas innatas en el hombre solamente los *hábitos determinados*, conviene exactamente con mi manera de pensar y de hablar[[274]](#footnote-269). Yo encuentro el error de Platón en haber supuesto que el hombre tiene innatas las ideas los entes especiales, es decir las *ideas determinadas* y conformes en todo a los subsistentes. Por el contrario, digo que en su sistema hay una parte verdadera, si se limita a admitir innata en el hombre alguna idea, no ya de entes determinados, como son los reales, sino de alguna esencia universal, alguna idea perfectamente *indeterminada*. Y de estas ideas universales e indeterminadas, no más que las que se consideren necesarias para explicar la formación de las otras ideas[[275]](#footnote-270). Esta necesidad parece haberla sentido Aristóteles cuando no se animó a excluir del ser innatos los *hábitos indeterminados*, sino solo los *hábitos determinados*, o cuando no excluyó la luz, sino la luz ya dividida en colores.

**Artículo XXIV**

**Explicación que da Egidio de los hábitos indeterminados**

**indicados por Aristóteles como innatos en el hombre**

**273**. Concluiré estas observaciones sobre Aristóteles citando un pasaje notable de Egidio, el *doctor fundatissimus*, sobre el mencionado texto de Aristóteles. Digo que me parece notable, porque en él se ve que este agudo comentador reconocía que Aristóteles admite verdaderamente, quiéralo o no, *hábitos innatos* en el espíritu humano, pero *indeterminados*. Más aún, que estos hábitos indeterminados innatos forman justamente el intelecto agente y así explican de alguna manera qué fue lo que pasó por la mente de Aristóteles cuando se le hizo presente ese *acto* del que debía estar esencialmente provisto el espíritu humano a fin de poder adquirir hábitos o ideas determinadas. Este acto eran hábitos o ideas *indeterminadas([[276]](#endnote-6))*. He aquí el pasaje de Egidio:

“Se debe también considerar que los hábitos de los principios no están en nosotros *determinados*, es decir no son *completamente innatos*. Se llama *determinado* lo que está terminado y lo que llega a su término perfecto. Ahora bien, el conocimiento de los principios no está inserto en nosotros naturalmente en un estado completo y formalmente. Sin embargo, tenemos algo que se refiere efectivamente al conocimiento de los principios, así como de modo final y dispositivo, en cuanto que naturalmente tenemos ínsita en nosotros la *luz* del intelecto agente, en virtud de la cual tales principios se nos hacen inmediatamente conocidos, en cuanto conocemos los términos de la proposición.”[[277]](#footnote-271)

**Artículo XXV**

**Conclusión sobre Aristóteles**

**274**. Se podría continuar aún la interpretación favorable que he intentado dar a algunos pasajes de Aristóteles. Pero sería necesario anteponer la exposición del sistema que a mí me parece la verdadera doctrina sobre el origen de las ideas para mostrar cuánto se acercó a él este hombre, durante tanto tiempo llamado el *maestro di color che sanno*([[278]](#footnote-272)\*). Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta otros pasajes del mismo autor, tendremos que reconocer en él otros muchos y no menos graves defectos y, luego de haber hecho el cálculo, deberíamos tal vez concluir que, si bien la *sutileza* de su ingenio es maravillosa, le falta sin embargo la *altura* del de Platón.

**Artículo XXVI**

**Dos clases de doctrina en Platón**

**275**. A éste es ya hora de volver. En las reflexiones sobre la defección de Aristóteles de la escuela platónica, intenté mostrar que una de las razones fue la imperfección del razonamiento que llevaba Platón a admitir las ideas innatas en el hombre y la extensión excesiva que daba a su doctrina, o al menos la([[279]](#endnote-7)) escasa precisión científica con la que era expuesta. Ahora presentaré otra razón de la constante oposición que encontró el sistema platónico en todos los tiempos, sin que una oposición tan larga y obstinada lo haya podido jamás debilitar ni borrar completamente de la memoria de los hombres, como se pueden eliminar las opiniones plenamente demostradas falsas y vanas.

Este hecho del platonismo presenta dos aspectos. Por una parte, una continua oposición al mismo, a menudo de tal magnitud que haría pensar que el sistema debería quedar enteramente humillado y pasar al olvido. Por otra parte, una reacción continua de esta filosofía, que muestra una vida tenaz e inextinguible. Incluso en los siglos en que los enemigos del platonismo fueron más obstinados, no puede decirse que este cuerpo de doctrina haya sido jamás condenado de modo unánime por los hombres. Aun cuando muchos lo condenaban, se veía una cierta duda en su misma sentencia; nunca la pronunciaban con la seguridad con que se pronuncia un juicio sobre el que no queda ninguna semilla de duda. Incluso en el fondo de la conciencia de quienes lo declaraban una ridícula locura permanecía una cierta incertidumbre y, cuando menos se lo esperaba, renacían ardentísimos defensores de la doctrina escarnecida. Algunos se indignaban contra ellos, porque les parecía que el mundo retrocedía, en lugar de obedecerles y así avanzar. Esta constante protesta de algunos contra la multitud que se mofaba del platonismo no puede explicarse sin suponer en éste un fondo de verdad, del mismo modo que no se puede explicar esta misma oposición sin suponer también que contiene una parte falsa o inexacta, o al menos alguna oscuridad o falta de expresión precisa.

Se reprochaba a Platón su oscuridad[[280]](#footnote-273) y muchos declaran falso su sistema, asegurando con toda seriedad que no lo entienden. Lo que puede afirmarse con franqueza es esto sólo: que la mayor oposición que sufrió Platón vino de una turba de filosofúnculos que lo pintaron a un vulgo de lectores a la manera en que su pobre inteligencia alcanzaba a imaginárselo.

Pero de ninguna manera es posible contar a Aristóteles entre estos sofistas plebeyos, antes que filósofos, de los que, para limitarnos al siglo pasado, Francia dio al mundo varios centenares. Si bien se opuso a su maestro, por un poco de ambición y de espíritu de emulación, poseía sin embargo un ingenio elevado y era capaz de advertir, como dijimos, algunas inexactitudes en las doctrinas platónicas.

**276**. Ahora bien, quitada esta parte imperfecta y errónea del sistema platónico, la siguiente observación contribuye también a explicar sus vicisitudes.

En los escritos de Platón se distinguen dos doctrinas mezcladas entre sí: una *positiva y tradicional*, y una *racional*. Esta distinción puede encontrarse en toda la antigüedad y es como la llave que abre la inteligencia de la filosofía antigua. El mismo Aristóteles lo observa con mucha claridad e indica la división de los sabios en dos clases como universalmente aceptada: algunos eran llamados *teólogos* y otros *filósofos*.[[281]](#footnote-274) Los teólogos debían ser los que se ocupaban de reunir las verdades comunicadas por Dios a los hombres en los primerísimos tiempos del mundo y que no fueron jamás enteramente perdidas, sino comunicadas por tradición de generación en generación. Los filósofos, por el contrario, debían ser los que no se contentaban con la tradición y la autoridad, y a menudo le prestaban poca atención, aplicándose al estudio de la verdad siguiendo su razonamiento propio e individual.

Si ponemos algo de atención a los caracteres distintivos de las dos célebres escuelas de la antigüedad, la itálica y la jónica, me parece que se puede notar que lo que fundamentalmente las distingue es que el iniciador de la primera, Pitágoras, puso como base de su filosofía la *doctrina tradicional y simbólica*; en cambio, el creador de la segunda, Tales, puso como base de todas sus investigaciones el solo raciocinio e hizo de ella una *doctrina racional*. Por eso al primero convenía el análisis, mientras que al segundo convenía la síntesis. El primero comenzaba por el todo y, descomponiéndolo, llegaba a las partes, para volver siempre al todo, objeto de su pensamiento. El segundo partía de las partes y, mediante la composición, quería también elevarse al todo, pero en el infinito viaje se quedaba sin fuerza y recaía siempre en las partes, las que constituían el objeto de su atención, incapaz de alcanzar otra cosa. El primero comenzaba por Dios y el segundo por la Naturaleza; el primero viajaba en las regiones puras del espíritu, el segundo en vano hacía todos los esfuerzos para salir de la materia.

Platón reunió en sí las dos clases de doctrina. Puede ser visto como descendiente de Pitágoras a través de Arquitas, y al mismo tiempo descendiente de Tales, a través de Sócrates. Lo que había de bueno en la tendencia de la escuela pitagórica era la intención de recoger las doctrinas saludables conservadas en la sociedad, que Dios había comunicado a los hombres[[282]](#footnote-275). Lo que había de bueno en la escuela de Tales era el ejercicio activo de la razón humana.

Los viajes de Platón para recibir las enseñanzas de los pitagóricos son de sobra conocidos. De Sócrates, al contrario, Platón había aprendido el método de filosofar, es decir, a hacer uso de la propia capacidad de razonar. Y en verdad puede decirse que toda la doctrina socrática no es finalmente más que un método para razonar bien sobre todas las cosas que se presentan a nuestra consideración. Así, constituía un perfeccionamiento de la intención de Tales, el primero en Grecia que había aprendido a pensar por sí mismo, dejando escuela[[283]](#footnote-276).

Pero Sócrates no se había contentado con llevar a su perfección el método de Tales[[284]](#footnote-277); dio también un paso adelante en la aplicación del mismo. Hasta Arquelao, maestro de Sócrates, el razonamiento filosófico casi no se aplicaba más que a las cosas físicas[[285]](#footnote-278). Se necesitó más de un siglo, que es el tiempo que va desde la filosofía de Tales hasta la de Sócrates, antes que éste lo llevase de la realidad física a la realidad moral. Por otra parte, cuando Sócrates pronunciaba la sentencia: “las cosas que están por sobre nosotros no tienen nada que ver con nosotros”[[286]](#footnote-279), mostraba la proveniencia de sus ideas. Esto era una huella de la escuela jónica, que al imponer al hombre que busque la verdad únicamente con el propio pensamiento, lo constringía a partir de la consideración de las cosas sensibles y naturales, y le exponía a un camino lento y lleno de fatigas y peligros. De esta manera, el paso de las cosas naturales a las morales fue visto como una especie de milagro y se lo consideró como la fundación de una nueva escuela. La razón es que de hecho este paso no se había dado ni se podía dar gradualmente; se hizo mediante un salto, es decir gracias a un hombre totalmente extraordinario, como fue Sócrates. No fue conducido a ello por propio raciocinio, sino arrastrado por las exigencias evidentes de una sociedad más adulta, para la cual la filosofía jónica se había vuelto demasiado pobre y fría, ya que cuanto más crece la sociedad, más manifiesta es su necesidad de verdades morales para subsistir. Y luego de tanto esfuerzo realizado por una mente tan grande por ingresar en la esfera de las verdades morales, el mismo Sócrates se encontró tan rendido y agotado, que se detuvo en el camino y para que su filosofía no resultara de un peso insoportable para las fuerzas del hombre, le pareció bien eliminar de ella las investigaciones físicas y tener lo más lejos posible las especulaciones metafísicas, que le parecían estar más allá de las necesidades humanas.

**277**. Platón, por tanto, en sus libros, vertió razonamientos filosóficos y les añadió doctrinas positivas y tradicionales. Pero estas últimas no podían sino estar alteradas. El pueblo, en el que se encuentran esparcidas, no es jamás el custodio fiel de una doctrina, ya que no puede hacer dos veces la narración de un acontecimiento sin agregar o substraer algo, sin exagerar o empequeñecer alguna cosa, según el estado de su volubilísima imaginación y de sus demasiado inconstantes pasiones.

Sin embargo, estas doctrinas populares, presentadas de modo extraño y maravilloso por medio de absurdos, ayudaban incluso a Platón a adornar su incomparable elocuencia, en la que ponía tanto cuidado, y mediante ella a insinuarse tanto más fácilmente en las mismas almas de la multitud. Pero de ese modo las fábulas, mezcladas con los razonamientos filosóficos, e incautamente empleadas en su socorro, fueron una razón de la guerra emprendida contra el platonismo y dieron ocasión de creer que todo el sistema pudiera ser echado por tierra, por quien mostrara el absurdo y la falsedad de sus accidentales apoyos, con los cuales Platón, humano falaz él también, lo protegió y proveyó, confiando demasiado en lograr lo imposible, a saber, contentar a un tiempo a los sabios y a la sociedad corrupta en la que vivía.

La distinción entre estas dos especies de doctrinas se muestra de modo bastante evidente en el *Menón* justamente, y en el tema mismo del origen de las ideas. En efecto, presentada la dificultad que habíamos tocado más arriba acerca del origen de las ideas, es decir que para que el hombre pueda encontrar una verdad, tiene que poseer alguna noción preconcebida, ya que de lo contrario, al dar con ella no la podría reconocer como aquélla que busca; una vez presentada esta dificultad, Platón no se contenta con resolverla sólo con el razonamiento, sino que llama en su ayuda la doctrina positiva y mezclada en fábulas.

La separación de esta segunda clase de doctrina, de la primera, se hace clara en las mismas palabras de Platón. Cuando expone la primera doctrina, razona, según es su costumbre; cuando comienza con la segunda, interrumpe súbitamente el razonamiento y recurre a autoridades de un orden más elevado.

“Esto, dice *Sócrates*, lo he oído hace ya mucho tiempo de hombres y mujeres expertos en las cosas divinas.”

*Menón* le responde: “¿Cómo fue su discurso?”

*Sócrates*: “Verdadero, según me parece, y muy excelente.”

*Menón*: “Te ruego que me lo hagas saber y que me digas quiénes eran estos.”

*Sócrates*: “Los que afirmaron tales cosas fueron hombres y mujeres santos, y todos aquellos que se preocuparon por dar buenas razones de las doctrinas profesadas. Además, Píndaro, y junto con él todos los demás poetas divinos, nos transmitieron algunas otras cosas, a las que te ruego que prestes atención para ver si te parecen verdaderas. Ellos sostienen que el alma del hombre es inmortal y que unas veces se va de este mundo, a lo que se llama morir, a veces retorna a él; pero jamás perece. Esa es la razón por la que nos advierten que debemos llevar una vida santísima. Puesto que a quienes ya pagaron las penas de la antigua miseria a Proserpina, ésta les devuelve el alma cada nueve años y los envía a lo alto, al sol, hasta que se vuelven como reyes fuertes en gloria, inteligencia, sabiduría. Éstos son luego llamados entre los hombres héroes santos. Puesto que, como el alma es inmortal, luego de haber ido y venido varias veces de y a esta vida, y de haber visto y de haber percibido reiteradamente todas las cosas de aquí y las de más allá, no le queda ya nada que aprender. Por eso, no es ninguna maravilla que el alma tenga la memoria de todo lo que pertenece a la virtud y a otras cosas, ya que en algún momento las conoció. La naturaleza entera está unida y en armonía consigo misma, y puesto que el hombre ha aprendido todas las cosas, nada le impide que, al traer una cosa a su memoria (lo que se llama disciplina), recuerde también todas las otras, si es suficientemente constante en sus investigaciones y no se fatiga ni agota. Por eso buscar y aprender es una reminiscencia.”[[287]](#footnote-280)

En este pasaje queda claro que Platón llama en apoyo de su sistema de las ideas a la ciencia tradicional, estropeada como estaba por las fábulas populares y poéticas, ya que admitiéndolas innatas, la mayor parte no alcanzaba a entender cómo podían existir en la mente de los hombres antes de la experiencia de los sentidos ni de dónde habrían podido venir. Fue con el fin de facilitar la inteligencia popular que Platón utilizó una fábula adaptada a ella; y esta fábula, mediante la cual revistió su sistema para que fuera mejor recibido, tuvo en otros tiempos el efecto contrario y le causó un sumo daño. El tiempo destruye las falsedades y, junto con ellas, a veces caen por un cierto espacio las mismas verdades que erróneamente les estaban unidas, hasta que sean completamente separadas y se las muestre enteramente en sí mismas, ya que es cuando la verdad carece de todo otro sostén que dura inmóvil.

Ciertamente, una cosa es la explicación fabulosa que da Platón de la manera como se introducen las ideas en al alma humana, y otra su sistema filosófico conducido y establecido mediante razonamientos puramente racionales. Por el contrario, los mayores adversarios de Platón suelen atacar la parte fabulosa del platonismo y demuestran que es gratuito, falso e impío que antes de entrar en los cuerpos, las almas humanas hayan estado en las estrellas y que, luego de venir aquí abajo varias veces y regresar otras tantas allí arriba, finalmente retornarán allí, liberadas de la prisión del cuerpo, una vez que éste muera. A partir de esto concluyen que el sistema de Platón es un sueño vano y una irreligión que debe evitarse[[288]](#footnote-281), como si el sistema consistiese en aquellos adornos que Platón le añadió para hacerlo más atractivo a la imaginación del pueblo, y en primer lugar de un pueblo lleno de fantasía, como era aquel en el que vivía.

**Capítulo II**

**Leibniz**

**Artículo I**

**La dificultad en la explicación de las ideas fue vista por Leibniz**

**278**. Leibniz, hombre dotado de espíritu bello y razonable, lleno de conciliación, al encontrarse en disenso con Locke, en lugar de aumentar y exagerar la divergencia de su opinión, adoptó con su adversario la actitud más amigable y generosa. Y acercándose a él todo lo que pudo, se le enfrentó en aquella posición en la que dos hombres deberían encontrarse siempre, si no tuvieran el ánimo ocupado por la hostilísima vanidad, sino que los moviera un sincero deseo de entenderse y de alcanzar juntos la verdad.

Y de hecho ya hice observar (**235**) que mientras Locke dice: “Yo admito en el hombre una facultad de pensar, una facultad de pasar de las sensaciones a las ideas y, por lo tanto, de formar juicios y raciocinios”, nadie puede contradecirlo razonablemente, salvo por la manía de contradecirlo. Hay que partir entonces de esta opinión suya, como de un punto acordado de común consentimiento y desde allí conducir al adversario a una investigación más avanzada, a saber, a buscar ‘de qué modo debe estar formada esta facultad de pensar, para que pueda seguir realizando las operaciones que el mismo Locke le atribuye’, y a ver si es necesario admitir como esencial a ella algo innato de modo que de ello esa facultad reciba justamente su propio ser. Así, en lugar de rebatir a Locke en el principio general de su sistema, se lo invita a continuar sus investigaciones sobre el entendimiento humano. Así lo trató Leibniz, con una gentileza comparable a la verdad y a la fuerza.

**279**. En los *Nuevos Ensayos* que él escribió sobre el *Entendimiento humano*, y que fueron publicados recién luego de su muerte, Filaletes, que defiende el sentimiento de Locke, concede a Teófilo, bajo cuyo nombre se esconde el mismo Leibniz, que la potencia de pensar es innata en el hombre, a lo que no opone nada, sino que sólo le hace observar: “Las potencias verdaderas nunca son meras posibilidades. Siempre existe en ellas algo de tendencia y de acción”[[289]](#footnote-282).

Y como Locke colocaba la potencia de pensar en una facultad de reflexionar sobre las propias sensaciones y sobre las operaciones del alma, Leibniz se pone de su lado y se pone a analizar bellamente esta facultad de la reflexión. Y analizándola, encuentra que admitirla no era aún contradecir la teoría de las ideas innatas sanamente entendida, sino más bien acercarse a ella.

“Pudiera suceder que nuestro sabio autor (así dice Leibniz hablando sobre Locke) no difiera por completo de mi manera de pensar. Ya que tras haber empleado todo su primer libro en rechazar las luces innatas, consideradas en un sentido determinado, al comienzo del segundo y a continuación reconoce que las ideas que no tienen su origen en la sensación provienen de la reflexión. Ahora bien, la reflexión no es sino una atención a aquello que hay en nosotros, y los sentidos de ningún modo nos proporcionan lo que ya llevamos con nosotros. Partiendo de eso, ¿es posible negar que en nuestro espíritu hay mucho de innato, ya que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos?; ¿y que en nosotros mismos hay ser, unidad, sustancia, duración, cambio, acción, percepción, placer y otros muchos objetos de nuestras ideas intelectuales? Y siendo dichos objetos inmediatos a nuestro entendimiento, y estando siempre presentes (aun cuando no siempre nos apercibimos de ello, a causa de nuestras distracciones y necesidades),[[290]](#footnote-283) ¿por qué asombrarse cuando decimos que dichas ideas nos son innatas, con todo lo que ello implica?[[291]](#footnote-284) Yo utilicé también la comparación con una pieza de mármol que tiene vetas, antes que una pieza de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa*. Pues si el alma se pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquier otra. Mas, si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aun cuando hiciese falta tomarse trabajo para descubrir esas vetas, y para limpiarlas mediante el pulimento, quitando lo que les impide aparecer. Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, aun cuando dichas virtualidades estén siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo imperceptibles, que responden a ella”[[292]](#footnote-285).

Y más adelante toca este mismo pensamiento con estas otras palabras: “Se me objetará el axioma admitido por los filósofos, según el cual «*nada hay en el alma que no venga de los sentidos*». Pero hay que exceptuar al alma misma, y a sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu;* excipe*: nisi ipse intellectus*. El alma entraña el ser, la substancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, y otras muchas nociones que los sentidos no pueden proporcionar[[293]](#footnote-286). Esto está bastante de acuerdo con el autor del *Ensayo* (Locke), el cual busca la fuente de buena parte de las ideas en la reflexión del espíritu sobre su propia naturaleza”[[294]](#footnote-287).

Por estos pasajes se ve bastante bien cómo Leibniz sintió de un modo un tanto confuso la dificultad propuesta, a saber, que una facultad de pensar, carente por completo de toda noción, debía ser una contradicción, como si dijéramos una facultad sin facultad, una potencia que no es potencia. Ya solo el admitir una potencia de pensar innata, un intelecto innato (viene él a decirle a Locke), es ya admitir, si entendemos bien profundamente lo que es un intelecto, alguna noción o idea innata, mediante la cual el alma intelectiva pueda ejercer su poder sobre las sensaciones recibidas y sobre ella misma[[295]](#footnote-288).

**Artículo II**

**El análisis de las potencias en general,**

**y no el análisis particular de la potencia intelectiva,**

**condujo a Leibniz al conocimiento de la dificultad**

**280**. Pero, aunque Leibniz se haya dado cuenta con su mente aguda que no sería posible explicar de qué manera puede pensar el alma, si no se admite en ella algo innato, sin embargo, no había llegado a conocer esta verdad por un análisis exacto sobre la naturaleza de la potencia intelectual, sino que lo deducía de un principio demasiado especulativo, a saber de la naturaleza común de todas las potencias que pensaba haber conocido bien.

“Se me responderá acaso”, dice en un lugar, “que esta *tabula rasa* de los filósofos solo quiere significar que el alma natural y originariamente solo posee puras facultades. Pero las facultades sin ningún tipo de acto, en una palabra, las puras potencias de la Escuela, son asimismo ficciones que la naturaleza desconoce y que solo se obtienen a base de hacer abstracciones. Pues, ¿dónde sería posible encontrar en el mundo una facultad que se reduzca a la sola potencia y no ejerza ningún acto?[[296]](#footnote-289) Siempre existe una disposición a la acción, y a una determinada acción antes que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen una infinidad de tendencias: dichas tendencias nunca existen sin algún tipo de efecto. Concedo que la experiencia es necesaria para que el alma se vea determinada a talaes o cuales pensamientos, y para que tome en cuenta las ideas que hay en nosotros, pero ¿cómo la experiencia y los sentidos pueden llegar a producir ideas? ¿Tiene el alma ventanas, se parece a las tablillas? ¿Es como la cera? Es claro que cuantos conciben así el alma, en el fondo la hacen corporal”[[297]](#footnote-290).

**281**. Así, Leibniz nota el peligro de todas estas analogías, con las que se suele hablar acerca del alma, y es justamente mediante esas comparaciones que los lockeanos se las ingenian para explicar su sistema. Si bien luego pretenden seriamente ser los únicos que siguen un método de razonar severo y riguroso y que, por el contrario, todos sus adversarios sustituyen el razonamiento por la imaginación, y esto no por otra razón sino porque disienten de ellos y porque no quieren estar contentos con esas analogías sensibles que emplean los lockeanos, sin inquietarse. Y entonces, excluidas esas groseras analogías, así viene a decir Leibniz, de las ventanas del alma, de la cera, de la tablita rasa, y considerada el alma como es, como una mera potencia de pensar, prestando mucha atención, veréis que es necesario concederle algún acto, que no hay potencia alguna sin algún acto suyo. Y entonces, si este acto debe ser conforme a aquello que corresponde a esa potencia, conviene que el acto de la facultad de conocer tenga consigo alguna clase de conocimiento, alguna noción o idea innata que sea su término y objeto. De ese modo, el argumento por el que Leibniz reconocía la necesidad de admitir algo innato en el espíritu humano era semejante a aquel por el que Aristóteles probaba que en el hombre, si queremos explicar el origen de los conocimientos, era necesario admitir un *intelecto agente*, es decir un intelecto que estuviera originaria y naturalmente en acto. “Una percepción no nace naturalmente sino de otra percepción, como el movimiento no nace naturalmente sino del movimiento”, así Brucker expone la doctrina leibniziana con palabras que parecerían salidas de la boca misma de Aristóteles[[298]](#footnote-291).

**Artículo III**

**Leibniz ve imperfectamente la dificultad,**

**porque la deduce de principios demasiado generales**

**282**. Sin embargo, existe esta diferencia entre Aristóteles y Leibniz: que el primero llegó a conocer la necesidad de su intelecto agente por haber escrutado la potencia particular de conocer y por no haber sabido encontrar otro modo de explicar cómo forma las ideas actuales si ella misma no estuviera en acto desde el principio, mientras que el segundo conoció la necesidad de admitir algún acto primero en el intelecto por haber examinado la naturaleza de las potencias en general, las cuales, según él, debían encontrarse siempre provistas de algún acto para ser potencias.

Pero deducir la necesidad de admitir alguna noción innata a partir de la naturaleza de la potencia en general, como hizo Leibniz, es tomar la cosa desde demasiado arriba y no acercarse a la pregunta ‘si la formación de los conocimientos humanos exige algo de innato para poder ser concebida y explicada’. Tampoco es entrar de lleno en el interior de la pregunta, sino querer superarla con un principio extrínseco, sin ver su fondo, lo cual es un modo bastante peligroso y fue la causa, como veremos, de la imperfección del sistema leibniziano. Leibniz vio entonces la dificultad, pero solo en general. Vio que la formación de las ideas exigía alguna idea previa, pero no lo vio del modo propio y particular en el que yo presenté esta exigencia. No vio, al menos no claramente, que la facultad de formar las ideas debía ser una facultad que presuponía previamente alguna idea, con la ayuda de la cual pudiera formar los juicios y, mediante los juicios, todas las otras ideas.

DA QUI REVISIONE LEIBNIZ

**Artículo IV**

**Solución leibniziana de la dificultad**

**283**. He aquí entonces el parecer de Leibniz:

Los sentidos no pueden producir las percepciones primitivas del alma. Es imposible que el cuerpo realice una acción sobre el alma[[299]](#footnote-292); es imposible que un ente creado cualquiera obre mediante una verdadera acción en otro ente creado y que la potencia de estos entes salga de la propia esfera, es decir que con su acción salga de sí y entre en otro ente. Todas las mutaciones a las que está sujeto un ente no proceden entonces sino de un principio interior a él, que contiene la eficacia de desarrollarse en una serie determinada de mutaciones. Al ser éstas armonizadas por el Ente supremo mediante ciertas leyes estables, consonantes con las mutaciones de los otros entes, los hombres creen que unas son causas de las aquellas a las cuales establemente preceden y efectos de aquellas a las que establemente suceden, mientras que no son realmente sino coexistentes. Ésta era la doctrina de la célebre *armonía preestablecida*.

El principio de que todas las mutaciones a las que está sometido un ente no viene sino de la fuerza interior del mismo, que se desarrolla y se despliega en una serie determinada de movimientos, Leibniz lo aplicaba para explicar el origen de las ideas, que se representan sucesivamente en nuestra mente como una serie de modificaciones o mutaciones que tienen lugar en ella.

Nuestro filósofo imaginó entonces que todas las ideas estarían ya en nuestra mente *ab origine* y por la propia naturaleza de la misma mente, aunque de manera imperceptible, de modo que no tuviésemos de ello conciencia alguna; y las llamó en general *percepciones*, distinguiéndolas de las *apercepciones*, que eran también las ideas, pero luego de tener conciencia de las mismas.

**284**. Decía, por lo tanto, que la idea es algo distinto del pensamiento y que por eso puede encontrarse en el alma sin un pensamiento actual, es decir sin un acto de atención del alma sobre ella: “Para que en nuestro espíritu haya conocimiento, ideas o verdades, de ningún modo es necesario que hayamos pensado actualmente en ellas alguna vez: no son más que *hábitos* naturales, es decir disposiciones y actitudes activas y pasivas, y algo más que *tabula rasa*”[[300]](#footnote-293). Y al hacer el lockeano Filaletes la acostumbrada objeción: “¿No es verdad que la idea es el objeto del pensamiento?”, nuestro Teófilo responde así: “En efecto, con tal de que añadáis que es un objeto inmediato interno, y que dicho objeto es una expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas. Si la idea fuese la *forma* del pensamiento, surgiría y se acabaría con los pensamientos actuales que a ella responden; pero siendo su objeto, puede ser anterior y posterior a los pensamientos[[301]](#footnote-294). Los objetos externos sensibles son tan solo *mediatos*, puesto que no podrían actuar sobre el alma de modo inmediato. Dios es el único objeto *externo inmediato*. También resulta posible decir que el alma misma es su objeto inmediato *interno*, pero eso en tanto contiene ideas, o aquello que responde a las cosas. El alma es un pequeño mundo donde las ideas distintas son una representación de Dios y las confusas una representación del universo”[[302]](#footnote-295).

**285**. Así, Leibniz admitía dos cosas innatas en el alma: (1°) las ideas insensibles de todas las cosas; (2°) ciertos instintos mediante los cuales somos movidos a reflexionar sobre las mismas ideas, a pensar actualmente y a recibir así la conciencia o apercepción de las mismas. Y estos instintos, al ser distintos en cada hombre desde su origen, producen en cada hombre una serie distinta de pensamientos, ya que sirven para determinar a cada hombre a reflexionar sobre unas ideas antes que sobre otras, entre todas las ideas innatas que se encuentran en el fondo de su espíritu: “Y es necesario que haya algo que nos determine a reproducir, entre la multitud de nuestros conocimientos, uno antes que otro, puesto que resulta imposible pensar distintamente, a la vez, en todo lo que sabemos”[[303]](#footnote-296). En resumen, imaginaba cada idea como una pequeña potencia aparte, como un ente provisto de la virtud de inclinar la mente hacia sí, y por eso a menudo llama a las ideas también instintos, capacidades, disposiciones, etc., como si en una competencia quisieran obtener en la mente un estado más lúcido y despertarse produciendo por sí mismas en el hombre una conciencia actual. Por eso, al variar la actividad de estos instintos en los diferentes hombres, debía suceder que fueran internamente incitados a un pensamiento antes que a todos los demás, es decir, a reflexionar actualmente sobre ciertas ideas, antes que sobre todas las otras[[304]](#footnote-297).

Leibniz hacía salir así las ideas del fondo de nuestro espíritu. Pero veamos aún cómo explicaba que unas estuvieran incluidas en otras y cómo sucede que podamos pasar a la conciencia distinta de nuevas ideas con el solo desarrollo de una idea sola.

**Artículo V**

**Cómo las ideas innatas de Leibniz**

**puedan llegar todas sucesivamente a un estado luminoso**

**286**. Recuérdese primero otro principio leibniziano, obtenido de sus meditaciones sobre la naturaleza de las potencias en general. Él no podía concebir otras potencias ni otros entes, que no fueran totalmente simples, es decir carentes de partes.

Pero, como todos ellos debían ser distintos entre sí, no podía imaginar, en entes simples, otra diversidad que no fuera de percepciones.

Por lo tanto, otorgaba percepciones, a todos estos entes simples, que llamaba *mónadas*, si bien no otorgaba a todos la conciencia de las percepciones mismas.

**287**. Luego de esta premisa, he aquí el nexo originario de las ideas en un alma humana.

En primer lugar, tenía las ideas de los entes simples, o mónadas, de los que se componía y resultaba su cuerpo, los cuales podemos llamar *A*, *B*, *C*, *D*, etc. Pero ¿cómo puede tener el alma la idea de *A* si no se representa todas las percepciones de esa misma *A*, ya que estas percepciones son las que determinan e individualizan esa misma *A*? Por consiguiente, el alma, al percibir *A*, percibía todas las percepciones de *A*.

Ahora, supongamos que las percepciones de *A* son las de las mónadas *a*, *b*, *c*, *d*, etc. Por lo tanto, esa alma, que tiene la representación de *A* tiene también incluidas necesariamente la representación de la otra serie de mónadas *a*, *b*, *c*, *d*, etc. Hágase el mismo razonamiento sobre *B*, *C*, *D*, etc., en particular. Luego, repítase el mismo discurso respecto de *a*, *b*, *c*, *d*, etc., en particular. En verdad, cada una de estas mónadas tiene también la percepción de otras mónadas; por lo tanto, al percibir *a*, *b*, *c*, *d*, etc., se perciben también incluidas en ellas las otras mónadas, cuya representación tienen. Es fácil ver luego que con esa manera de razonar se puede llegar a recorrer todas las mónadas del universo y que las percepciones de estas mónadas están incluidas unas en otras, al modo como las semillas parecen estar envueltas e indefinidamente enrolladas unas en otras. Entonces, el alma que percibe *A*, *B*, *C*, etc. percibe en ellas todo el universo, y ésta es la representación del universo que Leibniz atribuía a todas sus mónadas, representación de la cual pasaban luego a tener mayor luz las percepciones que tenían una mayor eficacia instintiva o fuerza de atraer hacia sí la atención del alma y hacerse observar por ella singularmente[[305]](#footnote-298). Y esa representación del universo, que Leibniz llamaba el *esquema* de las mónadas, debía ser distinta en cada mónada, según se entiende por lo que se ha dicho, porque las primeras percepciones y el orden en el que estaban envueltas y guardadas variaban en todas ellas. Por consiguiente: “Así como una misma ciudad, vista desde diferentes lados, parece otra y resulta como multiplicada por los diferentes puntos de vista; sucede también que por la multitud infinita de substancias simples, existen como otros tantos universos diferentes, los cuales, no obstante, no son sino representaciones diversas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada”.

**Artículo VI**

**Mérito de Leibniz en esta cuestión**

**288**. Un hecho que escapó a la observación de Locke es el de las pequeñas percepciones o, a decir mejor, de las percepciones no reflejas.

Este hecho fue observado con atención por Leibniz y llegó a ser fecundísimo en su elevada mente; en esto me parece que consiste su mayor mérito en la cuestión de la que hablamos.

Locke olvida hasta tal punto el hecho de las sensaciones y noticias que están en nosotros sin nuestra reflexión, que hasta quisiera excluir del alma todo conocimiento virtual. “Esto es tan paradójico, observa Leibniz, que no se debe creer que Locke mismo quiso tomar el asunto en serio, ya que acordarse en la más ligera ocasión de cosas que hemos olvidado es un suceso diario, que prueba que esas ideas estaban primero en nosotros virtualmente”[[306]](#footnote-299).

**289**. El filósofo alemán establece este hecho de las percepciones no reflejas diciendo: “Pero aparte de que nuestros adversarios, pese a su sabiduría, no han aportado ninguna prueba de lo que defienden tan frecuente y positivamente, es fácil demostrarles lo contrario, es decir, que no es posible que constantemente reflexionemos de manera expresa sobre todos nuestros pensamientos; de lo contrario, el espíritu haría reflexión de cada reflexión, hasta el infinito, sin poder pasar nunca a un pensamiento nuevo. Por ejemplo, siempre que me doy cuenta de un determinado pensamiento que actualmente tengo, debería pensar siempre que pienso en él, y asimismo pensar que estoy pensando en él, y así hasta el infinito. Es pues necesario que deje de reflexionar sobre todas estas reflexiones y por tanto que exista algún pensamiento que ocurra sin pensar en él; de otra manera volveríamos continuamente a lo mismo”[[307]](#footnote-300).

**290**. Este argumento no solo prueba el hecho, sino incluso la necesidad del hecho, para que podamos llegar siquiera a formar un pensamiento acabado. Leibniz invoca también la observación para confirmar su doctrina y la refuerza con algunas reflexiones que creo bueno referir, ya que un hecho así escapa demasiado fácilmente y es de suma importancia en toda la filosofía del espíritu humano y, por lo tanto, no se repara jamás bastante en él.

“Existen signos a millares, dice en un lugar[[308]](#footnote-301), que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros un infinito número de percepciones[[309]](#footnote-302), pero sin apercepción y sin reflexión sobre las mismas; es decir, existen cambios en el alma misma, de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas[[310]](#footnote-303) al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada bien distinto que sobresalga por sí solo, sino que cada una está vinculada a la otra, pero no por eso cada una deja de producir su propio efecto y de hacerse sentir en el conjunto, aunque sea confusamente. Así ocurre que no pongamos atención al movimiento de un molino, o a un salto de agua, al que estamos acostumbrados por haber vivido cerca de allí por un largo período”. “Para juzgar todavía mejor, añade en otro lugar, sobre la existencia de las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para que podamos oír ese ruido tal y como lo sentimos, es necesario que oigamos las partes que componen ese todo[[311]](#footnote-304), es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, y que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Pues es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no podrían hacer alguna cosa[[312]](#footnote-305). Uno nunca duerme tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos, si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el mayor esfuerzo del mundo podría romper una cuerda, si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible”[[313]](#footnote-306).

**291**. De manera que la objeción de Locke contra las ideas innatas, que si existieran, lo sabríamos desde los primeros días de nuestra existencia, porque no puede haber nada virtualmente en nuestro espíritu que no advirtamos en absoluto, es enteramente frívola. La contradice el hecho más obvio, observado y aprovechado por Leibniz, a saber, la existencia de algunas percepciones, cuya advertencia actual no tenemos. Así son también esas ideas que tenemos pero que no están actualmente presentes a nuestro espíritu, sino que las invocamos a placer, o se nos presentan por sí mismas, por su asociación con alguna ocasión fortuita que se vincule y refiera a ellas. Al mismo tiempo, hay en nosotros, y recibimos todos los días, percepciones que, por su exigüidad o por su pequeñez, por su multitud o por cualquier otra razón, se sustraen a nuestra atención y pasan en nosotros, sin que les prestemos atención. En una palabra, una cosa es que existan en nuestro espíritu una idea cualquiera o una percepción, y otra es que pensemos actualmente en ella. Puede existir y nosotros no pensar en ella. La tenemos, pero no lo sabemos, y como no lo sabemos, no podemos hablar de ella; incluso podemos creer y afirmar que no la tenemos, mientras que la tenemos.

Es de este modo, dice Leibniz, que yo supongo que existen en el alma humana todas las ideas de las cosas: están en nosotros como *percepciones insensibles*[[314]](#footnote-307): como la estatua de mármol blanco marcada con tenuísimas vetas rosas, o amarillas, o de otro color, que puedan servir de huella al escultor para obtenerlas de ellas: el artista tendría la estatua toda diseñada en el mármol por el juego de la naturaleza. Por consiguiente, todo el desarrollo de las facultades intelectuales consistiría, según Leibniz, en un trabajo del alma de hacer más sentidas y más fuertes las ideas que están en ella como esbozadas, reflexionando sobre ellas para advertirlas y tener la intuición actual de ellas, y poder hablar a otros acerca de ellas.

**292**. Es grande el uso que Leibniz hace de esta multitud de débiles percepciones nacidas con nosotros. De ellas obtiene la explicación de casi todos los hechos del espíritu. “Son ellas las que producen –dice- ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. También se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (*sýmpnoia pánta*, como decía Hipócrates), y que unos ojos penetrantes, como los de Dios, podrían leer en la substancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo:

*Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*.[[315]](#footnote-308)

**Artículo VII**

**Leibniz admitió como innato menos que Platón**

**293**. En algún lugar Leibniz dice que admite como innato en el espíritu algo más que Platón, es decir no sólo la *reminiscencia*, sino también el *presentimiento*.

Pero esto que dice Leibniz no se debe tomar tan estrictamente. En cuanto al presentimiento de las cosas futuras, este no viene menos de las pequeñas percepciones leibnizianas que de las ideas de Platón, y no faltaron platónicos que dedujeron de ellas no solo el presentimiento, sino la profecía, la adivinación, el entusiasmo.

**294.** De allí que, considerando los dos sistemas en sí mismos, y dejando de lado sus consecuencias, me parece poder decir que Leibniz puso como innato en la mente humana menos que Platón.

Éste quería que nuestra mente llevase consigo en este mundo todas las ideas, como las tiene quien las ha olvidado luego de haberlas aprendido, que es como tenerlas todas, enteras y formadas, y solamente olvidadas, y no se requeriría otro trabajo sobre ellas, sino reclamarlas a la memoria. Por el contrario, Leibniz las describe como debilísimas huellas de ideas, como las vetas en el mármol o las sutilísimas hendiduras en una tablita, de manera que las ideas innatas de Leibniz son más bien esbozos de ideas que ideas perfectas. Y es la actividad instintiva del alma la que las trae al ser y las perfecciona, para lo cual se necesita algo más que simplemente para recordarse[[316]](#footnote-309).

**Artículo VIII**

**Lo que Leibniz admite como innato**

**es más de lo que se requiere para explicar el hecho de las ideas**

**295.** Si Leibniz hubiese puesto su atención en el hecho de las ideas y se fuese contentado con presentar una explicación del mismo, no dudo de que la penetración de aquel ingenio lo hubiera llevado a la verdad.

Pero, en lugar de fijar su atención propiamente sobre los actos de la potencia intelectiva, la puso, como dije, sobre las potencias en general, y esto lo llevó a admitir como innato en la mente más de lo que necesitaba. He aquí cómo ocurrió.

Al no haberse él fijado suficientemente sobre la naturaleza de la potencia intelectiva y de las ideas, no pudo hacer uso de esa íntima conexión que tienen las ideas entre sí, por la cual una engendra de sí a la otra, de modo que no es necesario admitir como innatos los vestigios de todas las ideas, como él está obligado a hacer, sino que es suficiente admitir como innata esa idea única, que es madre y generadora de todas las demás.

Y en verdad la dificultad propuesta por mí, consiste en explicar el modo en que comenzamos a juzgar. Si una sola idea es innata, tenemos ya suficiente, puesto que con hacer uso de esta idea podemos hacer fácilmente una serie de juicios, y estos juicios nos dan otras ideas, y así podemos hacer con ellas otros juicios más, de los que obtendremos otras ideas. Es necesario entonces examinar bien la genealogía de las ideas; este examen nos lleva a encontrar una sola estirpe de todas, una idea primera, la *esencia de las ideas*, con la que nuestra facultad de juzgar resulta ser perfecta. Poco se preocupó Leibniz de hacer esta investigación, de ahí que no haya podido encontrar la manera de reducir las ideas innatas a una sola primitiva, punto de partida y origen de todas las demás.

Y no quiero decir que Leibniz no viera en absoluto cómo una idea se deduce de la otra; digo que no hizo de este principio el uso que podía hacer, ya que si lo hubiese hecho, en lugar de admitir en el alma la percepción del universo y de todas las cosas singulares que comprende, que son infinitas según Leibniz, le habría bastado una sola idea, de la cual, añadiendo las sensaciones, podían provenir todas las otras ideas y conocimientos[[317]](#footnote-310).

**Artículo IX**

**Otros errores de la teoría leibniziana**

**296**. Pero lo que impidió esto a Leibniz fue, lo diré nuevamente, el haberse preocupado más de los principios de la metafísica general que del hombre mismo, al que debían aplicarse esos principios.

Esto hizo, según me parece, que no entendiera muy a fondo la gran distinción, tan difícil de entender bien, entre las *sensaciones* y las *ideas*.

Una vez establecido el principio de que el cuerpo no podía ejercer una verdadera acción sobre el espíirtu, debía hacer nacer tanto las ideas como las sensaciones de una misma energía interior al alma humana, y luego era fácil confundirlas entre sí o no ocuparse de establecer bien su respectiva naturaleza, enteramente distinta.

**297**. “Hay sensación, dice, cuando uno se *apercibe* de un objeto externo”[[318]](#footnote-311); es decir, cuando no solo lo *percibimos*, según la distinción que hace entre percibir y apercibir, sino también nos damos cuenta de percibirlo.

Pero la sensación tiene más bien un *término* que un *objeto*; éste es propio del entendimiento. Confunde, por lo tanto, los dos órdenes.

**298**. Luego, ¿de qué manera advertimos una percepción nuestra si no es pensando en ella? Si la sensación no es la percepción, sino el *advertirla*, viene a ser el *pensamiento* mismo, y esta confusión entre la *sensación* y el *pensamiento* lleva nuevamente a confundir el *orden de las cosas reales* y el *orden de las cosas ideales*.

En verdad, la sensación se refiere a una cosa real. El pensar reflexiona sobre esa cosa real, comparándola con una ideal[[319]](#footnote-312); por consiguiente, en todo pensamiento hay siempre mezclado algo universal, mientras que en la sensación no hay nada universal, todo es particular y real.

**299**. Se ve entonces por qué Leibniz mezcle en tantos lugares, sin darse cuenta, el mundo de los entes reales con el mundo de las abstracciones, y pase con el discurso del uno al otro sin advertir bien la infinita distancia que los separa.

Referiré un ejemplo de esa falta de exactitud[[320]](#footnote-313).

Leibniz, habiendo hecho la distinción entre las verdades necesarias y las no necesarias, no se da cuenta luego de que las primeras no pueden ser sino verdades universales (es decir que atienden a la mera posibilidad de las cosas, haciendo excepción de Dios, que es el único ente real necesario). Luego, al querer probar que las verdades necesarias no pueden deducirse de la experiencia de los sentidos, comienza a hablar de la siguiente manera: “Pues si resulta posible prever algunos acontecimientos antes de haberlos verificado, es evidente que para ello tenemos que contribuir con algo de nuestra parte”[[321]](#footnote-314). En el fondo, este razonamiento incluye una preciosa verdad, pero adviértase un error. Leibniz no ignoraba que nuestra imaginación no puede extenderse a nada que no fuera percibido antes con los sentidos. Esto lo sabía bien. Y añade enseguida: “Los sentidos, si bien son necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, no bastan para suministrárnoslos todos”[[322]](#footnote-315). Pero pregunta: entre las cosas de las que tenemos actualmente idea, excitada con ocasión de las sensaciones, ¿se da el caso de que podamos prever, con verdadera seguridad y necesidad, que ocurrirá esa cosa, ese acontencimiento? Así plantea su cuestión. Si podemos tener una previsión semejante, no es posible, dice, que nos sea dada por los sentidos, los cuales no suministran más que ejemplos y casos, y un argumento de inducción y de analogía que jamás contiene necesidad.

Ahora, es cierto –así razona- que tenemos la facultad de prever a veces algunos acontecimientos; por lo tanto, debemos tener también algo innato que nos proporcione esa necesidad que no se deriva de los sentidos. Ahora, ¿cómo prueba que tenemos esta facultad de prever acontecimientos con certeza apodíctica?[[323]](#footnote-316) Aduce el ejemplo de Euclides, quien a partir de principios indujo consecuencias necesarias. ¿Acaso no ha confundido con este razonamiento el mundo de las abstracciones con el mundo de las realidades? El ejemplo de Euclides vale para el mundo de las abstracciones, ya que aquel geómetra no hacía sino deducir verdades abstractas de principios abstractos. Al contrario, predecir acontecimientos futuros es algo que pertenece al mundo de las realidades, y la posibilidad de hacerlo no se puede inferir de la posibilidad de obtener las verdades de la geometría pura a partir de sus principios.

Leibniz, por lo tanto, extiende exageradamente la potencia de la razón *a priori*, es decir, no se contenta con establecer los confines de su dominio dentro del reino de las verdades abstractas, o sea de las meras posibilidades, que son todas inmutables y necesarias, sino que le concede descender al mundo de las cosas reales[[324]](#footnote-317), y ser capaz aquí de prever con absoluta certeza algunos acontecimientos, aunque no estén provistos más que de una necesidad meramente hipotética.

Esto derivaba necesariamente para Leibniz de la naturaleza de su sistema.

Al admitir en el espíritu la representación innata de todas las cosas del universo, él suponía que en la naturaleza de un tal espíritu no solo estaban las *ideas*, sino también las *percepciones* de todas las cosas reales que componen el universo entero. Por consiguiente, era algo natural para él admitir que el espíritu humano extrajera de sí y, como él se expresa, de su *propio fondo*, no solo verdades abstractas, sino incluso concretas, es decir verdades acerca de las cosas reales. Y éste es el origen del *presentimiento leibniziano*, es decir de la facultad de prever, razonando, algunos acontecimientos.

Artículo X

Conclusión sobre la teoría leibniziana

**300.** De todo lo que hemos dicho se puede subrayar que Leibniz:

1° Admitió demasiado innato, ya que admitió como innatas todas las ideas y las mismas percepciones de las cosas reales, mientras que basta una idea sola para explicar la formación de todas las otras, si son dadas al espíritu las sensaciones, como veremos mejor en su lugar.[[325]](#footnote-318)

2° Extendió demasiado la fuerza de la razón *a priori*, no contentándose con concederle los campos abstractos de la posibilidad y los campos reales de la probabilidad, sino dándole además el derecho de ascender por un razonamiento necesario a las cosas reales y contingentes, previéndolas con certeza, a veces, sin necesidad de experimento.

El sistema leibniziano, por lo tanto, es excesivo en sus dos puntos principales, que son la *reminiscencia* y el *presentimiento*.

Es excesiva la *reminiscencia* leibniziana, porque aunque no consiste, como la platónica, en el simple recuerdo de las ideas, sino además en una actividad de agregar a las mismas una luz mayor que las perfecciona y las cumple, sin embargo, sigue siendo una potencia que no hace sino dar mayor relieve a lo que preexiste en el alma, mientras que, por el contrario, parece evidente también a primera vista, y se hace más claro al analizarla, que la potencia de razonar consiste además en generar ideas o conceptos nuevos, mediante juicios que hace al comienzo sobre las sensaciones. Y puede hacer juicios tan pronto como se le dé una sola idea totalmente universal, de la que se pueda servir como de ejemplar y de norma para juzgar lo que le representan las sensaciones. No se exige más para que un hecho tan admirable del espíritu, como es el razonar, quede explicado.

Es excesivo el *presentimiento* leibniziano, porque la mente no puede deducir jamás ningún acontecimiento futuro, si no es por medio de una conjetura, o bien bajo ciertas condiciones, por ejemplo: si mañana sale el sol y nada le impide su acción, preveo que expandirá su luz.

**Capítulo III**

**KANT**

**Artículo I**

**Kant admite sin examen el principio lockeano de la experiencia**

**301**. Kant entró en el campo filosófico en tiempos en que la filosofía moderna ya había hecho progresos. Unió a su ingenio penetrantísimo un estudio intenso de los filósofos que le habían precedido, en parte se opuso a todos y en parte concedió a todos algo. Sin embargo, él vistió su eclecticismo de una tal originalidad de expresiones y regularidad de formas, que apareció un sistema nuevo, unido y compaginado con admirable diligencia.

El espíritu de su siglo tendía al lockismo, y él sintió toda su influencia. Esta filosofía había sufrido diferentes modificaciones y oposiciones: él marchó con su tiempo e hizo un paso más adelante en la misma línea.

**302.** Para empezar la breve exposición que yo estoy obligado a hacer de su sistema, observaré en primer lugar que él concedió a Locke, sin examen, el principio que todas nuestras nociones vienen de la experiencia[[326]](#footnote-319): «Pero - añadió - si todas nuestras nociones vienen de la experiencia, es necesario que nosotros (1) examinemos la naturaleza y las diferentes especies de nuestros conocimientos, (2) veamos de qué manera la experiencia pueda suministrárnoslas todas». Y con razón: Locke emprendió inmediatamente a explicar el origen de nuestros conocimientos: eso era un desviarse del método legítimo de filosofar, un correr a la causa antes de haber conocido y examinado los hechos. Los hechos eran las nociones humanas: él tenía primero que examinar bien estas nociones, conocer íntimamente su naturaleza, analizarlas, averiguar de cuáles elementos ellas se componen, clasificarlas y distinguirlas en todas sus especies. Pues explicar el origen de las nociones humanas no quiere decir otra cosa, sino asignarles una causa proporcionada, de la cual vengan, o ciertamente puedan venir. Pero, para poder asignar una causa idónea y proporcionada, antes que toda otra cosa, conviene ocuparse del efecto: ni se puede emprender la investigación de aquella, sino después de haber averiguado las cualidades y las partes de este. Por tal error de método, Locke, en vez de empezar sus investigaciones de su principio natural, saltó inmediatamente al medio: y emprendió a hacer lo imposible, es decir a dar razón de aquello que todavía no conocía, porque no lo había examinado.

**Artículo II**

***Kant, en la oposición que hizo a Locke, imitó a Leibniz***

**303**. Atacando a Locke por este lado, Kant había imitado a Leibniz.

Este había tomado a Locke por el lado de las facultades del espíritu; Kant por el lado de los conocimientos que son producidos por aquellas facultades: haciendo ambos, sin embargo, un razonamiento parecido. Leibniz había dicho: ‘Yo os concedo que, otorgando al espíritu humano una facultad de reflexionar, además de la sensibilidad, se explican todas las nociones humanas: pero está por ver, si esta *facultad de reflexionar* pueda existir sin que sea provista de alguna noción innata’. Kant dijo a Locke: ‘Yo concedo que todas las nociones humanas vengan de la experiencia, pero está por ver si una *experiencia* que nos produzca todas las nociones que tenemos sea posible dando al espíritu solamente las sensaciones’.

De esta forma, Kant venía a hacer observar que una cosa es el decir: ‘Todas las nociones vienen de la experiencia’; y otra cosa muy diferente es decir: ‘Todas nuestras nociones vienen de los sentidos’[[327]](#footnote-320). No hay duda, él dice, que antes que nosotros hagamos experiencia, es decir antes que utilicemos nuestras facultades, nosotros no tenemos ninguna cognición, pero esto ¿acaso quiere decir que la experiencia nuestra se haga solo mediante nuestra sensibilidad? He aquí una cuestión bien diferente: para decidirla, hay que conocer cuál sea el fruto de nuestra experiencia (las cogniciones) y ver si este fruto pueda producirse sólo por la sensibilidad.

**Artículo III**

**Dos especies de cognición, una *a priori*, la otra *a posteriori*, admitidas por todas las escuelas filosóficas.**

**304**. Por lo tanto, la primera búsqueda que tiene que hacer el filósofo es investigar las diferentes especies de cognición humana: la segunda, supuesto que todas procedan de la experiencia, es investigar cuáles sean las *condiciones* necesarias para que sea posible una experiencia de tal naturaleza[[328]](#footnote-321), que nos produzca todas aquellas diferentes especies de nociones que nosotros hemos reconocido. Trataremos de la una y de la otra.

Antes de Kant, todos los filósofos habían concordemente observado y admitido como un hecho patente, que las nociones nuestras son de dos especies; y para distinguirlas las llamaron las unas *a priori*, las otras *a posteriori*. Esta división nos ha venido de las Escuelas, que la tomaron de los filósofos antiguos: así que ella cuenta, se puede decir, con la aprobación de todas las épocas.

**305**. Limitémonos a mostrar que ella es admitida por los filósofos modernos los más opuestos entre sí en otros puntos.

Descartes admitía una cognición *a priori*, y sólo en esta encontraba la fuente de la certeza.

Locke reconoce la distinción de la que hablamos. «Cuando las ideas - así dice - de las cuales nosotros percibimos la conveniencia o la repugnancia son abstractas, nuestra conciencia es *universal*: pues lo que se conoce de esta especie de ideas universales, siempre es verdad de cada cosa particular en la que esta esencia[[329]](#footnote-322), es decir, esta idea abstracta, se encuentra incluida; y lo que se conoce una vez de estas ideas, tiene que ser continua y eternamente verdadero». Y es notable la consecuencia que de esto inmediatamente saca: «Por lo tanto, nosotros no tenemos que buscar los conocimientos generales en otro lado, ni en otro lado lo podemos encontrar, sino en nuestro espíritu, y solo la consideración de nuestras propias ideas es aquello que nos lo suministra»[[330]](#footnote-323). Parece imposible que, habiendo observado la universalidad de algunas de nuestras ideas, habiendo observado además que esta universalidad es imposible que se encuentre fuera del espíritu nuestro, después no se haya dado cuenta de la necesidad de admitir que nuestro espíritu fuera provisto de alguna otra cosa además de lo que le suministraban los sentidos: pero el hombre no está, a veces, más lejos de la verdad, que de una línea imperceptible, y sin embargo, no sabe cruzar un intervalo tan estrecho[[331]](#footnote-324).

Condillac, en su *Curso de los estudios*[[332]](#endnote-8), afirma que esta distinción entre las verdades *a priori* y las verdades *experimentales* existe realmente: de las primeras él hace nacer la *evidencia de razón*, de las segundas, la *evidencia de sentimiento* y de hecho.

Leibniz observa lo mismo; pero además demuestra que la certeza de nuestras cogniciones no nos puede venir de ninguna manera de las sensaciones, sino que de la misma mente.

Por lo tanto, que nuestra cognición sea de dos especies parece un hecho reconocido igualmente por todas las escuelas contrarias, con lo cual se puede con buen derecho partir de aquí como de un punto bien asegurado y profundizar en estas investigaciones.

**Artículo** **IV**

**Características de la cognición *a priori***[[333]](#footnote-325) **y de la cognición *a posteriori*.**

**306.** Las características de la cognición *a priori* establecidas por Leibniz y por Kant[[334]](#footnote-326), son la *necesidad* y la *universalidad*.

La experiencia de los sentidos muestra *lo que es*, pero no puede demostrar *lo que debe ser*. No hay razón absolutamente necesaria para decir que un hecho, porque ocurrió una, dos, o cien veces de una forma, tendrá que ocurrir de la misma forma también la centésima primera vez. Por lo tanto, si la experiencia de los sentidos nos da la cognición de las cosas que ocurren, esta cognición no es *necesaria*. Por tanto, la cognición de una cosa contingente siempre es *a posteriori*: la *cognición necesaria* puede ser *a priori,* es más, su necesidad nunca viene de los sentidos, y sí de una razón intrínseca vista por la mente: lo cual parece tan evidente, que no se puede dudar de eso[[335]](#footnote-327).

Nosotros vemos que el sol se levanta cada mañana; prevemos de eso que también mañana el sol se levantará, pero es una simple conjetura de analogía, de la cual no podemos mostrar ninguna razón intrínseca. Por cierto, no hay repugnancia en imaginar que el sol mañana no se levante, pudiéndolo Dios parar en medio de su camino. Al contrario, el decir que «una parte puede ser mayor que el todo» es tan repugnante que es imposible que algún hombre la admita, no porque nunca haya visto una parte mayor que el todo, sino porque siente en eso una imposibilidad intrínseca. Pongamos el caso que se hable de algo que nosotros nunca hemos experimentado: a lo más, decimos que nosotros no sabemos si ocurrirá, o de qué forma ocurrirá; pero, sólo por el motivo que nunca la hemos visto ocurrir, no decimos que sea imposible, pues, para decir eso, es necesario encontrar una repugnancia intrínseca a la cosa, intuida por nuestra mente.

Por lo tanto, la cognición *a posteriori*, como es aquella de los hechos sensibles, es una cognición accidental; además de ella, hay en nosotros una cognición *necesaria*, que se denomina *a priori* justamente por eso, que tiene como fundamento una intrínseca necesidad, dada por la pura razón y de ninguna manera por los sentidos.

La experiencia de los sentidos además de suministrarnos una cognición desprovista de *necesidad*, nos suministra una cognición desprovista de *universalidad*.

Nosotros sólo podemos tener experiencia de un número determinado de casos. ¿Queremos saber si todas las flores de jazmín huelen igualmente? Vayamos al jardín, empecemos a recoger una, dos, tres, diez, veinte, cincuenta: tengamos la paciencia de someterlas una tras otra a nuestras narices: ¿qué sabemos de esto? Si nosotros no queremos extendernos más allá de la cognición que nos ha suministrado la experiencia, nosotros de aquellas pruebas no podemos saber otra cosa, ni más ni menos, sino que esa una, dos, tres, diez, veinte o cincuenta florcitas, de las que hemos tomado el olor, nos trajeron el mismo olor suave y agudo; más allá no podemos ir; cualquier paso que nosotros hagamos con nuestra mente fuera de este término, lo hacemos fuera de los límites de la experiencia.

Decir que las flores recogidas por nosotros, si de nuevo las oliéramos, nos traerían el mismo olor, nosotros no lo podemos hacer por experiencia; es solo por una ley de analogía que lo decimos; con esta ley nuestra mente supera los breves límites de la experiencia hecha por ella.

Si después de aquellas cincuenta pruebas, viendo nosotros que las florcitas que quedan en la terraza se parecen en la blancura, en la forma, en todo, a aquellas que nosotros recogimos y olimos, imaginamos y conjeturamos que ellas también, si nosotros las recogiéramos y las acercáramos a la nariz, nos darían el mismo olor grato, nosotros con eso, lejos de mantenernos dentro de los límites de la experiencia, al contrario nos extendemos analógicamente más allá; es decir, por una semejanza, aquello que hemos probado que ocurre de cincuenta, se lo aplicamos a miles de flores, de las cuales no hemos tenido ninguna prueba. Por tanto, de aquellos jazmines que hemos acercado a la nariz, nosotros argumentamos que huelan de la misma manera también todos los demás fuera de aquel jardín, y transcurriendo con la imaginación a todos los otros jardines y a todas las plantas de la misma flor que florecen en el mundo, nosotros extendemos a todas el resultado de nuestra pequeña experiencia.

Y la mente no se detiene aquí: ella traspasa los confines de la experiencia mucho más libremente[[336]](#footnote-328), pues ella piensa además en todos los jazmines *posibles*, y a todos aplica y atribuye el mismo olor; y por lo tanto, escribiendo en un libro de botánica asigna este olor incluso a la *especie* de plantas que se llaman de jazmines.

De tal forma, aparece que la sola cognición suministrada por la experiencia sensible nunca es, ni puede ser, universal, sino solo particular, y más o menos extensa según yo haya tenido la comodidad y ocasión de hacerla: pero siempre infinitamente restringida en comparación con una cognición universal, la cual, para ser realmente tal, tiene que aplicarse y se aplica a todas las cosas posibles de una especie, las cuales son infinitas.

**307.** La universalidad de la cognición *a priori* viene de su *necesidad*.

En verdad, lo que es necesario, tiene que ser siempre tal como es. Al contrario, si yo hago universal una observación mía por la ley de analogía, esta universalidad no es del todo verdadera y rigurosa: no es, según la expresión de Kant, sino «un aumento espontáneo de precio desde el valer las más veces a valer por todas»[[337]](#footnote-329).

**308.** Pero aquello que amerita suma atención, es que nosotros, si nos limitáramos solamente a los sentidos, no podríamos tampoco dar esta universalidad de analogía, aunque imperfecta, a nuestros conocimientos.

Por cierto, si nos limitáramos rigurosamente solo a aquello que nos suministran los sentidos, no tendríamos nunca ni siquiera el pensamiento de cualquier universalidad.

¿Hemos percibido seis objetos? Nosotros no podríamos con nuestra mente extendernos al séptimo, porque no lo hemos percibido: mucho menos podríamos extendernos a todos los existentes, respecto de los cuales el número de aquellos que hemos percibido es quizás una mínima parte; todavía menos, a absolutamente todos los posibles. Es para esta última extensión que se requiere siempre una universalidad concebida por nosotros, es decir la concepción de la *posibilidad* indefinida de objetos que no pueden caer bajo los sentidos, porque no existen, sino solo pueden existir.

**309.** Por lo tanto, incluso esta *universalidad* de analogía, aunque no necesaria, si bien incierta, supone en nuestra mente un conocimiento *a priori*, que no viene de ninguna forma de los sentidos. Si la necesidad trae por consecuencia *universalidad de hecho*, la analogía supone el concepto en nosotros de una *universalidad posible*. *Necesidad*, *universalidad de hecho*, *universalidad posible*, son conceptos que transcienden toda experiencia de los sentidos, y no se pueden explicar sino deduciéndolos del ulterior poder de nuestra misma mente[[338]](#footnote-330).

**Artículo V.**

**Hume elimina una parte de los conocimientos *a priori***

**y deduce de eso el escepticismo**

**310**. Locke había planteado este principio: «todas las ideas vienen de las sensaciones y de la reflexión».

Contemporáneamente había reconocido este hecho: «el conocimiento humano es de dos especies, una *a priori*, la otra *a posteriori*».

Él no se había dado cuenta que estas dos proposiciones no podían subsistir juntas, así que la una tenía que llevar consigo infaliblemente la destrucción de la otra.

Si se hubiera dado cuenta de eso, o bien hubiera reformado su principio: «todos los conocimientos humanos vienen de la sensación y de la reflexión»[[339]](#footnote-331); o bien, hubiera negado el hecho que exista un conocimiento *a priori*, necesario y universal: así como negó el otro hecho, que nosotros poseamos alguna idea de sustancia,[[340]](#footnote-332) porque lo vio manchado de la culpa de no poder subsistir con buena paz de su teoría.

**311.** Pero no hay error escondido en una doctrina filosófica tan pequeño e invisible en su principio, que pueda estar mucho tiempo sin aumentar: el error se desarrolla, tal como la verdad; y, desarrollado y aumentado, muestra toda su fealdad, y despliega su daño: nada hay oculto que no se revele[[341]](#endnote-9): y este fructificar, este revelarse del error es necesario, para que se venza y erradique, como es necesario que los malos humores terminen en un tumor, que se abre deforme para purgación y salud del cuerpo humano.

Hume absorbió la filosofía lockeana con la educación: había llegado a ser la filosofía de su tiempo: y aún los hombres que parecen más independientes sienten la influencia de las opiniones en las cuales viven. Admitió por lo tanto, sin demasiadas investigaciones, como cosa segura, que le venía de la tradición de los maestros, la sentencia lockeana que «nosotros no tenemos otros conocimientos sino aquellos que nos vienen de los sentidos».

Asimilado este principio, empezó a examinar la otra proposición, también de Locke, que «existe un conocimiento *a priori*»[[342]](#footnote-333), y se dio cuenta que ella era inconciliable con el principio admitido por aquella filosofía.

**312.** Tomemos, dijo Hume, una de las más famosas proposiciones *a priori*: «Todo efecto tiene que tener su causa». Esta necesidad, que cada efecto tiene que tener su causa, ¿acaso la podemos deducir de la experiencia de los sentidos? De ninguna manera.

En primer lugar, la experiencia sensible no nos presenta sino hechos, el uno del todo distinto del otro: puede ser que un hecho se vea suceder a otro repetidamente, constantemente, como la sensación del calor suceder a la sensación de la luz cuando se levanta el sol. Pero esto, ¿qué es? Una simple *conjunción* de dos hechos, una distribución de ellos en el orden del tiempo. Pero ¿quién me asegura que ellos tengan una *conexión* recíproca, como sería la de causa y efecto? ¿Acaso tengo que decir que un hecho sea causa de otro, solo porque uno precede y el otro sigue? Es evidente que el orden sucesivo de dos cosas no me da ningún derecho a juzgarlas relacionadas como causa y efecto[[343]](#footnote-334).

En segundo lugar, pongamos que yo pudiera con mis sentidos percibir entre dos hechos la *conexión* de causa y efecto (cosa absolutamente imposible, ya que los sentidos no me dan sino una *conjunción* de tiempo); ¿qué derecho tendría yo, por eso, para concluir que la cosa *debe* ser así, que no puede ser de otra manera? Los sentidos me dicen lo que es; no pueden decirme lo que tiene que ser, no me dan por lo tanto la necesidad que expresa esta proposición: «todo efecto debe tener su causa».

En tercer lugar, si yo pudiera registrar con los sentidos: (1) las causas de muchos hechos vistos por mí, y (2) que aquellos hechos tenían necesariamente que tener sus causas: aún cuando todo eso yo lo percibiera sensiblemente: ¿acaso sabría yo por eso que la cosa tendría que seguir así *siempre*, también en todos aquellos hechos que yo nunca experimente, también en todos los hechos posibles? Una tal *universalidad*, de la que está revestida aquella proposición: “todo efecto debe tener su causa”, no me podría de ninguna manera venir de los sentidos, pues la universalidad no se experimenta, todos los hechos existentes no se examinan, los posibles no caen bajo los sentidos, mientras todavía no son[[344]](#footnote-335).

De todo esto, Hume concluyó que la proposición: «todo efecto debe tener su causa», no se podía deducir de ninguna manera de las sensaciones.

**313**. Pero el principio «que todos nuestros conocimientos sacaban origen de las sensaciones» ya estaba admitido irrevocablemente, y sobre esto no se podía transar. Entonces, ¿qué quedaba por hacer? Nada más, sino usar aquel método de razonamiento que había usado Locke relativamente a la idea de sustancia. Tal método consistía en rechazar como no existente todo aquello que chocaba con el principio del sistema.

La idea de sustancia se encontró repugnante con dicho principio: por tanto, Locke la negó. Hume descubrió que una misma repugnancia, no observada por Locke, se encontraba en el conocimiento *a priori*, por lo tanto había que negar que existiera esta especie de conocimiento: Hume escogió este partido.

Negó por lo tanto que el principio: «todo efecto debe tener su causa» fuera necesario y universal; en una palabra, afirmó que esta enunciación del sentido común de los hombres era gratuita.

**314**. Pero ¿cómo ocurre entonces que los hombres se engañen así, que siempre la supongan verdadera, que la utilicen continuamente en todos sus razonamientos? Este hecho, para Hume, era un error de costumbre. Es tan fácil pasar de la idea de *conjunción* a la de *conexión*,es tan fácil considerar el primer hecho como causa y el segundo como efecto, cuando el uno constantemente precede y el otro constantemente sigue, que los hombres confunden una cosa con la otra, y llaman causa y efecto todos aquellos hechos que ven sucederse con cierta constancia. Además, si este juicio erróneo se restringiera a aquellas cosas que caen bajo su experiencia, nunca podría ser una proposición universal: por lo tanto, es un arbitrio de ellos lo que la hace universal, ellos extienden la experiencia más allá de los límites que le son fijados: desde el experimentar muchas veces la sucesión y aparente dependencia de dos hechos, concluyen que así será siempre, que así es también de aquellos hechos que no experimentan, también de aquellos que no existen, sino que son meramente posibles, e inventan de tal manera la proposición universal, a la cual prestan después crédito, «todos los efectos tienen una causa».

Pero esta proposición, hecha *universal* por la imaginación, todavía no sería *necesaria*: por lo tanto, los hombres imaginan todavía más, y perfeccionan el axioma: es decir, imaginan que no pueda ser de otra forma, sino que todos los efectos deben tener una causa necesariamente, y reducen la proposición a esta solemne sentencia: «todos los efectos deben tener una causa».

**315.** De tal manera, una proposición necesaria y universal, una proposición admitida siempre por todo el género humano, la proposición: «no puede ocurrir nada sin una causa», sobre la cual se fundan casi todos los razonamientos humanos, que es la base de todas las verdades más elevadas, de todas las creencias y de todas las doctrinas morales, quedó en la filosofía moderna sin ninguna eficacia; y se convirtió en una ilusión de la imaginación demasiado rápida de la humanidad entera; pues ¡se dicta sentencia de error contra la humanidad entera por el principio lockeano de que todas las cogniciones humanas tienen origen solamente de los sentidos! Así, los pocos filósofos de los tiempos cercanos a los nuestros, que se elevaron por sobre el sentido común y lo abandonaron a los innumerables vulgos y a las innumerables escuelas, han hallado y proclamado una teoría tan sencilla, un principio tan fecundo, que, atribuyendo sólo a las sensaciones el derecho de producir las ideas, ¡declara una vana quimera todo lo que es razonable, solo por eso, que no es sensible!

**Artículo VI**

**Ninguna parte del conocimiento *a priori* se puede explicar con los sentidos.**

**316**. Es cosa manifiesta que Hume no estaba obligado a detenerse aquí: tenía que extender mucho más las consecuencias de la teoría lockeana.

Él mismo razonamiento que Hume hizo para destruir la proposición considerada evidente por todos los hombres: «todo evento debe tener su causa», se puede aplicar a destruir cualquier otro axioma. He aquí la formula universal de esta destrucción: ‘Un axioma es una proposición necesaria y universal. Por lo tanto no puede venir de los sentidos, porque los sentidos no nos suministran nada necesario y universal. Pero nosotros no tenemos otros conocimientos sino aquellos que nos vienen de los sentidos. Por lo tanto, nosotros no poseemos verdaderamente ningún axioma: no podemos estar seguros de ninguna proposición necesaria y universal: en una palabra, nuestros razonamientos no tienen ningún principio fijo de dónde partir’[[345]](#footnote-336).

Por consiguiente, el principio de Locke: «todos nuestro conocimientos vienen de los sentidos», está en contradicción con este hecho: «existe un conocimiento *a priori*», y quien lo acoge, si quiere ser coherente consigo mismo, tiene que negar al hombre el conocimiento de cualquier proposición universal y necesaria.

**317**. Ahora, para saber qué quiere decir negar cualquier proposición universal y necesaria, obsérvese que, eliminando las proposiciones universales y necesarias, se elimina la posibilidad de cualquier certeza y se establece el perfecto escepticismo.

En primer lugar, el hombre no tiene experiencia de todo lo que no cae bajo sus sentidos.

Eliminando todas las proposiciones universales y necesarias, es evidente que nosotros no tenemos ya ningún principio del cual deducir las verdades no sensibles.

Lo que no cae bajo nuestros sentidos, no se puede sino deducir de lo que cae bajo los sentidos, mediante un *principio*: por ejemplo, yo deduzco que debe haber habido algún hombre sobre aquella playa que veo marcada con figuras geométricas, aunque este hombre yo no lo vea, con la ayuda del principio: «no se da efecto, sin una causa suficiente». Pero, eliminando este principio, yo ya no tengo el medio de deducir de aquellas figuras geométricas la existencia del hombre que las haya trazado sobre aquellas arenas: y todos los principios son necesarios y universales por su propia naturaleza; de otra manera no inducirían necesidad en la consecuencia.

¿De dónde deduzco la existencia de las almas de los demás? ¿De dónde la existencia de Dios? De los efectos: del principio de causalidad.

Por lo tanto, destruyendo la cognición *a priori*, destruyendo la certeza de todo lo que no cae bajo mis sentidos, destruyendo además la posibilidad de conocer todo esto, ¿qué me quedará? Nada más que las apariencias de los sentidos: todo el mundo se me reduce a un cúmulo de apariencias; yo mismo para mí mismo no soy sino una apariencia: un idealismo universal, ilimitado, escéptico, es la consecuencia de tal razonamiento: este es el producto inevitable del principio lockeano: «toda nuestra cognición deriva de los sentidos».

Además, tampoco me quedarán las apariencias sensibles; yo no estaré seguro siquiera de estas.

Para que yo tenga certeza de cualquier cosa, necesito en cualquier caso de un principio necesario: la certeza no es sino una justa necesidad a la cual mi intelecto se doblega: y yo no puedo tener la certeza de los simples fenómenos sensibles, si antes no tengo un principio necesario en la mente que me asegure su autoridad.

Cuando yo dijera a mí mismo: ‘estoy seguro que soy modificado, que percibo, en mí sentidos, sensaciones’; en tal caso mi razón, replegándose sobre esta presunción mía de certeza, me preguntaría inmediatamente: ‘¿y por qué estás seguro de que percibes algo?’. Yo, respondiendo: ‘porque lo que yo siento, es imposible que yo no lo sienta’; ella inmediatamente contestaría: ‘este es un principio universal, un principio *a priori*, es el principio de contradicción. Ahora bien, ¿quién te asegura de eso? Él no te viene de los sentidos, porque de los sentidos no te viene nada que tenga en sí *necesidad*, como este principio tiene, ni tampoco *universalidad*, de la cual también está provisto el principio utilizado por ti. Por consiguiente, para que tú creas firmemente en los sentidos, es necesario que recurras a un principio necesario y universal, a un principio *a priori*, al principio de contradicción, en una palabra, a mí. Los sentidos tienen necesidad de ser declarados confiables por la razón’.

DA QUI REVISIONE 07 12 2018

**318**. Por lo tanto, la razón no viene de los sentidos: ella tiene que ser necesaria y universal, mientras que los sentidos son particulares y contingentes. Por consiguiente, no se da ninguna certeza, sino mediante un principio que no viene de los sentidos y que es necesario, es decir, que no puede ser de otra manera y, por lo tanto, también universal. ¡Bonita certeza sería aquella que no impusiera necesidad! ¡Estoy seguro de que la cosa es así, pero también podría ser de otra manera! ¿Acaso no es ésta una contradicción? Por lo tanto, si nosotros creemos razonablemente a los sentidos, debemos tener una razón de creerles: y esta razón no puede venir de los sentidos, pues nos perderíamos, si así fuera, en una búsqueda de razones al infinito.

Por lo tanto, la destrucción de la cognición *a priori* trae consigo también la destrucción de la cognición *a posteriori*: la cognición *a posteriori* no existe sino mediante un principio de razón, el cual debe ser necesario y universal y por eso no debe venir de los sentidos: el principio, por lo tanto: «toda cognición humana no tiene origen sino sólo de los sentidos», termina en una duda absoluta, universal; pero, ¿qué digo en una duda? La duda misma no podría subsistir sin un principio de razón, independiente de los sentidos, que nos obligara a dudar[[346]](#footnote-337): termina por lo tanto en la destrucción plena, absoluta, de cualquier cognición nuestra: no es solamente imposible que el hombre esté seguro; es imposible que él dude, es imposible la razón: por lo tanto, el hombre se ve privado, por este principio, de su prerrogativa especial, de la inteligencia. O bien conviene, por lo tanto, negar un hecho así de luminoso, cual es aquel que el hombre es un ser razonable; o bien conviene renunciar al funesto principio que toda cognición humana viene de los sentidos[[347]](#footnote-338).

**319**. Estas últimas consecuencias, que tampoco Hume saca, no son por eso menos necesarias: no se puede detenerse, una vez que el principio es admitido; todas las consecuencias tienen que producirse inexorablemente; su fecundidad debe ser enteramente agotada: y si es un principio erróneo, tal fecundidad produce finalmente la destrucción de todo lo que es verdadero, de todo lo que es, y en esta destrucción se involucra el principio mismo y aquel que lo pronuncia.

**Artículo VII**

**Cómo se intentó refutar el escepticismo de Hume.**

**320**. Hume negaba un hecho admitido por Locke, «hay un conocimiento *a priori*», es decir un conocimiento necesario y universal, porque encontró que repugnaba a la teoría lockeana, la que se recapitula en esta proposición: «todas nuestras cogniciones toman su origen de los sentidos y de la reflexión sobre las operaciones del espíritu».

Podría haberse refutado probando que la cognición *a priori* existe, de la misma manera en que se prueban todos los hechos; y emprendieron a recorrer este camino Reid y Kant.

Podría, sin embargo, haber dificultades en hacer reconocer a un escéptico como Hume, prevenido infinitamente a favor de sus propias ideas, que las proposiciones universales y necesarias existen, y no son solamente aparentes o supuestas por la imaginación.

Por mucho que dijérais a semejante filósofo: «vosotros veis que estas proposiciones son admitidas como absolutamente necesarias y universales por todos los hombres»; probablemente lo encontraríais listo a contestar así: ‘No es éste el hecho quo niego, al contrario, es el hecho que yo intento explicar. Yo digo que este hecho nace por un error en el que caen todos los hombres inadvertidamente, por la extremada afinidad que tienen las ideas de *conjunción* de tiempo y de *conexión* de causa y efecto; por la cual vecindad, es necesaria una extrema atención a separarlas, y de tal atención el mundo hasta ahora no ha sido capaz; sobre todo el vulgo, que es la gran mayoría del género humano, no puede sostenerse en la primera idea, sin deslizarse a la segunda, de aquella manera en que hay una extrema dificultad para el vulgo en detenerse del pasar de la sensación que produce el sol en sus diferentes puntos del cielo, en los cuales aparece, a la creencia que el sol se mueva; si bien la sensación del movimiento sea diferente del movimiento real y no sea sino un movimiento aparente. Por tanto, el género humano confunde fácilmente la apariencia con la realidad y precipita sus juicios en el error: así ocurre con el principio de causalidad: él lo toma por necesario y universal, pero no es tal sino en apariencia’.

Se habría podido replicar que la experiencia, sola, no tiene siquiera alguna similitud con la necesidad: aunque yo vea levantarse el sol todos los días toda mi vida, sin embargo, nunca concibo como imposible lo contrario, lo cual, en cambio, sí ocurre de la proposición: «no se da efecto sin causa». Por lo tanto la experiencia, aun cuando se me replicara indefinidamente, aun cuando hiciera nacer en mí la persuasión de que la cosa siempre seguirá así; sin embargo, nunca podría hacerme sentir la imposibilidad de lo contrario, hacer nacer en mi cabeza la creencia de que haya una repugnancia, una contradicción intrínseca en su contrario. Por lo tanto, el análisis de aquellas proposiciones contingentes que puede suministrar una larga y siempre uniforme experiencia y el análisis de las proposiciones necesarias como sería ésta: «no se da efecto sin causa», es suficiente para hacer distinguir estas dos series de proposiciones, de manera que no se puedan confundir la una con la otra y confundir la universalidad y necesidad supuesta de aquellas, con la universalidad y necesidad intrínseca, de la que éstas se manifiestan claramente provistas.

**Artículo VIII**

**Cómo se podría haber refutado más eficazmente el escepticismo de Hume.**

**321**. Pero un camino más corto y más convincente contra esta especie de filósofos habría sido la de seguirlos en sus razonamientos y partir de lo que ellos mismos conceden y reconocen como innegable.

El hecho que ellos conceden es este: todos los hombres admiten la proposición: «no se da efecto sin causa» y la reconocen y usan como necesaria y universal. Lo que aquellos filósofos niegan es que aquella proposición sea tal; la consideran tal solo en apariencia.

Ahora, partiendo del hecho que ellos conceden, habría podido hacérseles este razonamiento:

‘Vosotros admitís que la proposición: “todo efecto ha de tener su causa” sea necesaria y universal solo aparentemente. Ahora, yo os demostraré que ella no podría siquiera aparecer tal a los hombres, si éstos no tuvieran una cognición *a priori* y no proveniente de los sentidos, es decir, una cognición verdaderamente necesaria y universal. Y en verdad, supongamos que dicha proposición: “todo efecto debe tener su causa” no sea sino un resultado limitado de la experiencia, que expresado rigurosamente suene así: “algunos acontecimientos preceden repetidamente a ciertos otros”. Ahora, yo pregunto: para que los hombres con su imaginación hubieran podido transformar esta proposición empírica en aquella otra racional: “todo efecto debe tener su causa”, ¿qué ideas tenían que poseer? Evidentemente, no podrían haber hecho una confusión semejante, sin tener (1o) la idea de la *posibilidad*, (2o) la idea de la *causa*, (3o) la idea de la *necesidad*, (4º) la idea de la *universalidad*. Ahora, todas estas son ideas que no pueden venir de los sentidos, como nos conceden los mismos adversarios, es decir, es imposible tener, (1o) la idea de la *posibilidad*, porque el ser posible de una cosa no cae bajo los sentidos, (2o) segundo la idea de *causa*, porque bajo los sentidos no cae nada más que los efectos, (3o) la idea de *necesidad*, porque los sentidos muestran lo que es, y no lo que debe ser, (4o) la idea de *universalidad*, porque la experiencia de los sentidos es limitada a un dado número de cosas, ni se replica sino un dado número de veces. Por tanto, la dificultad que se encuentra en admitir el principio de causalidad como *verdadero* se encuentra igualmente al admitirlo como *aparente*: dada a los hombres la sola experiencia de los sentidos, no habrían podido formarse dichos principios, ni tampoco suponerlos o imaginarlos. Lo que se le escapó a Hume en este razonamiento es la observación que es necesario salir de los sentidos, no solo para imaginar necesario el dicho: «todo efecto debe tener su causa», sino incluso simplemente para imaginarlo posible, solamente para concebirlo. Ahora bien, no habiendo visto esto, Hume concede que el género humano lo imagina como verdadero, si bien no sea tal: esta concesión basta para demoler toda su teoría. Para tener la idea de una cosa, no es necesario que subsista la cosa real, basta solo que yo la piense. El género humano piensa la *necesidad* y la *universalidad*; por tanto, ya sean estas ideas aplicables a las cosas externas, o no, ellas están en nosotros: hay que explicar su origen: los sentidos no la proporcionan: por tanto, o bien hay que negar el principio: «todas las ideas vienen de los sentidos», o negar no solo que el principio de causalidad sea verdadero, sino además que sea considerado verdadero por alguien, que sea pensado por mente humana alguna, decir que nadie nunca lo imaginó, nadie nunca habló de eso en el mundo. Ahora, ¿cómo queréis vosotros excluir un principio sin pensarlo, sin nombrarlo? Por tanto, es esencialmente contradictorio el razonamiento escéptico que parte del famoso dicho: «toda cognición nuestra viene de los sentidos».

**Artículo IX**

**Reid rechaza el principio lockiano**

**y reconoce el hecho de las cogniciones *a priori*.**

**322.** Estas dos proposiciones admitidas por Locke, ‘todas las cogniciones humanas vienen de los sentidos y de una reflexión desprovista de ideas’, y ‘existe una cognición *a priori*, es decir necesaria y universal’, chocan entre sí, como vimos, y la primera destruyó la segunda.

La primera era la *teoría* de un filósofo, la segunda era un *hecho* de la naturaleza.

Con aquella destrucción, la teoría lockiana había agotado toda su perversa fecundidad. Los filósofos que la encontraron en este punto, estuvieron en condición de juzgarla: uno de estos filósofos, el escocés Reid, no dudó, como ya vimos (99 y 116), que el camino emprendido fuera falso, ya que conducía a los hombres a la nada absoluta, con la cual todo ser tiene una esencial repugnancia; y que por eso hacía falta, quieras o no, volver atrás.

Éste, por lo tanto, al contrario de Hume, se aferró a la segunda proposición y dijo, con todos los siglos y con todos los mayores filósofos: «una cognición *a priori*, es decir, necesaria y universal, es un hecho que nadie puede negar; por tanto la teoría lockeana es falsa, porque no puede conciliarse de ninguna manera con aquel hecho luminoso».

Rechazado el principio lockeano, se necesitaba sustituir alguna cosa que mostrara como fuera posible la cognición *a priori*.

Reid no se ocupó demasiado en mostrar la posibilidad de la cognición *a priori* en general: se restringió a explicar cómo nosotros adquirimos la cognición de la existencia de los cuerpos, que se funda sobre algunos elementos de la cognición *a priori*, que Berkeley y Hume habían negado[[348]](#footnote-339).

Para tal fin, emprendió a analizar la manera con la cual nos formamos la idea de los cuerpos, y le pareció tener que distinguir tres pasos sucesivos en la adquisición de aquella cognición: (1o) la *impresión* que se realiza sobre los órganos de nuestros sentidos por los entes reales exteriores; (2o) la *sensación* que inmediatamente surge en nuestra alma, dada aquella impresión mecánica; (3o) finalmente, la *percepción* de la existencia y de las cualidades sensibles de los cuerpos, que en nuestro espíritu se suscita contemporánea a la sensación.

Ahora, la *sensación* no tiene cosa alguna que la haga semejante a la *impresión* externa: como la *percepción* de la existencia de los cuerpos no tiene nada semejante a la sensación: estas tres cosas se suceden, he aquí el hecho: la una no se puede decir causa de la otra, porque son tres cosas enteramente diferentes: la razón por la cual se suceden estas tres cosas es imposible de encontrar, permanece oculta.

Lo que se puede decir es que, no pudiendo la *sensación* ser causa de la *percepción* de la existencia de los cuerpos, es necesario admitir innata en el espíritu mismo una tal actividad, un tal instinto, que lo lleve, inmediatamente tras la sensación, a juzgar de la existencia de los cuerpos: este juicio instintivo, que no es efecto de las sensaciones, las cuales no tienen con él sino una conjunción de tiempo, es el que nos hace encontrar al instante en nuestro espíritu la cognición, es decir el pensamiento, que los cuerpos sean algo, que existen, provistos de ciertas cualidades.

**Artículo X**

**La teoría de Reid no evita el escepticismo.**

**323.** Reid imaginó que había abatido con su teoría el *idealismo* y el *escepticismo*: en verdad, no evitó ni el uno ni el otro: he aquí la razón de esta crítica.

Tanto los idealistas, como los escépticos, parten del principio: ‘Nosotros no podemos conocer nada fuera de la sensación’. Los idealistas concluyen de eso: ‘Por tanto, decir que existan cuerpos es una afirmación gratuita, todo lo que nosotros sabemos que existe no son, ni pueden ser, sino sensaciones’. Los escépticos, más consecuentes, proceden más allá: ‘Por tanto, concluyen, nosotros no tenemos ningún principio de razonamiento que de las sensaciones nos autorice a pasar a la cognición de cualquier otra cosa, ya sea corpórea o espiritual’.

Reid, que atacó particularmente a los idealistas, pareciéndole que, una vez destruido el idealismo, también el escepticismo habría sido vencido, dijo: «Es un hecho innegable que todo el mundo tiene la cognición de los cuerpos: esta cognición no nos puede venir de las sensaciones: por tanto, es necesario que nos venga de una facultad interior al espíritu, de un *instinto* que, con ocasión de las sensaciones, inmediatamente lo lleve a tener en sí también la percepción de los cuerpos.

Pero, desde el momento en que él concede, y aún más, pone como base de su sistema que la *sensación* no tiene nada que ver con la *percepción de la existencia de los cuerpos*: estas dos cosas, *sensación* y *percepción*, son tan distintas que no tienen ninguna semejanza entre sí; ¿quién le asegura de que esta percepción inmediata de los cuerpos no le engañe? ¿Quién le asegura que la percepción de los entes corpóreos sea conforme a los mismos entes? ¿No sería ésta una afirmación gratuita? Los razonamientos que se hacían sobre la *sensación,* ¿no tienen la misma fuerza, transportados a su *percepción*? La razón por la cual los idealistas y los escépticos concluían que los hombres no se pueden asegurar de que los cuerpos existan no era otra sino esta: ‘La sensación no tiene nada que ver con la existencia real de los cuerpos, pues ella es meramente subjetiva: por tanto, no tiene ningún valor la opinión común, que supone existir sustancias corpóreas fuera de nosotros, provistas de una existencia objetiva, independiente de nuestras modificaciones’.

Reid contesta: «Los *cuerpos* no se perciben por las *sensaciones*, sino por una *percepción* que nace instantáneamente en el espíritu, con ocasión de las sensaciones; y éstas no tienen nada semejante con aquella percepción».

Puesto eso, ¿habéis vosotros demostrado que aquella percepción inmediata de los cuerpos sea digna de fe? ¿No parece que vosotros os habéis ocupado más bien en explicar más cómo nazca el error común? Los hombres son movidos a percibir los cuerpos por un instinto ciego, por una ley de su naturaleza; ninguna razón los conduce a eso, sino un mera, inevitable necesidad. Está bien claro, se puede responder, de dónde ocurra que los hombres todos admitan la existencia de los cuerpos: no pueden evitarlo, por vuestra confesión, la *naturaleza* y no a la *razón* los obliga a eso: y el sentido común no es sino una fe ciega, una ilusión universal, que el género humano recibe pasivamente, sin saber cuál autoridad se la presente e imponga. Por tanto, no es superada la dificultad del idealismo y del escepticismo con el sistema de Reid; solo se la ha alejado un paso: la dificultad que surgía respecto de la *sensación*, se ha transportado a la *percepción* inmediata y el sentido común queda siempre envuelto en la duda y privado de autoridad[[349]](#footnote-340).

Lo que Reid dijo de la percepción inmediata de los cuerpos, quiso también decirlo de algunos principios de la razón, como del de causalidad: nosotros los percibimos inmediatamente, por una visión inexplicable, por un instinto natural que nos los presenta, y que nos hace despóticamente asentir a ellos: con eso, él llegó a explicar su origen, pero no llegó a revestirlos de ninguna autoridad razonable, a la cual los hombres debemos plegar nuestro libre asentimiento.

**Artículo XI**

**Kant saca su escepticismo del principio de Reid, tal como Hume**

**había sacado el suyo del principio de Locke.**

**324**. Locke había puesto en su doctrina el principio del escepticismo y no se había percatado de ello: se desarrolló en las manos de Hume.

Reid, queriendo confutar el escepticismo de Hume, que tenía su origen en el principio lockeano, negó este principio, pero lo sustituyó con otro que contenía el germen del mismo mal y más profundo, sin que él tampoco se diera cuenta: tenía que desarrollarse; y se desarrolló en las manos de Kant.

El hecho: «existe una cognición *a priori*»*,* negado por Hume y reivindicado por Reid, fue admitido por Kant.

Este hecho es atestiguado por todo el género humano, pero el sentido común, que tiene autoridad para dar testimonio de semejante hecho, no sabe sin embargo dar de él ninguna explicación. Todos los hombres dicen: «nosotros conocemos proposiciones necesarias y universales», pero no dicen de dónde las conocen y de cual razón ellos son movidos a prestarles asentimiento.

Reid había dicho: «Este asentimiento, por el cual todos los hombres afirman a sí mismos proposiciones necesarias y universales, es un juicio natural, instintivo, del cual no se puede dar razón, sino que conviene limitarse a afirmar simplemente tal hecho misterioso».

Ya vimos que esto era admitir en el hombre la cognición *a priori,* pero negar al mismo tiempo su autoridad y veracidad: y este fue el camino por el cual se puso Kant.

**Artículo XII**

**Doctrina de Kant: distinción entre la forma y la materia de nuestras cogniciones.**

**325**. Resumiendo la doctrina de Kant, ella resulta ser la siguiente:

No hay cognición que comience en nosotros antes de la *experiencia*; pero Locke no dijo bien, afirmando que toda nuestra cognición viene de los sentidos.

Nuestra cognición: 1º es en parte *a priori,* es decir, necesaria y universal; 2º es en parte *a posteriori*, es decir, contingente y particular. Nosotros por tanto, tenemos que explicar cómo sea posible una experiencia que nos suministre tanto la una como la otra de estas dos cogniciones.

La *cognición a priori,* es decir, la cognición necesaria y universal, no tiene que ver con las sensaciones: ella se suscita en nosotros, como dijo Reid, y se desarrolla en el mismo fondo de nuestro espíritu con ocasión de las sensaciones.

Queda por examinar cómo sea posible este último hecho, es decir, cómo suceda que la cognición *a priori* se suscite por sí misma en nuestro espíritu con ocasión de las sensaciones: Reid se conformó con observar el hecho, pero hay que también analizarlo y buscar las *condiciones* por las cuales él viene determinado, así como es: he aquí el punto donde propiamente empieza a entrar Kant; este punto es el análisis de la *percepción*, por aquella parte que entra en ella de cognición *a priori*, admitida ya precedentemente por el escocés, pero después no descrita mayormente por él ni distinguida según todas sus especies.

**326**. Kant emprendió a mostrar que el espíritu humano, con ocasión de las sensaciones, percibe sí los entes exteriores, pero éstos no le son ofrecidos simplemente por las sensaciones, no son simplemente, como querían los *sensistas*, un agregado de sensaciones; son ciertos entes, y resultan de dos elementos distintos entre sí, es decir: 1º de las sensaciones; 2º de cualidades puestas por el espíritu mismo: y estas cualidades Kant las llamó *formas,* así como llamó *materia* a las sensaciones.

Por tanto, los entes del mundo sensible, en cuanto son percibidos por nosotros, se componen de *materia* y *forma:* la materia nos es suministrada por el sentido y es todo aquello que hay en ellos de contingente y particular; la forma es suplida por el entendimiento y es todo aquello que se concibe en ellos de necesario y universal: en una palabra, *a priori* se pone la *forma*, *a posteriori* la *materia* de las cogniciones.

Percibo un árbol: en tal percepción yo no padezco solamente las modificaciones sensibles en mis órganos corporales, las que, siendo modificaciones subjetivas o sensaciones, nada ponen fuera de mí, sino que, además de estas, yo admito con la actividad de mi entendimiento algo fuera de mí, que tiene una existencia propia, independiente de mí y de mis propias modificaciones.

Ahora, a fin de que yo pueda admitir esto fuera de mí, me represente este árbol, en una palabra me lo forme, yo, dice Kant, tengo que, con la actividad de mí espíritu, agregar a la sensación unas nociones necesarias y universales. A esta proposición realmente no se puede oponer nada sólido: pues, dejando de lado las formas de la sensibilidad, es decir, el *espacio* y el *tiempo,* por lo menos es necesario que yo agregue la noción universal de *existencia,* o aquella de *posibilidad*; mientras yo no he percibido con mi entendimiento un árbol, yo no he juzgado que él *exista* o que *pueda existir*.

**327**. Ahora bien, Kant se dedicó a investigar y describir con diligencia filosófica todas las nociones universales que entran en la formación de un ente corpóreo tal como es concebido, y las redujo a catorce; dos de las cuales llamó formas del sentido externo e interno, y fueron el *espacio* y el *tiempo;* llamó a las otras doce, formas del intelecto o categorías, que es lo mismo que decir doce ideas universales, en las cuales es siempre necesario distribuir, como en otras tantas clases, los reales que se perciben: más aún, el percibir con nuestro entendimiento los reales, no es sino distribuirlos en una u otra de aquellas clases; percibir un real con el entendimiento es clasificarlo, juzgarlo.

Las cuatro clases generales, cada una de las cuales se subdivide en otras tres menores, son la *cantidad,* la *cualidad*, la *relación* y la *modalidad*.

«Es imposible, dice Kant, que vosotros percibáis un real, sin percibirlo provisto de cierta *cantidad* y de cierta *cualidad,* sinpercibir alguna *relación*, como sería de sustancia o de accidente, y también alguna *manera* de existir, como sería la contingencia o la necesidad.

De manera que distribuir el real en estas cuatro clases es una *condición* necesaria, sin la cual no se puede percibir intelectivamente; y he aquí una *condición de la experiencia*; de aquella experiencia, digo, que es idónea para darnos las cogniciones que nosotros tenemos: la experiencia no es posible, no se puede ni siquiera pensar, si no se supone que el entendimiento, al percibir los reales, haga dicha clasificación.

Ahora, el hacer dicha clasificación, no es sino un juzgarlos bajo ese cuádruple respecto, y juzgarlos no es sino proveerlos de aquellos cuatro predicados: *cantidad*, *cualidad*, *relación* y *modalidad*: los cuales, siendo universales, no pueden venir de los sentidos, sino que son puestos por el intelecto en el acto de dicha percepción, y por tales predicados los reales adquieren su ser de objetos, por tanto, aquellos predicados se pueden llamar la *forma*, y la sensación se puede llamar la *materia,* de la cual resulta el *objeto* intelectivo”[[350]](#footnote-341)

**Artículo XIII**

**De qué manera Kant intenta evitar la acusación de idealista.**

**328**. Kant pretende haber refutado de tal manera el idealismo y el escepticismo; pero no lo ha refutado sino en un sentido, es decir, desarrollando el idealismo de Berkeley, y el escepticismo de Hume, demasiado restringido.

Él trasladó el idealismo del primero, desde los sentidos al mismo entendimiento.

Berkeley había dicho: «Los cuerpos no son nada real fuera de nosotros, no son sino meras sensaciones nuestras». Esto era consecuencia de la teoría de Locke: no poseyendo nosotros sino sensaciones, no se podría definir la idea que nosotros tenemos de los cuerpos, sino un agregado de sensaciones.

Kant define los cuerpos: «una unión (una síntesis) de formas intelectuales y de sensaciones».

Tanto las unas como las otras vienen de nosotros, las primeras de la actividad de nuestro entendimiento, las segundas de la susceptibilidad de nuestro sentido: nada real es verdaderamente conocido por nosotros, ni siquiera sabemos si algo real sea posible en sí y fuera de nosotros.

Tal consecuencia venía muy directamente de la teoría de Reid. Este había dicho: “Los cuerpos, que nosotros percibimos, no son meras sensaciones nuestras; un instinto de nuestro entendimiento nos lleva a agregar a las mismas un objeto”. Admitiendo que este objeto se percibe por nosotros por una actividad ciega de nuestro espíritu, le suministró a Kant la ocasión de concluir: «Por tanto, ese no es sino un parto de nuestro espíritu».

Kant dice: «yo no soy idealista, porque no admito que los cuerpos sean meras sensaciones como Berkeley». El acepta el título en un sentido más sublime, es decir, quiere ser idealista trascendental, y es lo mismo que decir: «Yo no soy tan poco idealista como lo es Berkeley»[[351]](#footnote-342).

**Artículo XIV**

**De qué manera Kant busca evitar la acusación de escepticismo**

**329**. Yo no soy escéptico, dice además Kant. ¿En qué consiste el escepticismo? En negar la correspondencia de nuestras ideas con entes fuera de nosotros. Ahora, yo no niego esta correspondencia: yo analizo los objetos pensados por nosotros y encuentro que resultan de dos elementos, es decir, de un elemento empírico, que son las sensaciones, y de un elemento racional, que son los conceptos del intelecto: si estas dos cosas no se unen, el objeto pensado no existe. Ahora ¿de qué podemos hablar nosotros sino de objetos pensados? Por tanto, no hay dos cosas, el objeto pensado y el concepto del mismo, entre los cuales se pueda disputar si haya correspondencia; es que no hay sino una sola cosa, de la cual mi concepto es una parte y la otra parte es mi sensación. Reid dijo: «No hay sino objetos externos y no *ideas* de los mismos»: él tenía que decir lo contrario, si hubiera sido fiel a sus principios: “No hay objetos que no sean ideas”.

Percibir una cosa es lo mismo que decir que mi entendimiento la ve provista de cierta cantidad, cualidad, relación y modalidad: no la podría ver, sino colocándola con un juicio suyo en estas cuatro clases, es decir, atribuyéndole un cuanto, un cual, una relación por lo menos consigo misma, y una manera de ser.

Ahora, no le puede atribuir estas nociones universales sin tenerlas en sí y ellas no vienen de los sentidos. Nuestro entendimiento, por tanto, es aquel que se crea desde sí mismo, en parte, su propio objeto, es decir, le da la *forma*, mientras la *materia* le es dada de los sentidos.

Bajo este respecto es que Kant dice: “Las categorías constituyen conceptos, dictan leyes *a priori* a los fenómenos y con ellos se la dictan a la naturaleza como unión de todos ellos, cuando ella se considere materialmente, *natura materialiter spectata*”.

Y en otro lugar: “Generalmente hablando, la síntesis consiste, veremos más adelante, en un mero efecto de la imaginación de una CIEGA, aunque indispensable función del alma, sin la cual no existe nada de donde nos sea permitido tener cognición; aunque es bien raro que seamos conscientes a nosotros mismos de dicha función. Considerando esta síntesis relativamente a los conceptos, ella es función que pertenece al intelecto: y es aquella, por medio de la cual, y no antes de la cual, él nos procura, en estricto sentido, el saber“[[352]](#footnote-343).

Por tanto, la cuestión del escéptico es eliminada enteramente por la filosofía crítica, pues el escéptico pregunta: “¿cómo podemos cerciorarnos de que los entes correspondan a los conceptos que nosotros tenemos de los mismos?», mientras que la filosofía crítica dice: «los conceptos no son una representación de los entes, sino que una parte, es decir, la parte formal de los mismos».

**330**. Parece, sin embargo que Kant, con esta justificación, abusa excesivamente de sus lectores, desplegando aquel aire acostumbrado de querer darla a entender a los demás, y burlarse de los demás con una bufonesca gravedad.

¿Y quién no sabe que el escepticismo consiste en negar la certeza de las cosas en sí, independientemente de las modificaciones de nuestro espíritu? Por tanto, el reducir el sistema de los escépticos a la cuestión: ‘si los entes percibidos correspondan a nuestros conceptos’, es un cambiar la cuestión.

Ahora, desde el instante en que Kant nos dice que nosotros no estamos seguros sino de los *fenómenos*; que los objetos de nuestros pensamientos emanan, respecto de la forma, de nuestro espíritu limitado; que nosotros no tenemos ni siquiera la idea de las cosas que tienen una existencia en sí y no en nosotros, es decir, de los *noúmenos*; que no sabemos si son posibles: él nos envuelve en un idealismo tan universal, en una ilusión subjetiva tan profunda: nos encierra en un tal círculo de sueños, desde el cual no nos es dado trascender para llegar a ninguna realidad; en efecto, no hace incierto el hombre de lo que sabe, y por eso no se le podrá llamar *escéptico,* sino que lo declara incapaz de cualquier saber: y haciendo imposible y absurda toda verdadera cognición de los reales, produce un escepticismo mucho más perverso que el común: es el escepticismo perfeccionado y consumado, bajo el nuevo nombre de *criticismo*. Así se anula la humanidad misma, que sólo por el conocer existe y se cumple la obra de la filosofía moderna.

Kant mismo confiesa que el criticismo es una doctrina esencialmente negativa; pero compara la filosofía que lo precedió a la obra temeraria e imposible de la torre de Babel. Y tanta es la humillación del espíritu humano, tan miserable es el último resultado de su sabiduría, que después de tantos siglos de meditaciones, de lisonjas y de glorias, procediendo siempre animoso hacia la conquista de la verdad, en el término del camino, cuando esperaba recoger el inmenso fruto de sus trabajos, concluye con la confesión de su propia impotencia y nulidad: ¡y de esta ensoberbece, como del máximo y del último de sus descubrimientos!

**Artículo XV**

**Error fundamental del criticismo**

**331**. El error fundamental del criticismo consiste en haber hecho subjetivos los objetos del pensamiento.

Sus objetos resultan de sensaciones (materia) y de formas intelectivas. Las sensaciones son modificaciones de nuestro propio sentimiento y, según Kant, no bastan para constituir un argumento para creer en la existencia de una causa externa que las haya producido, porque para poder sacar tal conclusión, habría que admitir como eficaz el principio de causa.

Pero el principio de causa, con todas las otras formas, que no vienen de las sensaciones, emana de nuestro espíritu; y de él emanan, dice Kant, precisamente porque no vienen de las sensaciones. Por tanto, Kant no encuentra nada intermedio entre el venir una cognición o algún elemento suyo, de las sensaciones, y el venir de nuestro espíritu; pero un tal argumento por exclusión, es manifiestamente arbitrario y falso, porque imperfecta es la enumeración de los casos posibles. Tal es el error fundamental de esta escuela y el pecado original de todas las filosofías alemanas que aparecieron después de la kantiana, tomando de esta el comienzo.

La suposición sobre la que Kant construye, y de la cual no da la menor prueba, la suposición digo, que lo que está en el entendimiento nuestro, que no viene de las sensaciones, deba necesariamente venir del sujeto inteligente, procedía de no haber puesto atención que el ser tiene dos modos: uno *subjetivo* y el otro *objetivo* y que en el uno y en el otro modo, el ser es idéntico.

El ser en el modo objetivo es el ser que se hace conocer y se hace conocer también como subjetivo. Siendo el ser idéntico, la cognición es eficaz y verdadera.

La cosa externa tiene una existencia subjetiva (a la cual se reduce también la extrasubjetiva): para conocerla, tenemos que unirle la existencia objetiva, que es su inteligibilidad. Esta existencia objetiva es la parte que no viene del sentido: la subjetiva viene del sentido, pero no es conocida sin aquella, porque nada puede ser conocido, si no tiene la inteligibilidad. Pero, por ella, la cosa no se cambia, porque el ser es idéntico en los dos modos, solo se ilumina, se conoce.

**332**. Es verdad que nosotros percibimos la cosa externa, casi con un instrumento adecuado a eso, con la idea de existencia, pues cuando formamos este juicio: «el tal real existe», entonces nosotros aplicamos el predicado universal de *existencia* al sujeto particular, es decir, a la acción sensible experimentada por nosotros; sin embargo, de eso no se sigue que con esta operación nosotros pongamos en la cosa percibida la *existencia universal*: nosotros no hacemos sino encontrar en ella su *existencia particular*: y poner esta, no creada por nosotros en absoluto, sino que reconocida, en la existencia universal, es decir, poner la cosa en la clase universal de los entes existentes, lo cual equivale a conocerlos.

Si la existencia, que nosotros percibimos en un dato real afirmándolo, fuera aquella misma ni más ni menos, que nosotros tenemos en nuestro intelecto, en tal caso, cuando nosotros percibimos un real, tendríamos que poner en él una existencia universal, pues la existencia en nuestro entendimiento es universal; pero el asunto no es así; más bien, nosotros reconocemos, no ponemos, en el real una existencia particular y a él sólo determinada, porque con la existencia objetiva, conocemos su existencia subjetiva propia.

Por tanto, el no haber distinguido entre el concepto anterior de la mente, que es siempre universal, y la cosa concebida mediante este concepto, que es siempre particular, lleva al autor de la filosofía crítica a otro error: a considerar como una misma cosa el concepto intelectual y la cosa que a él corresponde, y por tanto, formó del universo entero una producción del humano entendimiento y de la humana sensibilidad, poniendo éste la *forma* y ésta la *materia*, como dos ingredientes necesarios para componer los entes todos del mundo; mientras que habría reconocido que la parte que pone el intelecto en la cognición se limita a *hacer conocer* lo que está en la cosa, sin poner más, si hubiera considerado que la forma objetiva que está en la mente, se restringe a ser la medida de los reales sensibles y subjetivos.

**333**. Esta observación, hecha respecto de la idea de existencia, tiene que hacerse de la misma manera respecto de cualquier otra idea, y sobre todo de las doce categorías kantianas, a las cuales Kant creyó que todos los universales se reduzcan.

Y para que se pueda ver mejor la verdad de lo que observamos, apliquemos el razonamiento expuesto a una de las cuatro ideas o categorías principales, es decir, a la de *cantidad*.

La idea de cantidad que yo tengo en mi mente no es una cantidad de la misma medida de aquello que yo percibo con la ayuda de los sentidos en un ente material, por ejemplo, en una casa: sino que estos son dos modos de cantidad enteramente diversos.

Esta distinción es evidente, pues, aunque estas dos cantidades, es decir, la que yo tengo en mi mente y la que percibo en la casa, se llaman con la misma palabra de cantidad, sin embargo, tienen características diferentes. La cantidad que yo tengo en mi mente tiene carácter de universalidad, sin medida alguna; en la casa, al contrario, yo no percibo ya la cantidad universal, o la cantidad posible y aplicable a otros entes, sino una cantidad determinada propia e individual de la casa misma, que no se puede separar de ella, y contraria por lo tanto a la idea, como es contrario lo particular a lo universal, lo ideal a lo real, tanto que lo uno excluye lo otro. Por tanto, aquella cantidad que es concebida en mi mente, no es precisamente aquella que yo percibo con el sentido en la casa, aunque ésta yo la conozca con aquella, por tanto yerra la filosofía crítica, suponiendo que, en la percepción de los entes externos, nosotros colocamos en ellos aquella idea de cantidad que está en nosotros, con un discurso parecido al que hace Condillac, donde observa que nosotros referimos y aplicamos a los cuerpos aquella sensación de color que no está sino en nosotros. Sea como fuere del razonamiento de Condillac, aquello forjado por Kant de la misma manera, pero aplicado a las ideas en vez que a las sensaciones, se ve enseguida ser falso, desde el momento en que se llega a distinguir el *concepto* *universal* del *atributo* *particular*, es decir, hecho particular por las determinaciones sensibles del ente percibido.

El mismo discurso se debe hacer relativamente a la idea de *cualidad* y a la de *relación* (de la modalidad hablaremos después); como también a las ideas subordinadas a estas; es más, a cualquier idea que se quiera, de la cual nosotros nos servimos para juzgar una cosa real, atribuyéndole la calidad expresada con ella. Convendrá siempre distinguir entre la *idea* y la *cualidad particular* y real en la cosa reconocida: la idea es la regla, detrás de la cual nosotros formamos nuestro juicio; la *cualidad particular* en la cosa externa reconocida es el resultado de nuestro juicio, es aquello que, mediante dicho juicio, nosotros hemos llegado a conocer: por tanto, no es verdad que el intelecto nuestro pone en la cosa su idea como tal: sino que se sirve de su idea, para *conocer* lo que está en lo sentido, una vez que sea entendido: él pone lo sentido en su idea, y así hace lo real externo, verdadero y completo *objeto* del conocimiento[[353]](#footnote-344).

**334**. La verdad de esta distinción aparece aún más manifiesta si se considera qué cosa nosotros hacemos cuando pronunciamos un juicio sobre las cosas, por ejemplo, cuando decimos: «esta casa es grande».

Analicemos esta proposición: en ella no hay nada que exprese una creación nuestra de la casa: nada que exprese que la grandeza la pongamos nosotros en la casa. El sentido de estas palabras no presenta sino una operación de nuestro espíritu con la cual éste reconoce la grandeza de aquella casa.

Examinemos mejor tal operación: ella supone la *idea* de grandeza, que nos sirve para reconocer la *grandeza* *real* en la casa: la idea de grandeza, por lo tanto, no es la grandeza de la casa, porque la una es ideal y la otra real: la primera es casi un instrumento, mediante el cual conocemos la segunda: las grandezas particulares y reales son infinitas; la grandeza ideal, que es universal, es una e inmutable.

Esto es lo que atestigua el sentido común. Todo el género humano, todas las escuelas, todos los pueblos, distinguieron entre la *idea* de una cualidad y la *cualidad subsistente* en la cosa; reconocieron que la primera puede estar presente a nuestra mente, aun cuando no existe la segunda. Ahora, si Kant, cuando admitió la cognición *a priori*, es decir, necesaria y universal, partió del sentido común y dijo a Locke: «La existencia de una tal cognición es innegable, pues todos los hombres la admiten»; yo le ruego que aquí reconozca que es asimismo un testimonio del sentido común esta distinción de la que hablo entre la idea de una cualidad y la cualidad particular, participada por la cosa[[354]](#footnote-345). Si él emprendió una teoría para explicar un hecho atestiguado por el sentido común, le es igualmente necesario hacer entrar en la teoría también los demás hechos que se refieren al mismo tema, igualmente atestiguados y afirmados por el sentido común de los hombres. En fin, si no existiera una diferencia muy verdadera entre mi idea y la parte correspondiente a ella de la casa, ¿podría yo distinguir la una de la otra? ¿Por qué, entonces, todos la distinguieron? ¿Cuál es el fundamento de una tal distinción? He aquí el problema gnoseológico.

**Artículo XVI**

**Otro error del criticismo**

**335**. Otro error de la filosofía crítica es éste. Kant supone gratuitamente que nosotros, cuantas veces percibimos una cosa externa con el entendimiento, estamos obligados a percibir *intelectualmente* también su *cantidad*, su *cualidad* y su *relación*. En esto, él muestra no haber profundizado suficientemente sobre la naturaleza de aquel acto intelectual con el cual percibimos las cosas.

En efecto, para que yo pueda con mi entendimiento percibir una realidad, sí es necesario que yo la juzgue existente; pero sobre todo el resto, no es necesario que yo pronuncie juicio: no es necesario que yo atribuya a la misma expresamente una cantidad, cualidad y relación. Sobre todas estas cosas, yo puedo suspender mi juicio y, sin embargo, percibir intelectualmente la cosa: con tal**[[355]](#endnote-10)** de que yo diga a mí mismo «existe».

Este juicio, que yo hago en el primer acto de la percepción intelectual, podría expresar así: «existe alguna cosa que modifica mis sentidos», donde implícitamente está contenido que tal cosa tiene que ser provista ciertamente de todas las condiciones de la existencia.

Pero no es necesario que, con mi entendimiento, yo me detenga a concebir en ella estas *condiciones*: el conjunto de las sensaciones ofrece a mí espíritu el medio de determinar suficientemente su objeto, para que yo pueda completar en él el juicio «existe», sin que me sea necesario buscar con el entendimiento también el modo o las determinaciones particulares de esta existencia. Al contrario, yo puedo incluso prescindir de las sensaciones particulares, o de las sensaciones de cualquier tipo, como cuando pienso un objeto sensible en general, o un ente sin más.

El error kantiano, por tanto, aquí consiste en haber él supuesto que las cuatro categorías, es decir la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, sean condiciones de la *percepción* intelectual o, como él dice, de la experiencia, mientras que no son sino condiciones de la existencia de las cosas externas.

Ciertamente, ninguna cosa corpórea puede existir sin una cantidad, unas cualidades y unas relaciones: pero todas estas cosas, que en ella ciertamente están, no es necesario que sean por mí percibidas intelectualmente junto con ella, para que yo pueda decir que he percibido o concebido la cosa. Al contrario, en cada cosa siempre permanecen ocultas muchas propiedades que se descubren después, con el paso del tiempo y con largo examen y, sin embargo, la cosa se pudo muy bien haber percibido sin haber pensado en aquellas propiedades o cualidades.

En suma, examinando qué cosa exige el acto que hace nuestro entendimiento cuando percibe una cosa corpórea, se encuentra que no exige sino: 1o que un agente haya afectado a nuestros sentidos; 2o que el entendimiento pronuncie el juicio sobre su existencia.

El juicio que pronuncia el entendimiento sobre la existencia del agente y que se refiere a él como productor de las sensaciones, es el acto de la percepción intelectiva.

Pero el entendimiento no tiene necesidad de pronunciar otros tantos juicios sobre la cantidad, cualidad y relaciones de la cosa para percibirla, menos todavía, para solamente concebirla: por tanto, el entendimiento puede concebir y percibir la cosa, aun sin necesidad de que él conciba y perciba su *cantidad*, sus *cualidades* y sus *relaciones*. Por tanto, estas sí son condiciones de la existencia de las cosas fuera de la mente, en su existencia particular y real; pero no, como pretende Kant, condiciones de la percepción intelectual; y aún sin el uso de las ideas de cantidad, cualidad y relación, el entendimiento puede percibir las cosas, aunque no pueda percibirlas sin el uso de la idea de existencia.

Cuando, después, el entendimiento ha percibido una cosa ofrecida por los sentidos, él puede también examinarla y encontrar, poco a poco, su cantidad, sus cualidades y sus relaciones. Y es así que se perfecciona nuestra cognición. Ella existe mediante el juicio sobre la subsistencia: se perfecciona mediante otros juicios más particulares, pronunciados sobre aquello que ya ha llegado a ser objeto de nuestro espíritu.

**336**. Kant tenía que caer necesariamente en el error que estamos haciendo observar: es una consecuencia del error fundamental expuesto en el artículo precedente.

No habiendo él observado que existen en la cosa real cualidades reales y particulares que responden a aquellas cuatro ideas de cantidad, cualidad, relación y modalidad, imaginó una cantidad, cualidad, relación y modalidad, que salen de la mente, que entran a formar parte de la *cosa* (no distinguiéndola ya del *objeto* de la mente) por una ilusión nuestra, atribuyendo nosotros a ella lo que es nuestro.

Eliminada esta distinción, él ya no podía distinguir las *condiciones de la existencia de las cosas* exteriores, de las *condiciones de la percepción y de las ideas* de ellas.

Por tanto, con la percepción, según Kant, las cosas en gran parte no sólo se conocen, se crean: y, por tanto, las mismas tenían que ser las condiciones de éstas para existir y para ser percibidas. Por el contrario, la verdad es que nosotros no ponemos nada nuestro en las cosas: sino que, con el acto del percibirlas, les agregamos aquello que las hace *objetos* de nuestro espíritu. Una, por tanto, es la cosa como es en sí, otra, la cosa tal como llega a ser *objeto* de nuestro espíritu.

Finalmente, eliminado el equívoco de las palabras, resulta que hay una cantidad y cualidades particulares en las cosas: y una *cantidad* y *cualidades* *universales* en la mente. Las primeras son algo *real* y tienen que estar en las cosas, de otra manera ellas no podrían existir, son condiciones de su existencia; las segundas, son algo *ideal*, se encuentran en la mente, y son la cognoscibilidad de las cualidades reales, las reglas para juzgar sobre las cosas después de haberlas percibido, pero no las condiciones necesarias para percibirlas: las unas y las otras son, sin embargo, idénticas en cuanto al ser, diferentes en cuanto al *modo de ser*.

**Artículo** **XVII**

**Objeción resuelta**

**337**. Lo que he dicho sobre la manera en que se realiza la percepción intelectual, puede causar en alguien una duda, que aquí debo solucionar. Y esto me llevará a aclarar mejor la naturaleza de la percepción intelectual, de cuya clara cognición depende finalmente todo el problema, que aquí tratamos, del origen de las ideas.

La duda, de la que hablo, no es del todo nueva; la hemos mencionado, exponiendo las opiniones de Aristóteles sobre la presente cuestión.

Yo he dicho que la percepción intelectual de las cosas externas y materiales consiste en un juicio, mediante el cual nuestro espíritu dice a sí mismo: «Existe un ente que responde a mis sensaciones». Ahora, alguien podría responder: «este juicio, o es pronunciado por el entendimiento, o no». Si no lo es, el entendimiento nada todavía percibe: pues la percepción intelectual no es sino este juicio. Si es pronunciado por él, es necesario que el entendimiento perciba las sensaciones, sobre las cuales, o al menos con ocasión de las cuales, él pronuncia su interior juicio sobre la existencia de algo que les corresponde. Ahora, si el entendimiento percibe las sensaciones, entonces no hay necesidad del juicio para la percepción intelectual, ya que el entendimiento percibe primero las sensaciones, y después las juzga.

**338**. Esta objeción no tiene origen sino a partir de alguna confusión de ideas sobre las facultades del espíritu, y de la falta de distinción en los nombres que a las mismas aplican comúnmente los filósofos. Ella se aclara sólo con la clara descripción de la percepción intelectual que estoy a punto de hacer y con la enumeración de nuestras facultades, que concurren a producirla. Recuérdese nuevamente la definición dada de la percepción intelectual para las cosas corpóreas: «es un juicio, mediante el cual nuestro espíritu afirma como subsistente algo percibido por los sentidos». Analizando este acto del espíritu, nosotros encontramos que, para que él se realice:

1o Es necesario que el cuerpo, que se trata de percibir, opere sobre nuestros sentidos y, por tanto, nos ocasione sensaciones; pues este cuerpo sensible es aquel que tiene que ser juzgado existente;

2o Para juzgarlo existente, nosotros tenemos que tener la idea de *existencia*, que es aquel universal que a dicho cuerpo se aplica, diciendo: «existe»; universal, que no viene de los sentidos;

3o Por fin, se necesita un acto en el cual nosotros consideramos la acción de los cuerpos sobre nosotros del lado del principio operante; y este principio lo consideramos como existente en sí, distinto de nosotros; lo cual es un clasificarlo en la clase de las cosas existentes y un cerrar el juicio: «Existe aquello que afecta mis sentidos».

Ahora, de este análisis de la percepción, se ve que a la misma concurren y cooperan tres facultades diferentes, es decir:

1o La facultad de sentir lo sensible;

2o La facultad que posee la idea de *existencia*, o sea que intuye el ser, el cual suministra el predicado del juicio;

3o Finalmente, la facultad que une el *predicado* con el *sujeto*, y así pone en el juicio la cópula, es decir, forma el mismo juicio.

Y de cualquier modo que se quiera llamar estas facultades, sin embargo, es siempre necesario mantenerlas distintas y jamás confundirlas una con otra.

Si nosotros quisiésemos llamar la primera con el nombre de *sensibilidad* *corpórea*, la segunda con el nombre de *intelecto*, y la tercera con el nombre de *razón* o *facultad de juzgar*, y no confundiremos jamás entre ellas tales denominaciones, en este caso las observaciones siguientes valdrán a resolver plenamente, así me parece, la objeción propuesta.

La *sensibilidad* percibe la acción del cuerpo, sensible y pasivamente (sensaciones), el *intelecto* posee en sí la idea de existencia (de dondequiera que la tenga, la debe tener, como vimos, antes que se siga el juicio del que hablamos). Ahora, es seguro que hasta que la primera *potencia* tenga por separado el conjunto de las sensaciones, o la pasión recibida, y la otra potencia sólo tenga la idea de *existencia*, no se sigue todavía ningún juicio; sí se tienen dos elementos del juicio, es decir, el sujeto y el predicado; pero, hasta que el uno quede separado del otro, el juicio no está formado: su síntesis o unión es la que constituye el juicio. Ahora bien, he aquí cómo esto ocurre.

La *sensibilidad* y el *intelecto* son facultades de un mismo sujeto perfectamente simple (el alma racional). Este sujeto une, en la simplicidad de su íntimo sentimiento, esos dos elementos distintos, que aquellas dos distintas facultades suyas le suministran. Es decir, aquel *Yo*, que de un lado soy modificado por la *sensibilidad*, y siento por ella lo sensible que actúa sobre mí, soy aquél mismo que, por otro lado, poseo la *idea* *de* *existencia* en mi intelecto. Pero esto todavía no sería suficiente, pues estas dos cosas, es decir el agente externo y la idea de existencia, podrían existir en un sujeto simple la una al lado de la otra, sin unirse, sin que se hiciera conocido al alma su nexo. Por tanto, es necesario además que este sujeto simple, que posee en sí estos elementos de su juicio, es decir, lo sensible (materia) y la idea de existencia (forma del juicio), tenga un poder o eficacia, por la cual pueda dirigir su atención sobre aquello que padece y aquello que tiene en sí mismo. Por tanto, este sujeto: 1o reflexiona que tiene contemporáneamente aquello que siente con la sensibilidad y aquello que brilla en el intelecto, es decir, la idea de existencia; 2o compara lo sensible a la existencia; 3o reconoce en él una existencia, que no es sino una *realización* particular de aquella existencia ideal, que él antes concebía solamente como posible. Estas tres operaciones, que nosotros distinguimos para mayor claridad, pero que son hechas rápidamente, e incluso instantáneamente, en el fondo del íntimo[[356]](#endnote-11) sentimiento de un ente sentiente y al mismo tiempo inteligente, son aquellas que constituyen la tercera de las facultades enunciadas, es decir, la facultad de juzgar, que es una función de la razón.

Por tanto, llegando ahora a contestar la objeción que nos fue propuesta, digo que, según la denominación dada a estas tres facultades, no es el intelecto el que juzga y, por tanto, él no es la facultad que percibe, sino que es la facultad que suministra a la *razón* el medio de percibir, que es como decir la regla para juzgar, medio y regla que consisten en la idea que sirve de predicado en la formación del juicio. Pero, aunque no sea el *intelecto* el que propiamente percibe, sin embargo, se llama *percepción intelectual* aquello que describimos, porque el intelecto proporciona a la misma la parte principal y formal.

**339**. Y de lo que hemos razonado hasta aquí, no será difícil deducir una definición más explícita de la *percepción intelectual*, que es la siguiente: «La *percepción intelectual* es aquella que hace nuestro espíritu de una cosa sentida, cuando la ve[[357]](#footnote-346) contenida en la noción universal de existencia».

**Artículo XVIII**

**Mérito filosófico de Kant:**

**él vio que el pensar no era sino un juzgar**

**340**. El mérito principal de Kant me parece el de haberse dado cuenta, mejor que todo otro filósofo moderno, de la esencial diferencia entre las dos operaciones de nuestro espíritu, el *sentir* y el *entender*[[358]](#footnote-347)*.*

Por la distinción de estas dos operaciones, él se puso en condición de analizar la segunda, es decir, el *entender*; la cual no se podía nunca someter a un análisis acucioso, si no se hubiera antes aislado o separado de toda otra que fuera afín y adherente a ella.

El análisis acucioso del *entender* proporcionó a Kant la cognición de una verdad muy relevante, cual es aquella que todas las operaciones de nuestra mente se reducen finalmente a juicios: «Nosotros podemos, él dice, reducir a juicios todas las operaciones del entendimiento, de manera que nos es lícito representárnoslo en general como una facultad de juzgar»[[359]](#footnote-348). Pero esto vale sólo de las operaciones transeúntes, que la mente hace después de haberse constituido, no de la intuición primitiva.

**Artículo XIX**

**Kant vio muy bien la dificultad**

**de encontrar el origen de los conocimientos** **humanos**

**341**. Habiendo Kant llegado a conocer que cualquier función de nuestro entendimiento se reducía finalmente a un juicio, él pudo ver de una manera más general y más profunda que todos los otros modernos filósofos que lo han precedido, dónde estaba la dificultad en el explicar el origen de los conocimientos humanos.

Se dio cuenta rápidamente que el entendimiento nuestro no podía *juzgar* sino poseyendo unas nociones, o unos conceptos, como él los llama, porque el juicio no es sino poner lo particular bajo un concepto universal. Ahora, él se dijo a sí mismo: «yo entiendo muy bien cómo nosotros podemos tener mediante los sentidos la representación[[360]](#footnote-349) de un particular; pero no veo ninguna manera en que nosotros podamos tener los *conceptos*, es decir, las nociones universales que nos deben servir de atributo y de predicado para el ente que se nos representa. Por tanto, la dificultad no puede consistir sino en explicar estos *conceptos* *anticipados*, es decir supuestos por necesidad como precedentes a las sensaciones».

De esto concluyó que, antes que todo, convenía analizar la *función del juicio* e indicar todos los conceptos que él necesitaba; lo que él se propuso hacer en la parte que tituló: *Analítica transcendental*.

«Pensar, he aquí sus palabras, es saber por medio de *conceptos*: y estos conceptos, en su calidad de atributos de juicios posibles, se refieren a una representación de algún objeto indeterminado. Por ejemplo, el *concepto* de cuerpo indica algo (supongamos metal) que puede ser conocido mediante dicho *concepto*. Por tanto, no es *concepto*, sino porque en él se incluyen otras representaciones, o sea, porque puede referirse a otros objetos. Por consiguiente, el *concepto* es el atributo en un juicio posible; por ejemplo, el concepto *cuerpo* es el atributo en este juicio: ‘el metal es un cuerpo’. Por tanto, nosotros podremos encontrar todas las funciones del intelecto con el indicar simplemente las funciones de la unidad en los juicios»[[361]](#footnote-350).

**Artículo XX**

**Distinción entre juicios analíticos y sintéticos**

**342**. Kant, por tanto, había entendido mejor que todos los demás, entre los modernos, que la manera general de todas las operaciones intelectivas y, por tanto, también de la percepción intelectual, es el juicio.

Esta verdad luminosa habría podido conducirlo directamente a la plena cognición de la percepción intelectiva, si él la hubiera seguido con diligencia y sin exagerado amor de regularidad y de sistema. Veamos, en cambio, adónde lo llevaron sus pensamientos. Entendido el principio: «pensar es juzgar», él emprendió su viaje filosófico de este punto cierto: y empezó a investigar la naturaleza del juicio.

Tal investigación le dio como resultado que todas las especies posibles de los juicios son dos: ya que de dos modos opera la mente nuestra: o bien ella divide una idea en más partes, lo cual se dice *análisis*; o bien, junta más partes en una idea, lo cual se llama *síntesis*[[362]](#footnote-351): por tanto, algunos juicios son analíticos, otros sintéticos.

Los *juicios analíticos* son aquellos mediante los cuales nosotros atribuimos al sujeto un predicado que es esencialmente inherente al mismo, de modo que se funde en una cosa idéntica con él, como sería: «el triángulo es una figura de tres lados»; en este juicio, no se hace sino explicar la palabra *triángulo*, afirmando lo que este es, ni más ni menos, es decir, una figura provista de tres lados.

Los *juicios* *sintéticos* son aquellos en los cuales el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, sino que es algo más que lo que expresa este concepto: por ejemplo, cuando yo digo: «este hombre es blanco», yo agrego el predicado *blanco* al sujeto *hombre*, que no lo incluye en sí, porque también hay hombres negros y de otros colores.

Kant observó la diferente propiedad y la diferente función de estas dos especies de juicios que hace la mente humana, con estas palabras: «Se podrían llamar juicios *aclaratorios* los primeros (es decir los analíticos), y *amplificantes* los segundos (es decir los sintéticos): ya que en los analíticos no se agrega nada con el predicado a la idea del sujeto, sino que ellos no hacen sino dividirlos y diseccionarlos, diré así, en sus propias ideas parciales, como aquellas que ya en él mismo se piensan, aunque oscuramente. Al contrario, los sintéticos agregan a la idea del sujeto un atributo que no era imaginado en esa idea, y que no habría podido resultar de ahí, ni deducirse, por cualquier análisis que se quisiera hacer de ella».

**Artículo XXI**

**Cómo planteó Kant el problema general de la filosofía**

**343**. Establecida la distinción entre *juicios analíticos* y *sintéticos*, las dos especies de operaciones de nuestro espíritu inteligente, hacía falta explicar cómo estos juicios pudieran empezar a formarse en nuestra mente: pues, aclarada la generación de estos juicios, también era explicada la adquisición de las ideas y de cualquier otra función de la mente.

Por tanto, él empezó con el observar que todo *juicio analítico* suponía precedentemente hecho un *juicio sintético*: pues yo no puedo descomponer sino aquello que antes he compuesto. Cuando yo pronuncio el *juicio analítico* antes mencionado: «el triángulo es una figura de tres lados», yo tengo que saber ya el valor de la palabra *triángulo*, de otro modo no podría definirla, tal como lo hago, con dicho juicio. Ahora, para conocer el valor de la palabra *triángulo*, yo tengo que, 1o tener en la mente el *concepto* de triángulo, 2o saber que a este *concepto* se le puso ese nombre.

Pero, ¿cómo puedo yo tener el concepto de triángulo[[363]](#footnote-352), si antes en mi mente no he unido la idea de figura con la idea de tres lados, es decir, si antes no he dicho a mí mismo: «¿es posible una figura con tres lados?». Ahora, el decir: «es posible una figura con tres lados», no es sino pronunciar un juicio sintético, pues en el *concepto* de figura no está comprendida la determinación, es decir, el predicado de *tres lados*: pues se dan figuras con variado número de lados. No se puede, por tanto, formar un *juicio analítico*, sin suponer el haber hecho antes un *juicio sintético*: no se puede descomponer un concepto, sin suponer que hemos intuido aquel concepto unido con todas sus partes, lo cual es hacer el *juicio sintético*.

Por otro lado, suponiendo que yo ya poseo, mediante estos *juicios sintéticos*, unos *conceptos*, ya no hay dificultad en entender cómo aquellos conceptos se puedan descomponer en sus partes elementales y hacer *juicios analíticos*: pues, para tal fin, no necesito sino fijar mi atención exclusivamente sobre algún elemento de aquellos, de los cuales dicho concepto resulta, y de uno a otro elemento sucesivamente transportarla[[364]](#footnote-353).

Por tanto, si hay alguna dificultad en explicar las operaciones de la mente humana, ella no puede consistir sino en asignar una razón suficiente a los juicios sintéticos.

**344**. Por tanto, Kant se concentra enteramente en el examen de los juicios sintéticos y primero se dedica a registrar cuáles son.

Pretende haber encontrado que los hay de dos maneras; los que se refieren a la experiencia y los que se hacen *a priori*.

Los juicios *empíricos*, o provenientes de la experiencia de los sentidos, son todos sintéticos[[365]](#footnote-354).

En efecto, la experiencia sensible me suministra accidentes, los cuales no se incluyen necesariamente en nuestros conceptos primitivos: por ejemplo, la experiencia me muestra que ciertos hombres son blancos: este predicado *blanco*, yo no lo tenía incluido en mi concepto de *hombre*: sino que a este se lo agrego desde fuera: por eso, yo formo así un juicio *sintético*.

Ahora, en la formación de estos juicios sintéticos, Kant no encuentra ninguna dificultad pues, él dice, tenemos en ellos el apoyo de la experiencia “que es ya por sí misma un acoplamiento sintético de visiones“[[366]](#footnote-355). [BUSCAR CITA]

Pero “tal apoyo (de la experiencia) falta por completo en los juicios sintéticos por anticipación (o sea, *a priori*). En efecto, si yo tengo que partir del concepto del sujeto *A*, y trasladarme a un predicado *B*, que en él no está contenido, y que, sin embargo, está unido con tal juicio, ¿en qué cosa podré apoyarme para este paso, o con cuál medio ocurrirá que la síntesis pueda tener lugar, si aquí me es cerrado el campo de la experiencia, donde poder encontrar dicho predicado?“[[367]](#footnote-356).

Ahora bien, aquí es donde Kant encontró de nuevo el nudo de la cuestión que estamos examinando.

**345.** Para que se le entienda claramente resumiendo todo lo que hemos dicho, he aquí de qué manera Kant argumenta:

1o Juicios *sintéticos* se dicen aquellos mediante los cuales nosotros atribuimos a un sujeto un predicado que no está contenido en el concepto del sujeto mismo;

2o Suponiendo que nosotros tenemos ya en nosotros el concepto del sujeto, nosotros no podemos deducir del mismo concepto el predicado que le queremos agregar, porque en él no está contenido; por tanto, dicho predicado nos debe ser suministrado por otra fuente;

3o Esta fuente puede ser la experiencia sensible: por lo tanto, cuando el predicado es tal que nos puede ser dado por la experiencia sensible, entonces es manifiesta la posibilidad de nuestros juicios sintéticos: estos son los *juicios sintéticos empíricos*;

4o Pero hay algunos *predicados*, en esta especie de juicios, que no nos pueden ser suministrados por los sentidos;

5o Por tanto, la dificultad consiste en mostrar de dónde nos sean dados estos predicados, ya que ellos son tales que, por un lado, no nos los da la experiencia, por otro lado, no están incluidos en el concepto que nosotros tenemos del sujeto al cual atribuimos estos predicados. Sin estos predicados, nosotros no podemos formar los *juicios sintéticos a priori*: por tanto, el problema universal de la filosofía, según Kant, debe ser planteado así: «Cómo se puedan presumir o preconcebir los juicios sintéticos»; o sea: «Cómo se puedan formar los juicios sintéticos *a* *priori*».

Cada uno ve que, si en la serie de las cinco proposiciones mencionadas hay una que merezca ser verificada con toda diligencia y sólidamente establecida, es la cuarta, es decir, la existencia de predicados *a priori* no contenidos en el concepto del sujeto, o sea, que es decir lo mismo, la existencia de los juicios sintéticos *a priori.*

¿Formamos nosotros verdaderamente juicios sintéticos *a priori*? Y si los formamos, ¿son aquellos indicados por Kant, los que nos formamos? Aquí está una de las cuestiones fundamentales de todo el edificio kantiano: es un hecho que debe ser probado: bien merece que nosotros nos detengamos un poco en esto, ya que es el invisible punto de apoyo, se puede decir, que pide el Criticismo para levantar el universo.

**Artículo XXII**

**¿Es verdad que el hombre hace juicios sintéticos *a priori*?**

**346**. Kant, que ha pretendido que el hombre hace ciertos *juicios sintéticos a priori*, trajo como prueba de su afirmación algunos ejemplos: ni de otra manera podría haber probado una proposición de hecho.

Por tanto, yo examinaré todos los ejemplos de juicios sintéticos *a priori* producidos por Kant y, si logro demostrar que ellos no son tales, resultará que los juicios sintéticos *a priori* no existen, o que son mal clasificados y mal conocidos por Kant, por tanto, que él ha fabricado su sistema sobre lo falso.

Para entender lo que voy a decir, obsérvese bien cuáles sean los juicios sintéticos *a priori* que yo niego: son juicios, en los cuales se trata de agregar al sujeto que se supone, un predicado que, ni está contenido en su concepto ya formado en la mente, ni nos es suministrado por la experiencia de los sentidos.

1o Los juicios de la matemática pura, según Kant, pertenecen todos a la clase de los *sintéticos a priori*; y trae en primer lugar como ejemplo la proposición 7 + 5 = 12, la cual él pretende que sea uno de estos juicios.

Pero ¿qué razón aduce para esto? Ninguna otra sino la siguiente: el concepto 12, dice, no se puede sacar de la suma de los dos números 7 y 5, sino con la ayuda de algún signo externo, como sería el de los dedos de la mano; la cual necesidad de signos externos para ejecutar las sumas de los números, se ve incluso mejor (agrega) tomando sumas más grandes.

Ahora, esta razón nada demuestra para su objetivo: el que nosotros tengamos necesidad de algún signo externo para sacar, mediante la suma de 7 + 5 el número 12, no prueba que el concepto de 12 no esté incluido en el concepto de la suma de aquellos dos números, por el contrario, prueba que está con seguridad allí incluido, pues, de otro modo, nosotros no lo podríamos deducir ni siquiera con la ayuda de signos, los cuales no agregan nada al concepto, sino que simplemente nos ayudan a reconocer la misma cosa bajo dos *formas* o expresiones diferentes. Pues, nótese bien, una cosa es la *forma* de un concepto, otra cosa es el *concepto*. En una palabra, o los sentidos nos son necesarios para concebir por separado el número 7 y el número 5, o bien no hay una *absoluta* necesidad de los mismos, tampoco para sumarlos y sacar el 12. Por tanto, el concepto de doce unidades y el concepto de siete más cinco unidades, no son sino la misma cosa, concebida con actos diferentes de la mente, lo cual da al concepto *formas cogitativas* diferentes, en cada una de las cuales, sin embargo, existe la misma cosa, ni más ni menos que en la otra[[368]](#footnote-357).

**347**. 2o La geometría pura, para Kant, está llena de juicios sintéticos a priori, y el ejemplo que aduce es la proposición: «La línea recta es la más breve entre dos puntos dados». Él pretende que en la idea de línea recta no esté incluida la calidad de ser la más corta y que la sola visión no nos puede suministrar esta proposición. Pero esto no se le puede conceder de ningún modo: ya sea que necesitemos la visión, o que no la necesitemos, para deducir la brevedad de la línea recta, sin embargo, parece evidente que esta cualidad es necesariamente incluida en la condición del ser recta: ni se requiere de otra cosa, sino del concepto puro de la rectitud y de la curvatura, para encontrar en el primero de estos dos conceptos, descomponiéndolo, la cualidad de la mayor brevedad posible relativamente a todas las curvas que terminan en los mismos puntos[[369]](#footnote-358).

**348**. 3o Kant pretende que también en la física haya juicios sintéticos *a priori* y da un ejemplo de ello en esta proposición: «En todas las mutaciones del mundo corpóreo, permanece siempre inmutable la cantidad de la materia». Pero esta proposición no es necesaria, sino en la hipótesis que por *mutaciones del mundo corpóreo* se entiendan mutaciones de formas y de compuestos, como es de hecho. Ahora, agregando semejante concepto a la expresión «mutación del mundo corpóreo», es evidente que dicho juicio es analítico: porque la inmutabilidad de la cantidad de la materia es un concepto comprendido en la idea de aquella especie de mutaciones de las cuales se habla en dicha proposición.

**349.** 4o Finalmente, pretende que también la metafísica (si acaso existe), no pueda ser sino compuesta de juicios sintéticos *a priori*; y el ejemplo que más utiliza es la famosa proposición: «Todo lo que acontece debe tener una causa», que sostiene ser uno de aquellos sus juicios sintéticos *a priori*. Ahora la cosa, a mi entender, no es así: pero como esta proposición merece toda la atención, yo me dedicaré a examinarla en particular en el siguiente artículo.

**Artículo XXIII**

**La proposición «lo que acontece debe tener su causa», ¿es un juicio sintético a priori en el sentido de Kant?**

**350.** Kant pretende que «la idea de una causa esté absolutamente fuera del concepto de lo que acontece y denote una cosa absolutamente diferente de ello y que, por tanto, no esté mínimamente contenida en el concepto de aquello que acontece»[[370]](#footnote-359). Por tanto, en semejante juicio, según Kant, al sujeto (lo que acontece) se le agrega un predicado (el tener una causa), que ni puede ser dado por la experiencia, porque la experiencia no muestra causas, sino sólo hechos sucesivos, ni se encuentra ser contenido en el concepto del sujeto: y por tanto aquí tenemos, él concluye, un juicio sintético *a priori*.

Yo quisiera llamar a Kant a un análisis más paciente del juicio «lo que acontece debe tener su causa».

Y sostengo que en el concepto «lo que acontece» se incluye el concepto de «causa»: pues el concepto de *efecto* y el de *causa* me parecen de tal manera relativos, que el uno debe estar incluido necesariamente en el otro, ni se puede poseer el uno sin poseer además implícitamente el otro.

Y en verdad *efecto* quiere decir «lo que es producido por una causa»; *causa* quiere decir «lo que produce un efecto». Por tanto, en la definición de uno de estos dos conceptos entra necesariamente el otro; y sin este, no se puede definir ni entender aquel.

Ahora, yo digo, vosotros suponéis que yo tenga ya el concepto del sujeto, es decir del *efecto*: pero con esta suposición, venís también a suponer que yo tenga implícitamente el concepto del *predicado*: pues, para la existencia del uno, el otro es requerido por absoluta necesidad.

Por tanto, el juicio que hace el sentido común de los hombres diciendo: «Todo efecto debe tener su causa», no es en absoluto sintético: porque es un juicio que tiene el predicado (causa) incluido ya en el sujeto (efecto).

Bien preveo la objeción que aquí se me hará. Se dirá que aquel juicio se hace por los hombres independientemente de la idea de *efecto*, sino que sólo con la idea de *aquello que acontece*; y que el juicio propuesto como sintético *a priori* no era: «todo efecto debe tener su causa», sino: «todo lo que acontece debe tener su causa».

Siento la fuerza de la objeción y respondo: cuando el hombre percibe que acontece algo nuevo, por ejemplo, cuando en otoño él ve un árbol curvo bajo el peso de las frutas, de las cuales se lo había visto privado durante el invierno precedente; entonces, o bien él percibe la nueva producción en su ser sin más, y en tal caso, en la simple idea de la cosa existente, pensada sin todas sus relaciones exteriores, ciertamente no hay ninguna idea ni de efecto ni de causa; o bien, considera su *empezar* a existir, y entonces sí llega (de cualquier manera que lo haga) a considerarla como un efecto de alguna causa: y es solamente en este segundo tiempo que él dice: «aquellas frutas deben tener una causa»: pero esto lo dice porque las concibió justamente como un efecto. En este segundo caso, él utilizó el principio general «todo efecto debe tener su causa». Por tanto, no se puede aplicar este principio antes que se haya concebido la nueva producción como un efecto, es decir, hasta que no se la haya pensado con un concepto tal, que incluye en sí el concepto de la causa. Por tanto, el concepto de *efecto* (sujeto) no precede, es decir, nunca es independiente del concepto de *causa* (predicado): sino que, en el mismo momento en que nosotros tenemos aquél, ya tenemos implícito también este en aquél.

Por tanto, la dificultad no puede consistir, como quiere Kant, en el explicar cómo pasamos a la idea del predicado, porque no está contenida en la idea del sujeto: sino que consiste en formarnos la idea del sujeto mismo (efecto) en el cual está contenida la idea del predicado[[371]](#footnote-360).

En otras palabras, la proposición universal y necesaria, y por tanto el juicio *a priori*, no es sino el siguiente: ‘’todo efecto debe tener su causa’’. Éste no es un juicio sintético *a priori* en el sentido de Kant, porque el concepto del predicado (causa) está contenido en el concepto del sujeto (efecto).

**351**. Ahora, apliquemos esta proposición *a priori*, «todo efecto debe tener su causa».

¿Cómo se hace esta aplicación?

De esta forma: (1o) nosotros percibimos un acontecimiento; (2o) lo reconocemos como un *efecto*; (3o) concluimos que debe tener una *causa*, porque esta idea es llamada y requerida por la de *efecto*.

En esta progresión, ¿dónde está la dificultad a explicar? No en el primer paso, pues nosotros percibimos un acontecimiento sensible con la ayuda de los sentidos. No en el tercero, es decir, en el encontrar el *predicado* de nuestro juicio, como pretende Kant; pues, habiendo concebido el acontecimiento como un *efecto*, ya inclusivamente nosotros hemos puesto una *causa*; por tanto, toda la dificultad consiste en explicar de qué manera nosotros podemos dar el segundo paso: de qué manera pensamos un acontecimiento bajo el concepto de *efecto*, es decir, encontramos el sujeto del juicio «todo efecto debe tener su causa», aplicado a un particular acontecimiento.

Pero, independientemente de su explicación, se puede reconocer como un hecho el siguiente: «Cualquier acontecimiento, los hombres lo conciben como un efecto». Yo, por ahora, no busco la explicación de esto; pero el hecho es indudable.

Ahora, mediante este hecho, estamos en condición de ver qué lugar ocupa, en las proposiciones filosóficas, la de Kant: «todo lo que ocurre debe tener su causa». Esta proposición, así enunciada, no dice un *juicio a priori,* sino que dice la *aplicación* de un juicio *a priori*: y la aplicación que se hace generalmente del juicio *a priori* es solamente un hecho y no ya un principio.

He aquí, por tanto, el orden en que están estas diferentes proposiciones en torno a la causalidad.

*Principio a priori*: ‘todo efecto debe tener su causa’.

*Hecho general*: ‘todo acontecimiento, los hombres lo consideran como un efecto’.

*Aplicación general del principio a priori*: ‘todo lo que acontece debe tener su causa’.

Por tanto, lo que aquí se debe explicar, para decirlo nuevamente, es el hecho general, «cómo sucede que el hombre conciba todo acontecimiento nuevo no sólo en sí, sino también en su concepto de efecto», pues, cuando se dé la razón del considerar que el hombre hace de toda cosa nueva que ocurra bajo esta relación, también queda suficientemente explicado por qué él atribuye a aquel acontecimiento una causa.

**352.** Analicemos entonces en breve este juicio universal: «todo acontecimiento es un efecto». Cuando se da un nuevo acontecimiento, entonces empieza a ser algo, que antes no era. Por tanto, yo concibo dos tiempos sucesivos: en el primero, la cosa no era, en el segundo, es[[372]](#footnote-361).

Partiendo de esta observación, así razono:

Es imposible concebir la operación, si antes no se concibe la *existencia* (el operante existente).

La *existencia* misma es una *operación* (un acto); por tanto, cuando empieza la *existencia* de una cosa, considerando yo esta existencia como una *operación*, es necesario que yo afirme una *existencia* precedente a la cosa, que es aquello justamente que se llama *causa*.

Por tanto, se ve que un acontecimiento se concibe como un *efecto*, cuando se considera en cuanto *empieza a existir*: o sea, en cuanto se piensa su *nueva existencia* como una *mutación* o, de nuevo, como una *operación*: la cual no se puede pensar sola, sino que se necesita, para que sea pensada, que se la mire como precedida por otra *existencia*, y eso porque en el concepto de operación está incluido el de ente operante.

He aquí, por tanto, la secuencia de nuestras concepciones:

1o Nosotros concebimos el *empezar a existir*. En el concepto de *empezar a existir*, se contiene el concepto de *mutación*;

2o En el concepto de mutación, se contiene el de *nueva operación*;

3o En el concepto de *nueva operación* está el de una *existencia precedente*;

4o En el concepto de una *existencia precedente* está el concepto de la causa.

Por tanto:

1o El concepto de la *causa* está comprendido en el concepto de una *existencia* precedente a la *operación*;

2o El concepto de *operación* está comprendido en el concepto de la *mutación*;

3o El concepto de *mutación* está comprendido en el concepto de *empezar a existir*.

Por lo cual, toda la dificultad reside finalmente en explicar la manera en que nos formamos el concepto del *empezar a existir*, es decir, del paso del no existir al existir; pues, teniendo ya nosotros el concepto de este paso, nosotros tenemos además, contenido en él, el concepto de la mutación; y en el concepto de la mutación, el de la operación; y en el concepto de la operación, el de una existencia precedente; y en el concepto de una existencia, que debe preceder a la primera operación de un sujeto, que es el que justamente existe, el concepto de la *causa.*

¿De qué manera, entonces, podemos nosotros concebir el paso, que una cosa hace, del no existir al existir?

Suponiendo que nosotros podemos concebir la *existencia* de los entes reales que caen bajo nuestros sentidos, el paso de una cosa de la no existencia a la existencia ya no tiene dificultad alguna: nos es suministrado por los sentidos, mediante el juicio: nosotros vemos, tocamos, sentimos, en una palabra, aquello que antes no veíamos, no tocábamos, no sentíamos y no podíamos sentir.

La comparación de estos dos tiempos, que nosotros hacemos, es justamente la concepción de dicho paso de un ente o de una entidad, del no existir al existir. Pero esto supone, como decíamos, que nosotros tenemos la facultad de concebir la *existencia* de aquella entidad (o sea, de aquel acontecimiento); pues, si nosotros no tuviéramos sino las solas sensaciones, sin el poder de pensar algo existente fuera, es decir, distinto de nosotros, no podríamos nunca concebir intelectualmente dicho paso.

De todo este análisis se concluye que la única dificultad que subsiste en la explicación de la idea de causa, se expresa en la pregunta: «¿Cómo se perciben los entes en cuanto son provistos de una existencia? ¿de dónde viene la idea del ser?». Este es verdaderamente el problema de la gnoseología.

**Artículo** **XXIV**

**Defectos en la manera en que Kant**

**planteó el problema gnoseológico**

**353**. Kant proponía el problema del conocimiento de esta forma: «¿cómo son posibles los *juicios sintéticos* *a priori*?», es decir, aquellos juicios en los cuales el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, ni es suministrado por la experiencia: así que dicho problema se podría también expresar así: «¿Cómo es posible que nosotros a veces atribuimos a un sujeto dado un predicado, que no recibimos de la experiencia y que no está contenido en su concepto?»[[373]](#endnote-12). Presentando el problema de esta forma, pareciera que, si nosotros pudiéramos encontrar el *predicado*, o en el *concepto del sujeto* o en la *experiencia*, ya no habría ninguna dificultad que superar.

Pero, en primer lugar, si nosotros pudiéramos encontrar el *predicado* en el *concepto del sujeto*, en este caso se supondría que nosotros ya tuviéramos este *concepto*.

Desafortunadamente, lo difícil consiste justamente en formarnos el *concepto del sujeto*, en pensar las cosas *como existentes*, en hacer que ellas lleguen a ser *objetos* de la mente y, por tanto, *sujetos* de nuestros juicios.

Cuando nosotros suponemos que tenemos formados los conceptos de las cosas, ¿qué dificultad puede haber en analizarlos o conectarlos de todas las maneras posibles? Todo el nudo de la cuestión, por tanto, consiste en poner en plena luz la manera con la cual nosotros nos formamos los conceptos de las cosas: pues no nos podemos formar los conceptos de las cosas, si no pensamos en ellas la *existencia*; lo cual supone que nosotros tengamos la *idea* de existencia; y esta idea no nos puede venir de las meras sensaciones, porque son particulares, ni de los conceptos de las cosas, antes que los hayamos formado.

**354**. En segundo lugar, la manera como Kant presenta el problema gnoseológico supone que, si nosotros pudiéramos encontrar con la experiencia de los sentidos el predicado, ya no quedaría ninguna dificultad.

Ahora, es verdad que la experiencia de los sentidos nos puede, en cierta manera, suministrar un predicado: así, cuando yo juzgo blanca una pared, yo soy conducido a aplicarle dicho predicado de *blanco* por la experiencia de los sentidos. Pero antes tengo que tener el concepto de este sujeto particular, al cual aplico la blancura, es decir, tengo que haberlo pensado como una cosa existente. Por tanto, vuelve la dificultad antes mencionada: «¿cómo puedo yo pensar un ente, es decir, concebir un real como existente?». La idea de existencia, que siempre necesito para formarme el concepto de cualquier cosa, yo no puedo sacarla por abstracción del concepto mismo, pues no puedo abstraer nada de un concepto que todavía no he formado.

Resumiendo, aun cuando yo pudiera encontrar un predicado con la experiencia de los sentidos, o bien lo pudiera encontrar en el concepto del sujeto, sin embargo, la dificultad que se encuentra en explicar los actos de nuestro entendimiento quedaría igualmente, pues es necesario que yo, del sujeto al cual agrego el predicado, tenga primero un concepto ya formado: pues quedaría siempre por preguntar cómo he compuesto y formado este concepto. Por tanto, la dificultad no puede consistir en encontrar el origen de un predicado a atribuirse a un sujeto cuyo concepto ya esté formado, sino en encontrar el origen del concepto del sujeto.

**Artículo XXV**

**Se continúa aclarando el problema gnoseológico**

**355**. El problema: «cómo se forma el objeto del pensamiento», el cual objeto llega a ser después sujeto de los posteriores juicios, o bien, simplemente: «cómo se forman los conceptos», es aquel que expresa toda la cuestión que nosotros tratamos. Empecemos a analizarlo también bajo esta forma, como lo hemos hecho hasta aquí bajo otras formas.

Para formarnos el concepto de una cosa, interviene un juicio intrínseco, mediante el cual nosotros consideramos aquella cosa objetivamente, es decir en sí, no como una modificación nuestra; en una palabra, la consideramos en su existencia posible.

Ahora, como en todo juicio, suponiéndolo ya formado, debe haber un predicado y un sujeto, queda por buscar, en primer lugar, cuál sea, en el juicio mencionado, el *predicado*, y cuál el *sujeto*; en segundo lugar, de dónde nosotros encontramos el *sujeto*, y de dónde el *predicado*.

Ahora el *predicado*, en nuestro caso, no es sino la *existencia*; pues percibir una cosa objetivamente, no es sino percibirla en sí, es decir, en la existencia que ella puede tener: el *sujeto*, en cambio, es la cosa que cae bajo los sentidos, aquello que ha actuado sobre nuestros sentidos.

Puesto lo anterior, considérese que el sujeto, antes de este juicio, no es algo que sea percibido por nosotros intelectivamente; pues, al contrario, el juicio mismo es el acto de la percepción intelectual; el *sujeto*, por tanto, si se quiere llamarlo así anteriormente al juicio, no es sino el real meramente aprendido por los sentidos y, por tanto, es una cosa de la que nosotros no tenemos *concepto*, sino sólo *sensación*: es lo sentido.

Hay que poner suma atención en observar bien esta distinción de hecho, es decir, que primero hay sujetos, en nuestros juicios, de los cuales nosotros no tenemos, antes de los juicios mismos, el *concepto*, sino solamente la *sensación*: pues, en esta tan simple observación está la llave de oro de toda la filosofía del espíritu humano.

En efecto, si nosotros queremos expresar tales juicios, que son los primeros que hace nuestro entendimiento, diremos: «existe lo que yo siento». Lo que yo siento, yo lo percibo intelectualmente con agregarle el predicado de la existencia: yo tomo, por tanto, por *sujeto* de este juicio, lo que me queda, removido aquel predicado; ¿qué cosa tengo yo, habiendo removido la palabra *existe*? Ninguna otra cosa sino: «lo que yo siento»: vale decir, lo que yo siento y todavía no percibo como provisto de una existencia en sí, o sea, como cosa que todavía no está, para mí, en el inmenso conjunto de los existentes.

Es este análisis del juicio primitivo de nuestro entendimiento en la formación de los conceptos, esta división puramente mental del predicado «existencia», del sujeto: «lo que yo siento», que revela el secreto de las operaciones de nuestro espíritu inteligente.

Por tanto, en el análisis de aquel primitivo juicio, con el cual nosotros nos formamos los *conceptos* de las cosas, es decir las ideas, se encuentra un *sujeto*, si así dividido quiere decirse tal, dado meramente por los sentidos y del cual nosotros no tenemos todavía ningún concepto intelectual; y un *predicado* (la idea de existencia) el cual no puede ser dado por los sentidos de ninguna manera, y del cual, por lo tanto, no pueden dar ninguna explicación todos los que asumen que de los meros sentidos pueda salir todo el saber humano.

Por tanto, el problema gnoseológico consiste en saber: «cómo es posible aquel juicio primitivo, con el cual nosotros percibimos intelectivamente los entes sentidos, y con ello, nos formamos sus conceptos».

**Artículo XXVI**

**Si los juicios primitivos, mediante los cuales se forman los conceptos, sean sintéticos** **en el sentido de Kant.**

**356**. El juicio primitivo, con el cual nosotros percibimos las cosas y, por tanto, nos formamos sus conceptos, se opera mediante una *síntesis* entre el predicado, no suministrado por los sentidos (existencia) y el sujeto, dado por los sentidos (conjunto de sensaciones).

Bajo un aspecto, por lo tanto, este juicio primitivo es *sintético*, y es aquel que hace posibles los *juicios analíticos*, pues estos no se ocupan sino de descomponer los conceptos de las cosas que nosotros hemos formado con dicha síntesis.

Pero no es en este sentido legítimo que Kant usa la palabra *sintético*: es, por tanto, necesario que yo indique, antes de proceder más adelante, el germen del error que yace en la significación equívoca de esta palabra.

La palabra *síntesis* quiere decir *unión*; y, por tanto, la expresión «juicio sintético» no quiere decir otra cosa sino: «juicio que une alguna cosa a un sujeto, sin encontrarla en el sujeto mismo»[[374]](#footnote-362).

Pero,siendo los vocablos *unión*, *unir*, metafóricos, o al menos, sugiriendo al pensamiento la imagen de *uniones físicas*, se necesita ante todo explicar en qué sentido estas uniones son aplicables a expresar la conjunción de sensaciones y de ideas con operaciones puramente espirituales.

Diciendo: «*adjunto* un predicado a un sujeto» puedo entender que este predicado lo pongo en el sujeto como encajo una piedra preciosa en un anillo, o como inserto una viga en la casa que construyo, y que no está en el anillo o en la casa sino porque yo la pongo, y en este sentido lo entiende Kant.

Kant supone, además, como vimos, que en ciertos juicios el predicado que yo pongo y considero en el sujeto como parte integrante del mismo, no emane del *concepto del sujeto*, ni me sea dado por la experiencia.

Por tanto, concluyó él, «soy yo mismo, es mi espíritu, el que pone en el sujeto lo que en el sujeto, por sí mismo, no está: mi espíritu, casi emanándolo de sí mismo, crea en parte a sí mismo este sujeto, es decir crea, en él, este predicado: y considerándolo yo a veces como una parte necesaria al sujeto, yo soy aquel que, por la actividad de mi espíritu, formo o construyo a mí mismo el sujeto en el que pienso, también en aquello que al mismo sujeto me parece después ser necesario y esencial, por una ilusión y engaño de mi naturaleza»[[375]](#footnote-363).

Todo este razonamiento es coherente, a decir verdad, pero desgraciadamente se apoya sobre dos suposiciones gratuitas y falsas, las cuales son las siguientes:

*Primera suposición falsa*: que el atributo que nosotros damos a un sujeto no se encuentre, en algunos casos, ni en la experiencia ni en el *concepto* del sujeto mismo. Al contrario, cuando nosotros damos un atributo a un sujeto, si no nos es dado por la experiencia, o por la argumentación apoyada en la experiencia, se encuentra siempre en el *concepto* del sujeto mismo.

*Segunda suposición falsa*: que cuando nosotros formamos un juicio sintético, unimos el predicado al sujeto en este sentido, que el predicado mismo entre a formar parte integrante del *sujeto*, mientras que él no forma parte integrante sino del *concepto del sujeto*.

**357**. Por tanto, si no se puede atribuir a la palabra *síntesis* este sentido material, que le atribuye Kant, cuando nosotros formamos un juicio, veamos qué sentido pueda convenir a dicha palabra, cuando se la quiere aplicar a las operaciones de nuestro espíritu. Esto nos servirá para aclarar mayormente cómo ocurre en nosotros la percepción intelectual, de cuya exacta descripción y análisis depende todo el éxito de estas investigaciones.

Cuando nosotros percibimos intelectualmente un cuerpo, nosotros atribuimos al mismo la existencia o, para decir mejor, lo concebimos en sí, en aquella existencia que él tiene, no en su relación para con nosotros.

Ahora, los elementos de esta percepción son tres:

1er *Elemento*, todo lo que del cuerpo nos dan los sentidos (lo sentido).

2do *Elemento*, la existencia en universal, que es la idea.

3er *Elemento*, aquella existencia particular y real que en él nosotros reconocemos y, por lo tanto, le *atribuimos* con un juicio.

La existencia tomada en universal, en el cual estado es todavía *ideal*, nosotros la podemos llamar *predicable*, la existencia particular y real, la podemos llamar *atributo*.

Ahora, Kant confundió, como ya anoté anteriormente (**322-323**), el *predicable* con el *atributo* ya predicado y afirmado; confundió aquella idea que nosotros predicamos de más cosas, así como en el ejemplo mencionado la *idea de la existencia en universal*, con aquella *cualidad* particular y real que nosotros atribuimos al real sensible, así como, en dicho ejemplo, aquella existencia particular y real, de la cual el ente corpóreo está provisto: de estas dos cosas hizo una sola, o sea supuso que sea <de> un mismo modo la *existencia-idea* y la *existencia-cosa*, que nosotros llamamos *subsistencia*, para distinguirla de la primera; sin darse cuenta de que la existencia del ente es particular a él y no aplicable en absoluto a otros entes; mientras que la *existencia-idea*, no aplicada todavía, es universal y aplicable a infinitos entes, es decir, a todos aquellos que pueden ser pensados por nosotros. La existencia particular es múltiple, es decir, son tantas existencias diferentes cuantas son las cosas que existen, ni se puede llamar rigurosamente *existencia*, porque es inseparable de lo existente, así que esta sola palabra, la de *ente*, propiamente hablando, es apropiada a significarla: mientras que la existencia en universal, tal como está presente a nuestro intelecto, es una sola e inmutable, y es aquella sola a la cual se refiere propiamente el vocablo de *existencia*.

**358.** Pero se dirá: la existencia que está en el ente percibido, ella también, o se percibe por nuestro entendimiento, o bien no se percibe: si no se percibe, no se puede hablar de ella de ningún modo; si se percibe, tendremos en tal caso dos ideas, una de la existencia en universal (predicable) la otra de la existencia particular (atributo).

Esta objeción fue respondida por mí ya precedentemente (**324-326**), sin embargo, es tan importante el retener bien su solución, que yo estimo oportuno repetir aquí la solución en otras palabras: solución que facilitará, espero, la inteligencia de la íntima naturaleza del acto que nuestro espíritu hace cuando percibe intelectualmente.

En primer lugar, establezcamos la propiedad del hablar: después de esto, la dificultad se allanará rápidamente.

La palabra *existencia*, tomada sin otro agregado, no indica sino una idea. Un *ente* cualquiera no se dice que tiene existencia, sino después de haberlo concebido: por tanto, antes que nosotros concibamos un ente material, este ente existe, pero nosotros no lo sabemos: él no tiene, por tanto, respecto de nosotros, ninguna expresión.

Cuando este ente material hiere nuestros sentidos, suponiendo que nuestro espíritu inteligente no haga nada, y que no subsistan en nosotros sino sensaciones, aquel cuerpo, afectándonos, empezaría a tener una relación con nosotros; nosotros, afectados, podríamos pronunciar un sonido que, sin embargo, no sería nunca una *palabra,* que expresa al mismo tiempo nuestra afección, junto con la causa que la produce. Pero este sonido no sería signo de un juicio, no expresaría en absoluto un ente como es en sí mismo; sería el *efecto* involuntario de una afección, del sentimiento producido en nosotros por aquel agente y, por tanto, aquí no habría todavía percepción de un ente.

Yo no puedo aducir como ejemplo de este sonido, sino los sonidos inarticulados de los animales, o las exclamaciones de placer o de dolor que, sin expresar nada como palabras, son, sin embargo, efectos instintivos de la pasión sufrida por el animal: todas las palabras articuladas que yo pudiera aducir, por ejemplo, *ente, cuerpo, mente,* etc. expresan conceptos intelectuales ya formados, y son totalmente otra cosa. En este estado, por tanto, yo no habría percibido la existencia del ente, sino sentido sólo la pasión producida por el ente con su acción.

Ahora, poniendo en acción también mi facultad de conocer (la razón) supongo que este agente, percibido pasivamente por mis sentidos, yo lo venga a conocer en sí, es decir, intelectualmente. ¿Qué sucede en un tal acto intelectivo de mi espíritu?

Ninguna otra cosa, sino un interno parangón que yo hago entre la pasión recibida por mis sentidos en particular y, propiamente, el término de esta pasión, es decir lo *sentido* y la idea de existencia: entonces yo encuentro una relación entre lo sentido y la *existencia* de un agente diferente de mí, y digo a mí mismo: «lo que yo siento es un agente que tiene la existencia (en un dado grado y modo, asignado por los sentidos)». Así yo formo el juicio, en el cual consiste mi percepción intelectual de aquel ente corpóreo: mediante este juicio, yo considero aquel ente como puesto en el conjunto de los entes, si así es lícito expresarse y, por tanto, lo contemplo bajo un aspecto universal; lo contemplo como teniendo *una existencia* en sí, independientemente de mí, de mi pasión, y de cualquier otro ente.

De este análisis de la percepción intelectual resulta que «la percepción intelectual no es sino la visión de la relación que pasa entre un sentido (término de la pasión) y la idea de existencia».

Ahora vengo a la solución de la objeción propuesta.

El *intelecto*, definiéndose este como la facultad de la existencia universal, no hace sino intuir esta y no tiene otras ideas sino esta.

La *razón*, definiéndose esta como la facultad que aplica la idea universal a los entes externos sensibles, no es sino la facultad que tiene nuestro espíritu de ver la relación entre aquello que suministra el sentido y la idea de existencia que está presente al intelecto.

Por tanto, no se da percepción intelectiva de ningún ente corpóreo, si no se verifican estos tres elementos:

1o una idea universal (la existencia) en el *intelecto*.

2o efecto del ente particular que actúa en el *sentido.*

3o visión de la relación entre el agente percibido por el sentido y la idea universal, acto de la *razón*: percepción.

Si falta uno solo de estos tres elementos, no puede existir en nosotros la percepción y, por tanto, tampoco el concepto de un ente corpóreo[[376]](#footnote-364). Ahora entonces, suponiendo que nosotros hubiésemos percibido con nuestro sentido la acción del agente corpóreo particular e, impropiamente hablando, «la existencia particular de aquel ente”, nosotros no tendríamos por eso todavía el concepto, es decir la idea de aquel ente; tendríamos solamente la sensación, la acción. El ente particular, por tanto, es decir (impropiamente) la existencia particular, no es conocible por sí, es decir, no es un concepto; ella no es sino un elemento sensible de donde resulta la idea concreta, o sea la percepción; pues la idea concreta, es decir, la percepción, es «la visión de la relación entre este agente particular en el sentido, o su existencia particular (impropiamente), y la idea universal de existencia».

Concluimos de todo esto: no existen, en absoluto, dos ideas de existencia, una particular, y la otra universal. Sino que existen solamente las siguientes ideas:

1o una sola idea de *existencia*, que es la existencia en universal,

2o muchas percepciones y conceptos de *entes existentes*, que consisten, como decíamos, «en la visión que hace nuestro espíritu de la relación entre los entes percibidos en particular por el sentido, y la idea de existencia».

**359**. Solucionada de tal modo la dificultad propuesta, y analizado aún mejor el acto de nuestro entender, se verá ahora en cuál sentido yo pueda aplicar la palabra *síntesis*, o sea unión, a un acto totalmente espiritual.

El acto del entender, o concebir intelectualmente un ente corpóreo, consiste en «ver la relación entre el agente particular, tal como es percibido por los sentidos, y la idea universal de existencia».

Por tanto, no consiste en el poner que nosotros hacemos, y unir en el ente nuestra idea (en nuestro caso, la existencia); sino consiste en concebir simplemente, mediante la unidad de nuestro íntimo sentido, la relación que él tiene con nuestra idea de existencia: el percibir una relación, no es un confundir y mezclar los dos términos de la relación en una sola realidad: esta especie de unión sería material; sería como la que se hace de dos licores que se infunden en el mismo vaso, o de dos ingredientes que entran en una comida: al contrario, concibiendo una relación, se tienen distintos los dos términos; y se unen solamente mediante el acto del espíritu, que al mismo tiempo considera el uno respecto del otro, y así encuentra una relación entre ellos, que es una entidad mental, que no los perturba ni altera en absoluto, sino solamente sirve como luz para el mismo espíritu, que forma aquello que se llama percepción, cognición y concepto.

En este sentido, el juicio primitivo de nuestro espíritu, aquel juicio mediante el cual nace la percepción intelectual, yo lo llamo *sintético* y *a priori*, porque forma una unión espiritual entre una cosa dada por los sentidos, que llega a ser sujeto, y una que no entra en el sujeto por cuanto es dado por los sentidos, sino que se encuentra solamente en el intelecto, y es el predicado.

**360**. Obsérvese que, al mismo tiempo que digo que este predicado no existe en el sujeto otorgado por los sentidos (lo sentido), no digo, como Kant, que no existe en el *concepto* del sujeto.

En efecto, en el *concepto* del sujeto, existe ciertamente el predicado, pues ¿qué cosa es el *concepto*, ya formado, del sujeto, sino el *sujeto* sensible al cual ya está aplicado el predicado inteligible?

Por tanto, es cosa enteramente distinta el decir: «el predicado no existe en el concepto del sujeto» y el decir: «el predicado no existe en el sujeto». La primera es la expresión de Kant, en la cual está el error y el equívoco; y esta segunda solamente es la que yo admito y reconozco como exacta.

En una palabra: los sujetos de nuestros juicios son, o solamente dados por el sentido, o ya concebidos por el intelecto: en este segundo caso, del *sujeto* de nuestro juicio tenemos también el *concepto*: pero en el primer caso nosotros tenemos, de alguna manera, el sujeto del juicio, el sujeto en potencia, lo que llegará a ser sujeto, cuando ya estará hecho el juicio, pero no tenemos su *concepto*: solamente cuando nosotros agregamos el predicado a aquel sujeto y formamos así el juicio, entonces nosotros llegamos a adquirir, mediante justamente este juicio, el *concepto* de aquel sujeto.

Y estos son los *juicios primitivos*, los cuales constituyen nuestras percepciones de los entes reales, de las cuales después tenemos los conceptos, o sea las *ideas determinadas*.

Si nosotros decimos, por ejemplo: «este hombre es sabio», nosotros formamos un juicio, en el cual tenemos ya el concepto del sujeto (este hombre) y por tanto, no es un juicio primitivo; pero si nosotros decimos: «lo que nosotros sentimos en este momento con nuestros sentidos, existe», en tal caso, «lo que nosotros sentimos con nuestros sentidos», es sujeto, sí, del juicio ya formado, pero no nos es dado sino por los sentidos; del cual, por lo tanto, no tenemos el concepto, hasta que no hemos perfeccionado el juicio, y hemos dicho a nosotros mismos: «existe»; pues solo entonces hemos empezado a percibirlo intelectualmente.

Por tanto, los juicios con los cuales nos formamos los conceptos, o sea las ideas de las cosas, son *primitivos*, es decir, los primeros que hacemos en aquellas cosas: son *sintéticos*, porque agregamos al sujeto algo que él no es o, mejor dicho, consideramos el sujeto en relación con algo fuera de él, es decir, con una idea de nuestro intelecto; y se pueden además llamar correctamente *a priori*, porque, a pesar de que necesitamos que la *materia* de tales juicios nos sea suministrada por los sentidos, sin embargo, su *forma* no la encontramos sino en nuestro intelecto; y en estos juicios sintéticos *a priori* está el problema de la Gnoseología, el primero de la Filosofía.

**Artículo XXVII**

**De qué manera Kant solucionó el problema de la gnoseología**

361. Quizás todo error de los filósofos tenga su origen en plantear mal el estado de la cuestión. Me parece más fácil solucionar el problema que presentarlo bien: pues no se puede plantear bien la cuestión, si no se la conoce íntimamente, ni se la conoce íntimamente si uno no la ha primero solucionado.

Hemos visto que Kant propuso el problema de gnoseológico de la manera siguiente: cómo sean posibles los juicios sintéticos *a priori*, entendiendo bajo la denominación de juicios sintéticos *a priori* juicios en los cuales ponemos nosotros mismos el predicado en el sujeto, sin que esté comprendido en el concepto de éste ni que lo tomemos de la experiencia.

Partía de una suposición falsa, es decir, de la existencia de tales juicios; y equivocando este primer paso, no podía sino edificar el sistema de la crítica filosófica mediante el razonamiento que hizo, y que se puede sintetizar del modo siguiente.

Si se dan juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios en los cuales el predicado no se extrae de la experiencia, ni se encuentra en el concepto del sujeto, es necesario que este predicado nosotros lo tomemos de nosotros mismos.

Existe por lo tanto en el fondo de nuestro espíritu una energía portentosa de la cual emanan los predicados de las especies de las cosas con la ocasión de las sensaciones que recibimos.

La naturaleza de estos predicados, siendo que no nos son dados por la experiencia, y estando en nosotros *a priori*, es necesario que sea provista de los dos caracteres asignados a la cognición *a priori*, es decir, la *necesidad* y la *universalidad*.

Estos predicados deben tener la *necesidad*, porque sin ellos es imposible que nosotros percibamos los entes; y deben tener la *universalidad*, porque es necesario que todos los entes percibidos nos aparezcan provistos de dichos predicados.

Por lo tanto, si no podemos percibir los entes reales, sino provistos de los predicados, es necesario que tales predicados nos aparezcan como partes integrantes y esenciales de los entes que percibimos; por lo tanto, es la energía de nuestro espíritu la que, supliendo desde el propio fondo estos predicados para los entes, en parte construye y forma para nosotros los entes percibidos: es decir, transfunde desde sí misma en ellos aquello que es necesario para su subsistencia; y ve en los mismos no lo que hay por su propia naturaleza, sino lo que ella misma ha puesto en ellos sacándolo de sí, y viéndose a sí misma en ellos.

Admitidos estos dos principios, ¿a qué debía dedicarse la teoría del conocimiento? A los siguientes dos puntos principales:

1. A buscar todos estos *predicados*, es decir, a buscar y enumerar todos aquellos predicados necesarios y universales, sin los cuales los entes percibidos por nosotros no existirían: pues estos predicados, por sus características de necesidad y universalidad no nos pueden ser dados por la experiencia y por tanto son *a priori[[377]](#footnote-365)*, ni tampoco se encuentran en el concepto del sujeto[[378]](#footnote-366), y por tanto pertenecen a los juicios sintéticos.
2. A describir la manera con la cual nuestra mente aplica y transmite en los entes tales predicados y, por lo tanto, se construye a sí misma los objetos de sus conocimientos.

La primera de estas dos investigaciones es llamada por Kant *Analítica de los conceptos*: la segunda, *Analítica de los juicios*; y ambas, juntas, forman la parte analítica de la *Lógica Trascendental*.

**362.** Por lo tanto, procurandoen primer lugar identificar y seleccionar poco a poco todos los conceptos (o sea los predicados) que sirven para formar los mencionados juicios sintéticos *a priori*, Kant cree poder llegar a establecer que ellos son doce, y para ellos mantiene el nombre aristotélico de *categorías*. Nuestra inteligencia, por tanto, con ocasión de las sensaciones, saca de sí misma estos doce predicados o categorías, como ingredientes en los objetos mismos: de manera que los objetos resultan como de dos elementos: (1) de los conceptos puros; (2) de las visiones de la sensibilidad, como él las llama, o sea de las sensaciones vestidas de las formas del espacio y del tiempo.

En segundo lugar, se debía investigar cómo nace esta composición de los conceptos puros (categorías) y de las *visiones* de la sensibilidad (sensaciones) de manera tal que entren como dos elementos a componer un mismo objeto.

En tal investigación, Kant creyó establecer la necesidad de un mediador entre las categorías (del todo puras) y las sensaciones (del todo empíricas), para hacer que estas se pudieran ver en aquellas: e identificó este mediador con el *tiempo*, que se une tanto a los conceptos puros del intelecto (categorías) como a las sensaciones.

Él supuso que el tiempo, uniéndose con las categorías o predicados, produzca ciertas nociones más cercanas a las cosas sensibles, si bien todavía puras, las cuales llamó *esquemas*, que ocupan un lugar intermedio entre los predicados universales y enteramente puros, y los objetos plenamente construidos.

Por lo tanto, él distinguió esto pasos que da nuestro intelecto puro en aplicarse a la sensibilidad:

1. En primer lugar, existen en el intelecto las categorías, o sea, predicados del todo universales;
2. Cuando estas *categorías* se consideran unidas al *tiempo* (que es la forma del sentido interno, o la condición según la cual internamente se siente) entonces en nuestra mente nacen en nuestra mente los *esquemas*, que son, en sustancia, predicados menos universales que las categorías.
3. Que, si nosotros unimos estos esquemas a las sensaciones, en tal caso sucede que la unión de dichos esquemas con las sensaciones (que Kant llama *visiones empíricas*), produzca los entes reales pensados por nosotros, es decir, el mundo exterior.

De este modo Kant solucionó el problema de la gnoseología y de la filosofía, coherentemente con la manera en la cual lo había propuesto; es decir, respondió a la cuestión puesta por él: ‘¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?’, es decir, cómo construimos a nosotros mismos los objetos de nuestro pensamiento.

**Artículo XXVIII**

**Kant no conoció la naturaleza de la percepción intelectual**

**363.** De lo que hemos dicho sobre la manera en que Kant propuso el mencionado problema y, por consiguiente, también sobre la manera de solucionarlo, aparece que este filósofo se formó una idea inexacta y material de la percepción intelectiva.

En efecto, la percepción intelectiva, según el análisis que hemos hecho arriba, no es sino ‘la visión de la relación que pasa entre una idea (la existencia) y lo que percibimos con los sentidos’.

En esta operación la idea (la existencia) no se mezcla con lo que nosotros percibimos con los sentidos, ni se confunde con él; al contrario, queda enteramente distinta: pero se aprehende la relación de lo sentido con esta idea; relación que, como veremos mejor en otro lugar, nos hace conocer los entes sensibles.

Al contrario, Kant supuso que la idea universal (las categorías) se mezcle con lo que percibimos con los sentidos de tal manera que, a partir de ambas cosas resulte y se forme el objeto externo de nuestro pensamiento: error que le sobrevino por no haber distinguido el *predicado* del *atributo* (330-332): es decir, lo que hay de particular, realmente, en el ente conocido[[379]](#footnote-367), de lo que hay de universal, pues esto es como el tipo y aquello como la realización del tipo; por ejemplo, la cantidad en general, como tipo, no es ciertamente la misma que la cantidad que hay en el ente real; a pesar de que esta tenga una singular relación de identidad con la primera, que la hace cognoscible y que constituye su cognición. ‘Cómo sea posible una tal relación de identidad entre la cosa particular en el ente conocido y la cosa universal en la mente’: he aquí el verdadero problema que Kant debía proponerse, y que no llegó a conocer.

**Artículo XXIX**

**Kant admite al mismo tiempo demasiado y demasiado poco de innato en la mente humana**

**364.** Kant no es sino la teoría de Reid, desarrollada[[380]](#footnote-368). Nuestro espíritu, según Kant, nada tiene de innato, en el sentido que preceda a la experiencia de los sentidos: pero este espíritu, cuando le es dada por los sentidos la *materia* de sus cogniciones, entonces está obligado a recibirla según ciertas leyes, a revestir esta materia de ciertas formas: la *materia* de los sentidos y las *formas* que el espíritu le agrega, en conjunto forman los objetos externos.

Estas formas, respecto del intelecto, son las doce categorías o conceptos puros que ya mencionamos, predicados que son agregados necesaria y universalmente por nuestro espíritu a los datos de la experiencia.

Nada se aplica mejor al espíritu humano en su operación, según Kant, que la imagen del prisma que descompone la luz, que antes mencionamos (**256-257**): el color blanco recibe de la forma del prisma aquella descomposición que lo divide en siete colores: así las sensaciones en nuestro espíritu toman todas las formas del espíritu mismo y se convierten en entes externos, que nos parecen después cosas diferentes y totalmente independientes de nosotros.

Este modo de considerar el espíritu humano, por un lado, concede demasiado poco de innato, como hemos visto hablando de Reid; por otro, da al mismo espíritu una energía creadora del mundo exterior, pero sujeta a leyes inexorables, con las cuales, al mismo tiempo que ella emana continuamente de sí misma el mundo, se envuelve a sí misma en una ilusión profunda, inextricable, necesaria, y en una horrenda fatalidad, de la cual ya no puede salir sino mediante una nueva ilusión, la filosofía práctica, también necesaria, también fatal.[[381]](#footnote-369)

**CAPÍTULO IV**

Qué pasos hizo la filosofía por obra de Platón, Leibniz y Kant y cuáles le quedan por hacer

**Artículo I.**

**Epílogo de los tres sistemas.**

**366**. Platón mejor que todos los demás, y después Leibniz y Kant han reconocido, en alguna medida, la dificultad que se encuentra en el explicar la gran realidad de las ideas.

Los filósofos menores, para quienes esta dificultad permaneció oculta, de los cuales hablé en la sección anterior, por muchos méritos que tengan en las otras partes de la filosofía, no pueden aspirar a un puesto entre aquellos que intentaron y ofrecieron la solución de este problema particular. En cambio, en la historia de la solución de un problema tan importante y capital, tienen un sitio notable los tres filósofos arriba mencionados, quienes dedicaron la fuerza de su ingenio a impulsar el descubrimiento de tan noble verdad.

Se puede también decir que la cuestión, pasando de las manos del uno a las manos del otro, haya hecho un progreso y he aquí de qué modo.

Hemos visto que cuando alguien busca asignar una causa a hechos suministrados por la experiencia, él no debe proporcionar una razón mayor que el efecto, pues tendría en sí algo superfluo: y que, en caso de que múltiples razones se presenten al espíritu, como igualmente aptas para explicar el efecto que se nos propone, se ha de considerar por más verosímil aquella que, siendo idónea para explicar el efecto, es al mismo tiempo menor o más simple que todas las demás (**26-28**). Ahora bien, los tres filósofos mencionados, para explicar el hecho del origen de las ideas, plantearon todos algún elemento innato; y bastaba para la explicación que pretendían dar; pero al mismo tiempo le agregaron también algo excesivo y arbitrario.

Sin embargo, los posteriores aventajaron a los primeros, por cuanto cada uno restringió en algo lo superfluo de su predecesor; así que ellos procedieron en el buen camino y se aproximaban de mano en mano a los justos límites: y todo mostraba que la filosofía, en sus manos, se encaminaba hacia la perfección y la verdad, que ella finalmente alcanzaría, si en el camino, antes de llegar a su término, oprimida por desgracias extrañas y fatales, no hubiese perecido, anulándose a sí misma.

Leibniz supuso de innato menos que Platón: ya que Platón supuso innatas las ideas, en un estado de olvido; Leibniz no quiso sino pequeños vestigios de ideas, los cuales tuvieran, según cierta armonía, el poder de marcarse y reforzarse por sí mismas (**293-294**).

Ya he observado que estos vestigios de ideas no presentan ningún sentido claro: y que todo aquello que se puede admitir acerca de los diversos estados en los cuales las ideas están en nosotros, no puede ser sino el estado de idea *no refleja* y de idea *refleja* (**288-292**), dejando a un lado la cuestión sobre los grados de la fuerza intuitiva como aquella que se refiere al sujeto más que al objeto.

Por otro lado, el pensamiento de Leibniz, que imagina percepciones pequeñas e insensibles, muestra muy claramente la necesidad que él sentía de quitar el exceso de la teoría de Platón, admitiendo como innato menos que él y que Descartes; solo que no se le ocurrió después otra manera de descomponer las ideas y discernir la parte innata de estas, sino aquella de imaginarlas como privadas de luz y de sentido en el fondo de nuestra alma.

Kant vino después, y fue más acertado. Él sacó provecho de una división que, si bien muy antigua, sin embargo, era descuidada por los modernos, quiero decir la división de las ideas en su parte *formal* y en su parte *material*.

Habiéndose dado cuenta de la importancia de esta distinción, Kant, él mantuvo como innatas (**324-326**) solo las *formas* de las cogniciones y dejó a la experiencia de los sentidos el ofrecer la *materia* de las mismas. Este pensamiento fue excelente; y cuando se lo considera en relación con el espíritu de la filosofía platónica, él parece ser la llave con la cual penetrar en las intenciones de Platón, que él mismo quizás no supo distintamente explicar y comunicar con expresiones exactas y coherentes[[382]](#footnote-370).

Reduciendo Kant, en tal modo, aquello que había de innato en el espíritu a las *formas* puras de las cogniciones, él venía a suponer como innato en el espíritu del hombre menos que todos aquellos que le precedieron en el haber entendido la necesidad, con todo, de admitir algo de innato y, sin embargo, suficiente para una explicación completa de las ideas y de las cogniciones humanas[[383]](#footnote-371).

**367.** Las *formas* mismas, puestas por Kant en el espíritu humano para explicar el hecho de las cogniciones, fueron diecisiete: dos del sentido (interno y externo), doce del intelecto, por él llamadas *conceptos* puros o categorías; y tres de la razón, a las que dio el nombre de *ideas*.

Toda esta enumeración de formas era excesiva: lo formal de la razón es mucho más simple: él no había llegado a realizar suficientemente bien la sutil división de la *materia* de la *forma* del conocimiento y a extraer lo puramente formal sin dejarle anexo nada material.

Ahora bien, esta especie de química metafísica intentada por mí, me da por resultado que aquellas formas kantianas no son los elementos formales del saber humano, más que los cuatro elementos de Empédocles no sean las sustancias simples de las cuales todos los variados cuerpos resultan: sino que, como la química, perfeccionándose, redujo el agua, la tierra, el fuego y el aire, antiguos elementos, a un número mayor de principios; así a la inversa la metafísica, más feliz, proporciona como último resultado de sus análisis un número muy inferior de los elementos formales del saber humano: es más, los reduce finalmente a la máxima simplicidad, a uno solo, forma de la razón y al mismo tiempo de la cognición[[384]](#footnote-372).

Kant, por lo tanto, admitió también demasiado de innato: y cómo le aconteció eso, veámoslo un poco más extensamente; a fin de que esto nos prepare aquel camino, en el cual tendremos que entrar en la sección siguiente, donde, habiendo dejado atrás el razonar de las doctrinas de otros, pondremos mano a satisfacer la restante obligación que nos queda para con el lector, la de presentar directamente aquella *teoría del origen de las ideas* que nos parece conforme a la verdad.

**Artículo II**

**Qué cosa tienen de superfluo las formas de Kant**

**y cómo se reducen todas a una sola forma**

**368**. Kant describe y expone sus formas con la mayor regularidad: una para el sentido externo, una para el sentido externo; el intelecto tiene precisamente cuatro, pero cada una se subdivide en tres; finalmente, la razón tiene justo tres, ni más ni menos.

La regularidad que presenta la filosofía de Kant en todas sus partes, de manera que parece hecha con la escuadra y el hilo de la sinopia debe razonablemente llamar la atención del estudioso a examinar con mayor diligencia si ese orden, tan simétrico, tan restringido, sea conforme a la naturaleza, la cual suele ser, en todas sus obras, simple y fecunda, de un modo tanto más liberal y grandioso que la pobre y presuntuosa imaginación humana.

**369**. Yo no pretendo hacer aquí un examen minucioso de las formas kantianas: a pesar que él diga que ha deducido rigurosamente las categorías de las formas desde los juicios (pensamiento que es siempre muy acertado), sin embargo no se atuvo a su palabra, sino que nos presentó la tabla de las categorías ya confeccionada, dándola por cosa perfecta sobre su autoridad: pues en ningún lugar, que yo recuerde, él emprende la demostración de que de las formas de los juicios resulte que el número de aquellas categorías es justamente doce, asignadas de a tres, con perfecta justicia distributiva, a cada una de las cuatro formas fundamentales. Por tanto, no habiendo Kant justificado la deducción simétrica de las categorías, nos dejó en la duda, al igual que Aristóteles, al que él justamente censura[[385]](#footnote-373), si ellas sean perfectamente deducidas y enumeradas así, o no, es decir, si sean las únicas doce clases del saber humano, de manera que nada quede excluido, que no se deba necesariamente colocar y subdividir en alguna de ellas. Por eso, sería un discurso largo e inoportuno hacer una crítica minuciosa de esta división, no menos arbitraria que las antiguas, de las ideas más universales del saber humano.

**370**. Lo que se ve a primera vista es que él confunde a veces el aspecto que nuestras ideas reciben por las diversas miradas de la mente y de la palabra, con las ideas mismas; y la misma idea, como diversamente vestida, la recoge y clasifica como si fuera otra; lo cual le es útil para la simétrica regularidad de la división, como en la forma de la cualidad encontró la subdivisión de los juicios infinitos, los cuales no son algo distinto de los juicios afirmativos o negativos, excepto en el vestido de la palabra[[386]](#footnote-374).

**371.** Del mismo modo, parece que él omite algunas ideas, que determinan las clases del saber humano y que podrían tener lugar entre las categorías, únicamente por el temor que éstas no se acrecienten más que el número establecido y que no le rompan la deseada regularidad. Así, la *cantidad continua* y la *intensiva* deberían clasificarse bajo la categoría de *cantidad*, bajo la cual solamente pone la cantidad discreta, que le suministra tres bonitas clases: la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad*.

**372.** A veces, se esfuerza en conservar la ordenada simetría, haciendo violencia a ciertas ideas, para reducirlas a aquellas que han tenido en suerte el honor de ser declaradas categorías; como cuando quiere reducir la *verdad* a la *pluralidad*, y la *bondad* a la *totalidad*; como si la idea abstracta del número plural pudiera contener en sí la noción de lo *verdadero*, y la idea abstracta del *todo* pudiera contener la noción de lo *bueno*[[387]](#footnote-375).

**373.** En aquellas que él llama *ideas* de la razón, y que son las formas del absoluto, él confunde lo que es verdaderamente *absoluto*, como es Dios, con lo que es absoluto relativamente, como es el *alma humana* y el *universo*: de modo que todas las ideas del absoluto se deben reducir finalmente a uno solo e indivisible, es decir, al *ente de los entes*, a Dios.

De este modo, las tres ideas o formas de la razón de Kant, se reducen a una sola.

**374**. Pero la idea misma de Dios, tal como Kant nos la presenta, permanece equívoca.

Pues Dios, o bien se toma como un ser subsistente, o bien únicamente como una pura idea de nuestra mente que *se[[388]](#endnote-13)* piensa como posible y también como necesaria, para satisfacerse, una especie de hipótesis de la causa última.

Esta causa última, como una pura hipótesis indeterminada y abstracta, necesaria a la mente para satisfacerse, no es en absoluto lo que se llama Dios; y, por tanto, Kant, hablando de Dios en la *Crítica de la Razón Pura*, utiliza, como un prestidigitador, un vocablo venerando para el género humano, en un sentido distinto del común, para engañar a su lector con el abuso de las palabras y alejar se sí mismo el título vergonzoso de ‘ateo’[[389]](#footnote-376).

Y en verdad, si se tomara Dios como un Ser real, Él no podría constituir una forma natural de nuestra razón, aquí en esta vida, sin ser al mismo tiempo materia de nuestro pensamiento; pues nosotros no podemos sino pensar a Dios según las semejanzas de los entes finitos que nosotros experimentamos; y la forma de nuestra razón en esta vida es el *ser ideal*, una regla por la cual llegamos, juzgando, a conocer los entes reales. Por tanto, la forma de nuestro saber debe ser común a todos los objetos de la cognición y no puede ser uno de ellos.

Puesto lo anterior, veamos lo que hay de formal y de universal en la idea de una primera causa, que es la idea kantiana de Dios.

En la idea de la primera causa, analizándola, se encuentran otras dos ideas más elementales que entran a formarla, es decir: (1) la idea de *causa* en general; (2) la idea de la causa de todas las causas, es decir, del todo.

Ahora bien, la causa del todo no se encuentra sino mediante la aplicación de la idea de *causa* en general, al todo.

La idea de causa contiene el principio: ‘todo acontecimiento debe tener su causa’.

La aplicación de este principio al conjunto de todos los acontecimientos (al universo), lleva a la proposición: ‘el conjunto del todo finito (el universo) debe tener su causa’.

Esta proposición no es sino una consecuencia del principio: está contenida en el principio, como en una semilla. Por tanto, esta consecuencia no presenta ninguna *noción* nueva que informe nuestra mente, distinta de la noción de causa en general.

Pero la idea de causa en general ya es incluida por Kant entre las doce categorías.

Por tanto, ninguna de las tres ideas de la razón puede llamarse verdaderamente forma de nuestra inteligencia. Kant confundió en ellas lo que pertenece a la *materia* del pensar con lo que pertenece a la *forma*.

**375**. Examinemos ahora las doce categorías que Kant llama ‘formas del intelecto’, y las dos formas del sentido externo e interno, y veamos si todas son verdaderamente *formas primitivas* y originales de nuestra inteligencia, tal como pretende el filósofo crítico.

Yo observo, en primer lugar, que las doce categorías de Kant no pueden aspirar todas al mismo lugar, de manera que cada una sea independiente de la otra y así de su propio género, de manera que no se pueden reducir y clasificar las unas debajo de las otras, como clases menores debajo de clases mayores.

Tomemos la forma de la *modalidad*: ella tiene como subordinadas las tres categorías de *posibilidad*, *existencia* y *necesidad*.

Ahora, comparemos esta forma con las otras tres, es decir, las formas de *cantidad*, *calidad* y *relación*.

Yo concibo muy bien un ente *posible*, o *existente*, sin que esté obligado a saber *cuánto* sea, *cuál* sea, ni qué *relaciones* tenga.

Mi entendimiento, en este caso, está condicionado por la ley de tener que pensar un tal ente o como posible, o como existente, o como necesario[[390]](#footnote-377); pero no está en absoluto obligado, después de eso, a vestir el tal ente de las formas de *cantidad*, *calidad* y *relación*.

Por lo tanto, si se puede dar un acto del entendimiento sin necesidad de las tres formas de cantidad, calidad y relación, quiere decir que éstas no son formas esenciales y necesarias: no son aquellas formas que *informan* y constituyen en su propia naturaleza la operación intelectual: y, por tanto, no son las formas que nosotros buscamos; pues nosotros buscamos aquellas, por las cuales el entendimiento es entendimiento, y por las cuales la operación intelectual existe: las formas, en suma, que constituyen el término próximo, esencialmente necesario, del acto intelectual.

Por tanto, la forma de la modalidad es independiente de las formas de *cantidad*, *calidad* y *relación*: de manera que el entendimiento, con aquella sola *forma* de la modalidad, puede realizar algún acto propio, aun sin necesidad de aquellas.

Al contrario, no podemos pensar la *cantidad*, la *calidad*, o las *relaciones* de un ente, si este ente no lo hemos pensado primero como *posible*, o como *existente*.

Por tanto, las tres formas de la cantidad, calidad y relación dependen de la forma de la modalidad, que es superior a aquellas tres, las cuales solo mediante esta, y después de esta, pueden tener lugar en el pensamiento.

Por consiguiente, podemos concluir con seguridad, que las tres formas primeras de Kant, es decir, *cantidad* *calidad* y *relación*, no pueden considerarse como formas *originarias* y *esenciales* del entendimiento, ya que se puede concebir la existencia y la operación de éste sin ninguna necesidad de ellas.

**376.** Lo mismo se ve también por otra razón. ¿Es necesario que todo ente tenga un *cuánto* y un *cuál* determinado?

El afirmarlo decididamente, como hace Kant, es por lo menos hacer que la razón crítica realice un acto de temeridad más que dogmático, y atribuirle el poder de definir de este modo una cuestión que es imposible definir *a priori*.

Si Kant nos hubiera dicho: ‘El decir que todo ente posible debe ser provisto de un *cuánto* y un *cuál* determinado supera las fuerzas de la razón, pues para afirmar eso se deberían examinar todos los entes posibles, y deberíamos además entrar en investigaciones en torno al Ente infinito, del cual no tenemos una idea positiva y adecuada’; hubiera mostrado con eso al menos un poco de modestia filosófica, verdadera, o por cierto aparente: hubiese mostrado alguna coherencia consigo mismo, dado que nada hay que más le guste y complazca, que el poder criticar la razón y el lanzarse contra los filósofos que llama despreciativamente ‘dogmáticos’, es decir, contra todos aquellos que llanamente admiten alguna cosa cierta. Pero, habiendo él dictado sentencia sobre el tema del que hablamos; habiendo puesto la cantidad y calidad entre las formas primigenias del entendimiento humano, como si este no pudiera pensar cosa alguna sin ellas, vino con eso a dar prueba de manifiesta temeridad, y a mostrar desnudo el rostro de la doctrina crítica, quitada incautamente la máscara de la filosófica mojigatería.

Puede concluirse por tanto que, si entre las formas kantianas se puede encontrar alguna que merezca el título de *forma originaria* del entendimiento humano, de manera que lo informe, e informe la cognición que procede del intelecto, esta no puede encontrarse sino en la *modalidad*: veamos, entonces, si en esta se contiene algo de lo que buscamos.

**377.** En primer lugar, observo que, cuando yo pienso y juzgo que algo *existe*, con este acto no vengo necesariamente a perfeccionar mi *idea* de la cosa existente.

Y en verdad, yo puedo tener una *idea* perfecta y determinada cuanto se quiera, sin que el ente que le corresponde realmente *exista*.

Por tanto, el juzgar que exista realmente la cosa de la que tengo idea, es un acto esencialmente distinto de aquel con el cual mi intelecto tiene y contempla la idea: aquel juicio no agrega nada a mi idea, ninguna noción nueva informa mi mente por él.

Por tanto, la *existencia* real y externa, término de mi *juicio*, no puede ser ninguna *forma originaria* de mi entendimiento; pues en mi entendimiento no hay nada más que la *idea* de la cosa, y esta no se acrecienta ni disminuye, ni sufre ninguna alteración por la subsistencia o no subsistencia de la cosa misma.

Por tanto, la *forma* del intelecto no puede ser sino una *idea*, y no la *subsistencia* de la cosa: por lo mismo, de las tres categorías de *posibilidad*, *existencia* y *necesidad*, la de *existencia*, considerada como una cosa aparte de las otras dos, no puede ser de ninguna manera una forma originaria y esencial de nuestro entendimiento.

**378.** Veamos, entonces, si tienen el carácter de formas originales y esenciales las otras dos, de *posibilidad* y de *necesidad.*

La idea de una cosa cualquiera (por cuanto no tenga una repugnancia intrínseca) es lo que se llama *posibilidad* lógica de la cosa.

Ahora, ciertamente es imposible hacer un acto cualquiera del entendimiento, sin la forma de la *posibilidad*.

Pero, cuando pienso en la posibilidad de una cosa, ¿estoy acaso obligado a pensar explícitamente en la necesidad absoluta de la misma? No, si esta necesidad se trata de referirla a la cosa pensada, y no a la posibilidad misma; en cuyo caso, no se distingue de la posibilidad misma, de la cual es una cualidad abstracta.

La *necesidad*, por tanto, no puede ser *forma* originaria y primitiva de mi entendimiento, pues ella no es su objeto y término universal e inmutable.

Por tanto, queda la conclusión que, de todas las doce formas kantianas, el carácter de forma del intelecto humano no lo tiene sino una sola: la *posibilidad*. Veamos entonces qué cosa es esta.

**379.** Hemos dicho que la *posibilidad* de la que hablamos es la *idea* de una cosa cualquiera.En verdad, la posibilidad debe siempre ser pensada de alguna cosa, pues no se piensa la posibilidad de nada.

Por tanto, la *posibilidad* es inseparable de alguna cosa, aunque pueda estar unida a una cosa cualquiera.

Por consiguiente, para que pensemos la posibilidad, no es necesario que este algo sea determinado en un género, en una especie, o en un individuo; sino que basta que sea alguna cosa, un ente aun perfectamente indeterminado.

Por tanto, la *idea* (la posibilidad) del *ente indeterminado* es la única forma originaria y esencial del intelecto humano.

**380.** Veamos ahora cómo todas las primeras nueve formas del intelecto de Kant se reducen a esta sola, como a su principio formal, y cómo las otras dos categorías de la *modalidad* – la *existencia* y la *necesidad* – no tienen nada formal, o bien son elementos ya contenidos en esta: comencemos por éstas.

Si por existencia se entiende la idea de la existencia de la cosa *en universal*, ésta está incluida en la idea del *ente indeterminado*.

Si por existencia se entiende la subsistencia actual del ente, ésta no es sino el término de la *facultad de juzgar* y no agrega ninguna forma al *intelecto*.

La *necesidad* se encuentra analizando la *posibilidad*; dado que lo que es *posible*, lo es *necesariamente*. En este sentido, la necesidad también está incluida en la *idea del ente en universal*.

En cambio, si por *necesidad* se entiende un *ente real necesario*, de éste conviene decir lo mismo que se ha dicho en universal de la *subsistencia actual* de los entes.

**381.** Reducidas a la sola forma de la *idea del ente en universal* las tres categorías de la *modalidad*, veamos cómo se reducen a esa misma forma las tres que se comprenden bajo el título de la *relación*, es decir, las de *sustancia*, de *causa*, y de *acción.*

Ya he demostrado que todo lo que hay de intelectual en las ideas de *sustancia* y de *causa*, no es otra cosa, justamente, sino la idea de *existencia*, y del ente en universal (52-54, 347-348). Si, por lo tanto, Kant puso la *sustancia* y la *causa* entre las categorías o formas esenciales y originarias del intelecto humano, no fue sino porque no llevó suficientemente a fondo el análisis de éstas, como para descubrir lo que en ellas era pura forma.

Después, respecto de la idea de *acción*, conviene observar que no sólo el entendimiento percibe la *acción*, sino también el *sentido* la percibe a su manera, experimentándola.

Ahora, no se puede poner entre las categorías la *acción particular* en cuanto es percibida por el sentido; sino sólo la *acción* concebida por el intelecto, o, lo que es lo mismo, el *concepto de la acción.*

Pero ¿cómo ocurre que la *acción particular*, percibida por el sentido, se hace *universal*, cuando llega a ser el objeto del intelecto? Esto ocurre por la virtud que tiene el entendimiento, de considerar la acción particular, experimentada por el sentido, como *posible* a repetirse un número indefinido de veces. Es, por tanto, el agregado de la *posibilidad* el que hace la acción un *concepto universal*. Lo mismo decís cuándo yo considero aquello que constituye la naturaleza de la acción en general, y dejo de considerar las particularidades de las distintas especies de acción.

El concepto de acción, por lo tanto, sometido al análisis, se encuentra que no es todo pura forma del intelecto, sino que está compuesto: (1) de un elemento *material*, en cuanto se refiere a las acciones experimentadas por nuestro sentido; (2) y de un elemento *formal*, en cuanto nuestro intelecto agrega la forma de la *posibilidad*, y así abstrae y universaliza las acciones particulares.

Por lo tanto, aquello que hay de formal en la idea de *acción,* no es más que la *posibilidad*,o sea la idea del ente en universal.

**382.** Con un análisis semejante, podremos reducir a la forma del ente en universal la *cantidad* y la *cualidad* de Kant; con separar de ellas lo que hay de *material*, y retener sólo lo que hay de *formal*: pero un tal análisis nos da como último resultado, que estos conceptos nada tienen en sí de formal, sino la idea de *posibilidad*, o, lo que es lo mismo, del ente en universal.

Y en verdad también el término de mi sentido tiene una cierta *cantidad* y una cierta *cualidad*. Ahora la *cantidad* y la *cualidad*, percibida por mi sentido, no es mínimamente la forma de mi intelecto. La *cantidad* entonces, y la *cualidad* que es concepto y, según Kant, también forma de mi intelecto, no es la cantidad y la calidad particular, sino la cantidad y la cualidad considerada en universal.

Ahora, repitiendo el mismo discurso hecho relativamente al concepto de *acción*, ¿cómo se tiene la  *cantidad* y la *cualidad*  en universal? Cuando yo percibo una cantidad particular, y después la pienso como puramente *posible*, yo con esto solo la he vuelto *universal*. Pues si de esta idea o cantidad posible yo extraigo los caracteres que la especifican, y así la generalizo, tengo en ella la cantidad en general.

La *cantidad*, por lo tanto, o la  *cualidad*, no es objeto de mi intelecto por naturaleza, como si fuera, de por sí, forma del mismo; sino que tiene necesidad, para convertirse en tal, de ser informada por otra forma, y la forma que mi intelecto le agrega es justamente la *posibilidad.*

La *cantidad* y la *cualidad* son, por tanto, de por sí, *materia*; y es mi intelecto que, informándolas, las vuelve un *concepto* suyo.

Este *concepto*, por tanto, de la cantidad y la cualidad, analizado, no tiene nada de formal en sí mismo, además de la idea de *posibilidad*, o de *ente en universal.*

Así las doce formas de Kant se reducen a una sola pura y verdadera forma.

**383.** Y aquí no es en absoluto necesario hablar de aquellas que Kant llama formas del sentido externo e interno, es decir el *espacio* y el *tiempo*, porque éstas no pertenecen al orden de las cosas intelectuales, sino que tal cuestión sólo puede referirse a sus conceptos.

Por tanto, aquello que hay de formal en tales conceptos, no es, por el mismo discurso hecho anteriormente, sino la *posibilidad*, o sea la idea del *ente indeterminado.*

**384.** Sin embargo, hay que señalar otra diferencia entre la naturaleza de las múltiples formas de Kant y la naturaleza de aquella única que nos ha quedado entre las manos, una vez desaparecidas todas las demás. Y esta diferencia es que todas las formas kantianas proceden del fondo del sujeto y, por lo tanto, son subjetivas: la verdadera forma es, por esencia, *objeto*. Esta diversidad de naturaleza tiene una importancia infinita, como veremos: aquí no podemos sino prevenir el lector de ello.

Concluyamos: la mente humana no tiene ninguna forma *determinada* innata; y las diecisiete formas de Kant no tienen ningún verdadero fundamento y son enteramente superfluas para explicar el origen de las ideas.

Al contrario, la mente humana tiene una sola forma *indeterminada*, y esta es la idea del *ente en universal*.

La idea del ente en universal es pura forma y no tiene unido consigo ningún elemento material: no es subjetiva, sino que es, de por sí, objeto: ella es cosa tan poca y simple, que no se puede simplificar más, ni imaginar nada menos que pueda ser apto para informar nuestros conocimientos: al mismo tiempo, es de una fecundidad infinita.

Y en verdad, es imposible imaginar un acto cualquiera de la mente, que no necesite de esta forma, y no reciba de ella su naturaleza y de ella se informe: de manera que, quitada la *idea del ser*, el saber humano se hace imposible y con él, la mente misma.

Por tanto, habiendo reducido en tal modo lo que puede haber de innato en la mente humana al mínimo posible, no me queda ahora sino mostrar cómo este poco sea, sin embargo, suficiente para explicar completamente el origen de todas nuestras ideas. Lo cual será el argumento de la siguiente sección.

Quinta sección

Teoría general de las ideas

*Objectum intellectus est ens vel verum commune*

I, 55, 1

385. Hasta aquí hemos repasado los principales sistemas sobre el origen de las ideas, buscando entre ellos alguno que ofreciera una explicación satisfactoria de las mismas. Pero en vano: vimos que unos pecan por defecto (tercera sección), otros por exceso (cuarta sección); unos admiten demasiado poco de innato en la mente, otros mucho más de lo necesario para ese fin. Es necesario entonces entrar aún más adentro de la espinosa investigación e intentar aferrar el centro áureo entre los dos sistemas, de modo que nada se admita como innato sin necesidad, ni tampoco, por una especie de repugnancia preconcebida contra esta inocente palabra *innato* se rechace lo poco que está sin embargo probado y que es condición necesaria del hecho de nuestras ideas (**26**-**28**).

Pero para saber cuál es la parte del viaje que nos falta realizar, y qué camino debemos tomar para completarlo, primero resumiremos lo dicho hasta aquí echando una mirada al camino recorrido.

Comenzamos planteando la dificultad de la cuestión, exponiéndola con la mayor claridad y generalidad que pudimos. Así, asumió la siguiente forma: “En el sistema de quienes declaran que todas las ideas son facticias es forzoso establecer un orden entre las operaciones necesarias para formarlas. Pero en este orden, o bien hay que decir que el *juicio* precede a la *idea*, o que la idea precede al juicio: no hay tercera opción. Ahora, ambas cosas son imposibles. Por lo tanto, no hay manera de suponer que todas nuestra ideas son facticias” (**41**-**45**).

386. Los sensistas, y generalmente quienes pretenden que todas las ideas, sin ninguna excepción, son formadas por nosotros mismos, no miraron jamás esta dificultad a la cara; por consiguiente, se entiende que atengan con tanta confianza a su opinión. Porque, ciertamente, cuando se ve y siente bien la fuerza de esa dificultad, los hombres se apartan necesariamente de creer que todas nuestras ideas son hechas por nosotros, ya que la discordia que divide las escuelas filosóficas en torno al origen del conocimiento no nace de otra parte si no de ver o no ver con claridad la dificultad mencionada.

Sin embargo, incluso quienes la vieron con claridad y a la cara, a veces la entrevieron oscuramente y de perfil; pero aunque no la hubieran visto en absoluto, no se muestra menos firme en sus razonamientos a quien tiene ojos en la cara, y al permanecer en ellos irresuelta los vuelve inconcluyentes e ineficaces.

Así, por ejemplo, vimos que Locke describe el desarrollo de la sensibilidad, introduciendo en ella incesantemente *juicios* sin saber de dónde viene, ni tampoco se cree obligado de explicar dónde nacen ni cómo son posibles (**112**). De manera semejante lo vimos establecer en otra parte que las *ideas* son indudablemente anteriores a los juicios, sin examinar y sin ni siquiera sospechar que la operación con la cual se forman las ideas pudiera ser un juicio y que esta función del juicio debe preceder, como causa, a las ideas, como sus efectos (**68**-**69**).

Pero aunque Locke muestra que acá no ve en absoluto la dificultad que hemos expuesto, en otros lugares, si bien muy débilmente, le pasa por la mente. Por ejemplo, cuando va dándose cuenta de que no puede darse *conocimiento* sin *juicio* (**113**-**114**) y, más aún, cuando se topa con la idea de sustancia y la encuentra tan fuerte que debe confesarla inexplicable en su sistema. Sin embargo, el haber visto la dificultad imperfecta y parcialmente impide a Locke sentir su importancia; y así, luego de haber sentenciado que todo conocimiento es precedido por un juicio no saca de allí otra consecuencia; y en cuanto a la molestísima idea de sustancia, se desprende de ella declarando que no existe (**48**-**62**).

387. A veces los filósofos llegaron a observar esta dificultad (siempre bajo alguna forma particular) en lo que otros decían, sin advertirla en el propio discurso. Condillac, por ejemplo, reprocha con justicia a Locke que al explicar las operaciones de la sensibilidad introduzca juicios que permanecen sin explicación (**68**-**69**), pero luego el mismo Condillac, para desembarazarse de esta facultad del juicio, la atribuye también a los sentidos, confundiendo así de manera monstruosa el principio que *siente* con el principio que *juzga* la cosa sentida (**70**-**71**).

Al contrario, el mismo Condillac no ve el otro error de Locke, que es suponer que primero se formen en nosotros ideas sin *juicios*; y él comienza también por las ideas, sin darse cuenta de que introduce en su formación el acto del juicio. Tampoco se encuentra en su sistema ninguna buena razón que explique el origen de la *universalidad* de las ideas, si bien ésta sea una característica esencial de todas las ideas, sin la cual no se podría formar ningún juicio (**86**-**96**).

388. Reid vio mejor que Condillac, ya que se dio cuenta de que Locke pretendía algo imposible al querer que primero se formasen las ideas y luego, con ayuda de las ideas, los juicios. La razón es que no pueden formarse ninguna idea sin juzgar; por eso, estableció como primera operación el *juicio* y no la *idea* (**115**-**117**). – ¿Pero cómo concebir la posibilidad de hacer juicios sin tener ninguna idea? – Reid responde que estos juicios se hacen instintivamente. Pero primero, no puede tratarse más que de una hipótesis o, mejor, de una afirmación gratuita; luego, no satisface en absoluto a la dificultad. En verdad, el instinto no puede mover a realizar lo imposible, como sería el caso si moviera a formular juicios a quien no tiene todavía ideas, que son el medio y los elementos de los juicios. De ahí que el instinto puede explicar perfectamente por qué soy movido a utilizar mi potencia de juzgar antes que dejarla ociosa, pero no puede explicar jamás el origen de mi potencia de juzgar; no puede constituir en mí dicha potencia, sino solamente moverla. Tampoco esta potencia de juzgar se puede mover sin que tenga algo que juzgar y según qué juzgar, es decir sin tener las ideas, condición indispensable del mismo juzgar (**121**-**129**).

Reid y su discípulo Stewart avanzaron aún más, puestos en fuga por la dificultad que veían, si bien imperfectamente. Los juicios instintivos, por más poder que se les atribuyera, no podían producir ideas verdaderamente universales. ¿Qué hicieron estos filósofos? Tomaron la salida más rápida, pero también la más desesperada: negaron la existencia de las ideas (**104**-**108**, **160**). Esta especie de justicia turca, que ejercitaban con las pobres ideas, reas no de otra cosa que de no dejar ver el misterio de su origen, se la había enseñado ya Locke, cuando decretó, como vimos, que no existiera en adelante la idea de sustancia porque era refractaria a su sistema.

Por consiguiente, ninguno de estos ideólogos [filósofos del conocimiento] fue tan sacudido por la dificultad como para persuadirse de que es del todo imposible explicar la producción de todas las ideas mediante operaciones de nuestro espíritu; y esto porque no vieron la dificultad, o porque la vieron parcialmente y bajo una tenue luz.

389. Pero hubo otros más perspicaces, que vieron plenamente cuán difícil era, más aún imposible, admitir que todas las ideas se formasen con las sensaciones y con la reflexión, o más en general con operaciones de nuestro espíritu. Porque ellos entendieron que las mismas operaciones mediante las que se pretende que se hagan las ideas, no pueden efectuarse sin las ideas. Entre ellos enumeramos las mentes más elevadas y peregrinas: Platón, Leibniz y Kant (sección IV).

Todos estos grandes hombres fueron unánimes en esta sentencia: “sin admitir que el espíritu humano posee de por sí algún elemento intelectivo ingénito y natural, distinto de una pura y simple facultad, no comenzaría jamás a pensar, y por eso no llegaría jamás a formarse las ideas”. He aquí una opinión constante y firmísimo de los pensadores más profundos y más estudiosos de las naciones.[[391]](#footnote-378)

390. Pero si encontramos un perfecto consenso entre los ingenios más agudos en la parte negativa de esta cuestión, a saber al declarar imposible que todas las ideas sean hechura nuestra, cuando pasamos a la parte positiva, es decir a definir cuál es este elemento necesario, unido por naturaleza a nuestro espíritu, que lo hace capaz de operaciones intelectuales, los encontramos divididos entre sí en diversas sentencias.

La razón es la siguiente: algunos de ellos pensaron que el elemento ingénito necesario a nuestro intelecto debía ser mayor, mientras que otros pensaron que era suficiente con que fuese menor. Por supuesto, ninguno de estos grandes hombres ignoraba el principio metodológico que colocamos al principio, que “en la explicación de los hechos del espíritu humano no se debe suponer más de lo necesario para dar razón de ellos” (**26**-**28**). Pero la dificultad consistía en encontrar ese *mínimo*, que bastase por una parte a explicar las ideas, y por otra no fuese superfluo. La filosofía se acercó a la solución de este problema a medida que iba reduciendo el elemento ingénito, demostrando al mismo tiempo que era suficiente aún disminuido de esa manera, ya que es indudable lo que dijimos, que “de todas las explicaciones completas de los hechos del espíritu humano prefiera la más simple, y que exige menos suposiciones que las otras” (**26**-**28**).

Y de hecho, entre los filósofos que estuvieron de acuerdo en que se debe admitir algo innato para explicar el origen de las ideas, observamos una progresión. Los posteriores buscaron eliminar lo superfluo que habían admitido los anteriores, mostrando que las ideas se podían originar también admitiendo menos de innato que los otros (**361**-**362**).

391. Platón, por ejemplo, adhirió al partido que admite todas las ideas innatas, aunque adormecidas, por no conocer otra manera de dar razón de por qué un joven, cuando es interrogado, responde la verdad sobre muchas cosas que jamás le habían sido dichas, y que sin embargo parece ver con su intelecto como si le estuvieran presentes. Eso se explica, decía el gran hombre, porque este joven tenía siempre presentes en su espíritu esas ideas, pero no les prestaba atención, no dirigía hacia ellas los ojos de la mente, y al ser interrogado, sin decir sin embargo cómo son las cosas, es incitado y sacudido a fin de que mire esas verdades que tiene frente a sí pero que no sabe que posee, y así las encuentra sin que ninguno se las comunique.

392. Pero Leibniz se dio cuenta de que aquí se esta admitiendo demasiado, y que no era necesario tanto para explicar las ideas que el hombre va adquiriendo por sí mismo. Consideró que podía bastar si, en lugar de las ideas, hubiera en el espíritu trazos sumamente ligeros de ellas, como estaría trazada una estatua en un trozo de mármol en bruto, que estuviera de tal modo vetado que sus vetas de color designaran justamente la estatua en el interior del mismo (**278**-**279**).

393. Kant, que vino después, agregó un análisis más exacto y más profundo de los conocimientos y halló que resultan de dos elementos, uno de los cuales se reduce a lo sensible, y en cuanto a éste dijo que no era necesario suponerlo innato, mientras que el otro no puede reducirse de ninguna manera a lo sensible y su origen hay que buscarlo dentro de nosotros. Llamó adecuadamente al primero *materia* y al segundo *forma* del conocimiento. Puesto que no colocó innatas las ideas ni en sí mismas, como Platón, ni en sus vestigios, como Leibniz, sino que colocó innata una parte de las ideas, la parte *formal*, según Kant entonces *todas* las ideas son innatas, pero no *enteramente*. Éste fue un paso notable que dio hacia adelante la ciencia filosófica (324-**325**).

394. Sin embargo, todavía había que simplificar; había que reducir a lo mínimo posible esta *parte formal* del conocimiento, que se sabía tenía que estar dada por la naturaleza y no ser formada por nosotros, que tenía que ser la semilla sembrada en nuestro espíritu por el Creador para que a partir de ella se desarrollase la planta inmensa del conocimiento humano. Y nuestros mayores habían visto que esta parte esencial del espíritu intelectivo no podía ser sino muy poca cosa y con elegante expresión habían dicho que “Dios, en el acto con que crea nuestra alma, le deja dar de golpe una ojeada, por así decirlo, al inmenso tesoro de su eterna sabiduría”.[[392]](#footnote-379)

395. A esto llegó entonces el problema que quedó a la filosofía luego de los esfuerzos de Kant: “determinar el *mínimo* de cognición, es decir la *luz* que hace al alma inteligente y por lo tanto idónea para las operaciones intelectivas”. Este mínimo es verdaderamente apenas una chispa celeste robada al sol, es cuanto puede robarse de la verdad, por así decirlo, mediante una ojeada furtiva, instantánea.

En verdad, Kant no encontró este mínimo. Había extendido lo *formal* en el conocimiento mucho más allá de lo que llega realmente y, en lugar de partir de un principio simple y uno, desgajó la parte formal en varias formas independientes, dos de las cuales otorgó, como vimos, al sentido interno y externo; cuatro, cada una de las cuales con tres modos, al intelecto, y tres a la razón (**357**-**358**). No se dio cuenta de que el sentido no tiene nada que pertenezca a la cognición formal y de que todas las formas que atribuye al intelecto y a la razón se reducen a una sola y sumamente simple, a saber a la de *posibilidad* o de *idealidad*, que es lo mismo. De ésta, como de una mínima semilla, germinan todas las otras fácilmente, de modo que era superfluo poner tantas, ya que dada esa única forma a nuestro espíritu, fácilmente produce las otras, que no están ya a la par de ella, sino que son posteriores y le están subordinadas (**363**-**380**).

Y por no haber llegado a esta gran simplificación, al pensador de Königsberg sobrevino un gravísimo daño, ya que fue privado de conocer la naturaleza de la única verdadera forma, que es *objetiva*, excelsa, independiente de la misma alma, inmune de todo modo y por eso de toda falsificación, ya que lo que no puede recibir variedad de modos no puede tampoco estar contrahecho. De ahí que Kant no pudo dar una sólida base a la ciencia, a la verdad ni a la certeza humana (**327**-**329**, **379**).

396. Esto es lo que creemos haber demostrado. Y estábamos obligados a hacerlo, porque al querer continuar la obra de los filósofos que han florecido hasta aquí, siguiendo el rastro que han dejado, era necesario que para empezar adoptáramos como nuestras las dos verdades que han sacado a la luz, a saber:

1º que hay que distinguir la parte *formal* de la parte *material* del saber;

2º que sólo la *parte formal* es la que nos concede la naturaleza.

Con la riqueza de esta herencia, era necesario luego que, como ellos no habían descubierto la *incógnita* que contiene la segunda de estas dos proposiciones, a saber la *parte formal* del saber, nos ocupásemos de determinarla, proveyendo con suma vigilancia de no tomar quizás junto con ella alguna parte de la *materia* del saber, y que tratáramos de tener la misma parte formal en su modo de ser más simple y primitivo, no en el modo en que se reviste cuando es aplicada. Hicimos tal investigación y nos dio por resultado que “la parte formal del saber en su estado primitivo y originario consiste en la única intuición natural y permanente en nosotros del *ser posible*” (**363**-**380**, **52**-**54**, **115**-**120**).

397. Esta es por consiguiente la empresa que hemos intentado en el primer volumen. Ahora nos queda indicar brevemente la meta del volumen presente.[[393]](#footnote-380)\*

Exponer en orden nuestra teoría del origen de las ideas, bien hilvanada, es lo que nos proponemos aquí. Y el comienzo será justamente el examen de la intuición del ser posible. Esta intuición, de acuerdo a lo que hemos razonado, es la más solemne e importante de todas las ideas; es más, es la única que merece el nombre de idea y toda la dificultad que presentamos de modos tan diversos viene a parar finalmente a ella.

Y en verdad ninguno de los filósofos censistas fue jamás capaz de explicar de un modo satisfactorio el origen de esta idea, que se plantó frente ellos como un escollo ante el que naufragaron miserablemente, ya que todas las operaciones del espíritu con las que estos filósofos pretenden que se produzcan las ideas, sin ninguna excepción, tienen continua necesidad de esa idea, como, por el contrario, dada esa idea, el operar intelectivo puede comenzar y proseguir su trabajo sin ningún obstáculo.

Nos es imposible, por consiguiente, comenzar por otra parte que de esta idea singular, sin explicar la cual es imposible explicar las otras, ya que el hombre no las puede formar sin hacer algún acto intelectivo y todo acto intelectivo, como decíamos, supone también esa idea y hace un uso continuo de ella.

Ahora, si logramos superar felizmente este arduo momento, tendremos el paso a nuestras anchas para encontrar el origen de todos los principios del conocimiento humano y de todas las otras ideas o, mejor, conceptos, que se generan fácilmente con su ayuda.

Por eso mostraremos en primer lugar que el *ser* brilla por naturaleza como una luz ante nuestras almas. Luego, pasaremos a la explicación de los *primeros principios* del razonamiento, los cuales, mediante un diligente análisis, se verá que no pueden llamarse sino *modos* de aplicar la única idea del ser, adherida a nosotros de manera inmóvil. Entonces quedará explicado cómo el hombre puede razonar, ya que el principio de cognición, el principio de contradicción y los otros primeros principios son los instrumentos del razonamiento, sin los cuales el entendimiento humano no da un paso.

Una vez visto de qué manera el hombre se hace *inteligente* y *razonante*, no será ya difícil mostrarlo como autor de sus muchos conceptos, ya que se pueden formar fácilmente con el uso del razonamiento.

Entre ellos los primeros que se presentan son los que están más cerca de la fuente de la que derivan, y son los *conceptos puros* que no retienen nada del sentimiento real, sino que brotan de la sola idea primitiva y congénita.

Descenderemos luego de tanta altura, deduciendo los *conceptos no puros*, que toman más o menos materia del sentimiento. Allí demostraremos primero cómo se forman los conceptos de las dos especies de substancia, la corpórea y la espiritual.

A continuación, expondremos el origen del concepto de cuerpo, y como éste se presenta a nuestro intelecto de dos maneras, a saber como *cuerpo animado* por nuestro espíritu y como *cuerpo inanimado*, haremos primero el análisis del concepto de nuestro cuerpo. No podremos luego pasar al concepto del cuerpo exterior al nuestro si no nos detenemos algo en el camino para investigar esos tres difíciles conceptos de tempo, movimiento y espacio, necesarios para formular acabadamente el concepto de cuerpo externo, a cuyo análisis finalmente descenderemos. De ahí que toda la presente Sección estará dividida en las siguientes partes:

Parte I. Origen de la idea del ser.

II. Origen de todos los conceptos en general por medio de la idea del ser.

III. Origen de los primeros principios del razonamiento.

IV. Origen de los conceptos puros, es decir de los que no retienen nada del sentimiento.

V. Origen de los conceptos no puros, es decir de los que para formarse toman algo del sentimiento.

VI. Conclusión.

Parte Primera

Origen de la idea del ser

Capítulo I

Hecho: pensamos el ser en universal

398. Yo parto del hecho más obvio, y el estudio de este hecho forma toda la teoría que voy a exponer.

El hecho obvio y sumamente simple de que parto es que el hombre piensa el ser de un modo universal.

Cualquier explicación que se quiera dar de este hecho, el hecho mismo queda fuera de la controversia.

Pensar el ser de un modo universal no quiere decir otra cosa que pensar esa cualidad común a todas las cosas sin prestar ninguna atención a todas las otras cualidades, genéricas, específicas o propias. Está en mi arbitrio prestar atención a un elemento de las cosas antes que a otro: ahora, cuando pongo mi atención en la cualidad que es *común* a todas las cosas, es decir en el *ser*, entonces suele decirse que pienso el ser en universal.

Negar que ponemos, si queremos, nuestra atención en el ser común de las cosas, sin reparar en ello, sino más bien abstrayendo de todas sus demás cualidades, sería oponerse a lo que nos atestigua la más fácil observación sobre las propias operaciones, sería contradecir al sentido común, renegar del lenguaje.

Y en verdad, cuando hago un discurso usual como éste: “la razón es propia del hombre, el sentir le es común con las bestias, el vegetar con las plantas; pero el ser le es común con todas las cosas”, considero el *ser común* independientemente de todo el resto. Si el hombre no tuviese la facultad de considerar el *ser* separado de todo el resto, este discurso habitual sería imposible.

El hecho de que hablamos es tan evidente que no sería necesario gastar una sola palabra, bastando con indicarlo, si los hombres de nuestro tiempo no se hubieran esforzado en poner todo en duda. Ahora bien, un hecho tan evidente es el punto simplicísimo en el que insiste toda la teoría del origen de las ideas.

399. Pensar el ser de modo universal equivale a decir “tener la idea del ser en universal”, o al menos aquello supone esto, no pudiéndose pensar el ser sin tener su idea.

Es necesario por lo tanto que indiquemos el origen de esta idea. Pero primero debemos investigar su naturaleza y su índole, a fin de que nos abra el camino para descubrir de dónde proviene.

Capítulo II

Naturaleza de la idea del ser

Artículo I

La idea pura del ser no es una imagen sensible

400. Y para alejar todo equívoco de nuestro discurso, por cuanto nos sea posible, haré observar ante todo que cuando digo que el hombre puede tener la *idea del ser*, sola y despojada de todas las otras ideas (**394**-**395**) no quiero decir que podemos formarnos una *imagen sensible* de esa idea. Hay que recordar que no podemos formar una imagen sensible de ninguna cosa si ésta: 1º no está determinada e individualizada, y 2º si no es corpórea y percibida con nuestros sentidos.

401. Algunos modernos han tomado el partido de quienes niegan las ideas abstractas o indeterminadas, no por otra razón sino porque de ellas no se podía tener imágenes.

Esta razón es material e ignorada por los verdaderos filósofos. Hay que observar la naturaleza y reconocer todo lo que hay en ella; no se puede negar la existencia de una cosa porque no es conforme a las leyes de nuestra fantasía, leyes que queremos imponer *a priori* a la naturaleza de las cosas. Si hubieran observado con simplicidad y sin prevenciones el espíritu humano, habrían reconocido fácilmente en él tres series de pensamientos, a saber:

1º pensamientos de *ideas indeterminadas*, objetos que no se nos pueden representar bajo el aspecto de imágenes ni pueden realmente existir solos, pero pueden ser considerados, sin embargo, por sí mismos;

2º pensamientos de entes espirituales, que si bien tienen todo lo que se requiere para *subsistir*, sin embargo, no admiten ellos tampoco imágenes sensibles;

3º pensamientos de cuerpos o cualidades corpóreas, las únicas que podemos representarnos con la imaginación sensible.

La existencia de estas tres clases de pensamientos es un hecho, y es un hecho independiente de todo sistema. Lo tienen que admitir también quienes niegan la existencia de los espíritus, ya que la cuestión sobre la *existencia de seres espirituales* es diversa de aquella sobre los *conceptos de seres espirituales*.

Por lo tanto, establecer gratuitamente el principio de que «lo que no podemos imaginar sensiblemente tampoco podemos pensarlo», y de esta gratuita anticipación sacar la consecuencia de que «por consiguiente, las ideas universales y abstractas no existen», es un método falso, es partir de un prejuicio y querer someter los hechos al mismo, es querer dictar leyes a la naturaleza, antes que escucharla e interpretarla con sagacidad.

Artículo II

La idea de una cosa se debe distinguir del juicio sobre la subsistencia de la cosa misma

402. Se debe también distinguir la *idea* del *juicio sobre la subsistencia* de las cosas y esta es una distinción cardinal de la Ideología.

Para darse cuenta de que cuando nuestro espíritu intuye simplemente la *idea* hace una operación totalmente distinta que cuando *juzga* que un ente cualquiera subsiste, hay que observar que cuando me formo la *idea*, o bien el *concepto*, de un ente, puede tener este concepto de un modo perfecto, comprendiendo todas las cualidades tanto esenciales como accidentales del ente en el que pienso, sin *juzgar* no obstante todavía que existe realmente.

Supongamos la idea, el concepto de un caballo. Puedo tener el concepto no sólo de un caballo en general, sino de un caballo provisto de todas las particularidades que son necesarias para que este ente exista. En este concepto mío pienso el pelo negro, las orejas cortas, las crines largas, la cabeza pequeña, el cuello recto, los ojos ardientes, la boca espumosa, las espaldas macizas, el vientre enjuto y las piernas delgadas, y además todas las particularidades del caballo individual, internas y externas, de modo que si yo fuese el creador, podría poner en el ser este concepto mío y hacer que el caballo pensado exista realmente, en el que no habría ninguna particularidad más que aquellas que he concebido, es decir que se contendrían en mi idea como en un ejemplar y tipo.

Si pudiese y quisiese hacer esta obra del caballo fuera de mí, y si mi concepto no fuera tan perfecto que contuviese todos los detalles particulares más diminutos del caballo individual que tengo la intención de fabricar, me vería constreñido a pensar las partes que faltan en ese concepto mío, a medida que realizo el trabajo, ya que ciertamente no podría expresar ninguna particularidad sin haberla concebido primero. Durante la operación vendría perfeccionando el concepto de mi caballo al mismo tiempo que la misma obra del caballo externo.

Ahora supongamos que concebimos un trabajo así y ponemos el caballo en el ser, producido de manera que responda perfectamente al concepto que me ha servido de norma al ponerlo en estado de existir. ¿No sería verdad que ese caballo fue copiado y retratado a partir de ese concepto mío, de ese caballo que había ideado e imaginado primero? Sin duda, el caballo material tuvo una dependencia de mi pensamiento, del concepto [que tenía] de él.

403. Esto supuesto, pregunto aún: ¿ese concepto mío completo del caballo recibió a su vez algo de la real subsistencia del caballo mismo? Nada en absoluto. Ese concepto debía ser perfecto antes de la existencia del caballo, para servirme como norma o ejemplar para producirlo y darle forma. Y luego de que el caballo estuvo ya terminado, el concepto no ganó nada ni podía ganar nada de él, puesto que, como decíamos, estaba ya perfecto y comprendía todas las particularidades del caballo, sin que hubiera una sola que no se encontrara antes. La cosa es tan evidente que no diré nada más.

404. Obténgase de aquí luz para conocer la naturaleza de las ideas. Las ideas son independientes (en cuanto a su naturaleza) de la existencia *real* de los individuos, de manera que pueden ser perfectas antes de la existencia real de éstos. Y si llegan a existir, su subsistencia no añade nada a la idea o concepto de la cosa, no le aporta el más pequeño grado de mayor perfección de lo que tenía antes.

405. Hallada esta verdad sobre la independencia de la idea (respecto a su naturaleza, ya que aún no hablamos sobre su origen) respecto de la cosa externa, se llega a conocer la diferencia que hay entre tener una *idea* y *juzgar* que la cosa, de la que se tiene la idea, realmente existe.

Esta segunda operación de mi pensamiento, que es un juicio sobre la subsistencia de la cosa pensada, es enteramente diversa de la *idea* o concepto de ella.

Es decir, mi *idea* de una cosa, como decía, está igualmente perfecta y entera tanto si la cosa subsiste como si no subsiste, tanto si juzgo como si no juzgo sobre su real existencia, o si hago este juicio de uno u otro modo.

El *juicio* sobre la subsistencia de una cosa, por consiguiente, supone sí la *idea* pero no es la *idea* de la cosa, ni le añade nada.

Este juicio no hace más que darnos una *persuasión* sobre la *subsistencia* de la cosa que juzgamos existente de modo real. Esta *persuasión* no es sino un *asentimiento*, una operación de un género suyo propio, que no se debe confundir de ningún modo con la *intuición* de la idea.

Artículo III

En las ideas de las cosas no se contiene jamás la subsistencia de las mismas

406. Llamo *subsistencia* de una cosa a la existencia real y actual de la misma.

407. Declarado esto, la proposición enunciada es un corolario del artículo precedente, que decía que la *idea* es esencialmente distinta del *juicio* que hacemos sobre la existencia real de las cosas.

Y en verdad, si la idea está perfecta y entera sin que se comprenda en ella ningún pensamiento sobre la existencia real y actual de las cosas (**399**-**400**), la *idea* no nos sirve entonces de nada para hacernos conocer las cosas como *subsistentes*. Ella no nos las presenta sino como *posibles*; la subsistencia de las cosas la conocemos con otra operación de nuestro espíritu, esencialmente distinta de la intuición de la idea, que llamamos *juicio*.[[394]](#footnote-381)

Artículo IV

La idea del ser no presenta sino la simple posibilidad

408. De ahí que al decir *idea del ser* no se está diciendo el pensamiento de algún ente que subsiste, del cual se desconocen o del que han sido abstraídas todas las demás cualidades además de la existencia actual, como serían las cantidades *x*, *y*, *z* en el álgebra. No se entiende el *juicio* o la persuasión de un ente subsistente, aunque indeterminado para nosotros, sino la *idea del ser*, una mera posibilidad. Es también un corolario del artículo anterior.

La *posibilidad* queda después de la última abstracción que podemos hacer sobre un ente pensado: si pensamos un ente subsistente sin conocer sus cualidades, podemos abstraer aún de ese ente alguna cosa, a saber la *persuasión* sobre su subsistencia, y nos queda sin embargo el pensamiento de la posibilidad de ese ente.

409. Por lo tanto, la idea más universal de todas, que es también la última de las abstracciones, es el *ser posible*, que se expresa simplemente denominándolo *idea del ser*.

Artículo V

El hombre no puede pensar en nada sin la idea del ser

Demostración

410. Por poco que se considere cualquier debe encontrar evidente esta proposición; sin embargo, pocos la han considerado bien.

Los filósofos modernos, como he dicho ya (**50**-**57**, **278**-**282**), se ocuparon todos de analizar las *facultades* del espíritu humano y se detuvieron poco en analizar el *producto* de las mismas, es decir los *conocimientos humanos*. Por el contrario, el análisis de estos últimos debe preceder el análisis de las facultades, ya que éstas no se conocen sino por sus efectos, que son los conocimientos humanos. Por consiguiente, es conveniente subir desde el examen de los conocimientos a la investigación de las facultades, lo contrario de lo que hicieron Locke, Condillac y en general toda esa escuela que se pone a razonar enseguida sobre las facultades y de éstas desciende a los conocimientos.

Esta inversión del método es tal vez la fuente principal de sus errores.

Tomando el camino contrario, partí de los efectos y me puse a analizar lo que se conoce como un hecho, intentando el camino de subir de éste a su causa, es decir a identificar las facultades capaces y necesarias para producir el conocimiento humano en todas sus partes.

411. Ahora, el análisis cualquier conocimiento nuestro nos da como resultado constante la proposición colocada arriba, que “el hombre no puede pensar en nada sin la idea del ser”.

Y en verdad no hay conocimiento ni pensamiento que pueda ser concebido por nosotros sin que se esté mezclada en él la idea del ser.

De todas las cualidades comunes de las cosas la *existencia* es la más común y la más universal.

Tomad un objeto cualquiera, el que os plazca; separad de él con la abstracción sus cualidades propias, luego removed también las cualidades menos comunes. Al final de toda esta operación, la que permanecerá como la última cualidad de todas será la existencia, y con ella podréis pensar aún alguna cosa, pensaréis un ente, si bien suspenderéis el pensamiento sobre su modo de existir. Este pensamiento vuestro no tendrá ya por objeto sino un ente perfectamente indeterminado, perfectamente desconocido en sus cualidades, una *x*; pero ésta será aún alguna cosa, porque la existencia, si bien indeterminada, permanece. En ese caso el objeto de vuestro pensamiento no es la nada, porque en la nada no se conoce ninguna existencia, ni siquiera posible. Y vosotros pensáis que existe o puede existir un ente, que tendrá ciertamente todas esas cualidades que le son necesarias para que exista, si bien desconocidas para vosotros o en las que en última instancia no pensáis. Y esto es también una idea, si bien del todo indeterminada.

Por el contrario, si luego de haber quitado de un ente todas las otras cualidades, tanto propias como comunes, quitáis además la más universal de todas, el *ser*, entonces no queda ya nada más en vuestra mente. Todo vuestro pensamiento se ha extinguido, es imposible que tengáis idea alguna de ese ente.

Tomemos como ejemplo la idea concreta de Mauricio, nuestro amigo.

Cuando quiero remover de la idea concreta de este amigo lo que hay de propio e individual, no me queda ya la idea de Mauricio, ni la idea de mi amigo; la parte más querida ha sido removida de mi mente, sólo me queda en ella la idea común de un hombre. Pero luego de que esta primera abstracción hago otra, abstraigo las cualidades propias del hombre. Por esta segunda operación de mi espíritu, el ente en el que pienso ya no es en absoluto un hombre. No hay en él ni razón ni libertad, constitutivos del hombre, y la idea que me queda es una idea más general, la de un animal. Si procedo luego a anatomizar y escindir de esta idea otras cualidades, puedo del mismo modo abstraer con mi mente a partir de las cualidades propias del animal. ¿Qué me queda entonces? La idea de un puro cuerpo carente de sensitividad, dotado sólo de vida vegetal. ¿Quiero además quitar de él con mi mente toda organización, toda vida vegetal, y fijar mi atención únicamente sobre lo que este cuerpo tiene en común con los minerales? Mi idea se ha vuelto de tal modo la idea de un cuerpo en general. Sin embargo, existe aún. Si quiero finalmente no prestar atención ni siquiera a lo que el cuerpo tiene de propio, entonces esa idea de cuerpo se me cambiará en la idea de un ente en universal. En todas estas distintas abstracciones mi mente siempre se ha ocupado de alguna cosa, siempre ha pensado, siempre ha tenido una idea como objeto de su acción, aunque sea una idea cada vez más universal, hasta que llegó a tener la idea más universal de todas, a saber la idea de *ente*, aun cuando no esté determinado en mi pensamiento por ninguna cualidad conocida o fijada por mí. Puedo pensar finalmente que este ente es ente porque tiene el *ser*. Llevada hasta este punto extremo, la abstracción no puede por lo tanto proceder más allá, sin perder de vista todo objeto del pensamiento, sin destruir en definitiva toda idea de la mente. La idea del ser, por consiguiente es la más universal, la que permanece luego de la última abstracción posible, es esa idea, quitada la cual se quita enteramente el pensar y cualquier otra idea es imposible.

Artículo VI

La idea del ser no tiene necesidad de ninguna otra idea que le esté unida para ser intuida

412. Esta proposición es la conversa de la precedente y entonces su verdad es la consecuencia natural de cuanto hemos dicho hasta aquí (**406**).

Hemos visto que tomando una idea nuestra, del ente que queramos, y comenzando por así decirlo a anatomizarla, podemos primero quitar de ella sus partes más especiales, luego las menos comunes y después también las más comunes, y que luego de que la hemos despulpado y descarnado, lo último que nos queda, como si fuera la osamenta común de todas las otras cualidades que hemos removido, es el *ser*, que por eso se dice que es la más abstracta de todas las ideas, quitada la cual toda otra idea y pensamiento se nos han vuelto imposibles. Pero ella está en la mente, incluso sola y desnuda, como se la llega a contemplar a fuerza de esas abstracciones. Por lo tanto, no necesita otra cosa para ser intuida, es intuible y cognoscible por sí misma.

Esta consecuencia es de una altísima importancia.

Capítulo III

Origen de la idea del ser

413. Establecida la existencia, y conocida la naturaleza de la idea del ser, tenemos que investigar cómo es dada a nuestra mente, es decir debemos buscar su origen.

Y en primer lugar diremos de dónde no procede, luego de dónde procede.

Artículo I

La idea del ser no proviene de las sensaciones corpóreas

414. Para comprender bien la verdad de esta proposición, hay que considerar las características propias de la idea del ser, que se alejan de todo lo que nos pueden suministrar las sensaciones corpóreas.

Cada una de estas características, al ser inexplicable en el sistema que quiere extraer la idea del ser a partir de las sensaciones, constituye una demostración irrefutable de que ella no proviene de las sensaciones.

§ 1

Demostración I, tomada del primer elemento de la idea del ser, que constituye su primera característica, la *objetividad*

415. Cuando pensamos un ente en universal, o también un ente particular, entonces no hacemos más que considerar ese determinado ente en sí mismo, a saber cómo es él.

En esa consideración no entra ninguna relación que tenga el ente con nosotros,[[395]](#footnote-382) ni tampoco ninguna relación que tenga con ninguna otra cosa: es una consideración absoluta.

Esta manera de percibir las cosas como son en sí, prescindiendo por completo de aquello con lo que podrían tener relación, es común a todas las cosas que podemos concebir en nuestra mente; las percibimos así, diría que imparcialmente, tal como son, con los grados de ser que tienen. Percibiéndolos de esa manera, la fórmula a la que se puede reducir nuestro pensamiento de las mismas, sería: «tal cosa (que concibo) tiene tal grado o modo de existencia». La existencia es el único término al que se refiere nuestra concepción, y este término con el que tiene relación el agente que sentimos, es común igualmente a todos los percibidos, porque los percibimos y concebimos todos como entes, que tienen la existencia de tal grado o modo, indicado, pongamos, por nuestros sentidos.

416. Ahora bien, yo digo que todas nuestras sensaciones son incapaces de hacernos percibir del modo que llamamos *objetivo*, que es un carácter del percibir intelectual.

Y en verdad, las sensaciones no son sino modificaciones o pasiones particulares de nuestro compuesto; lo sentido en cuanto tal no existe sino relativamente a nosotros.

Por lo tanto, todo lo que las sensaciones nos hacen sentir no puede ser sino una relación de las cosas exteriores (si existen, lo que no queremos discutir aún) con nosotros, una potencia de modificarnos. Pero el *sujeto* de esta potencia no lo podríamos tener jamás presente como es en sí limitándonos a las solas sensaciones, ya que el existir en sí no es sentido por nosotros. En efecto, estas dos proposiciones: «existir en sí» y «ser sentido», expresan conceptos contrarios, lo absoluto y lo relativo, uno de los cuales excluye al otro directamente.

De hecho, la mera existencia en sí de una cosa no importa ni implica ninguna sensación producida en otra cosa, mientras que, por el contrario, la sensación no incluye ninguna idea de cosa que *exista en sí*, sino solamente la de una pasión nuestra y de su término.

Por consiguiente, las sensaciones no nos pueden hacer percibir la cosa como está en sí, sino sólo en relación con nosotros: *sensación* no quiere decir sino una modificación nuestra; *idea* quiere decir *concepción* de *una cosa que existe* independientemente de cualquier modificación o pasión de otra cosa.

Por lo tanto, la idea del ser no se nos da de ningún modo a través de las sensaciones.

*Observaciones* sobre las diferencias entre sensación, percepción sensitiva, idea, percepción intelectiva

417. Para que no nazca confusión en el uso de los vocablos damos aquí las definiciones de sensación, percepción sensitiva, idea y percepción intelectiva.

1. La *sensación* es una modificación del sujeto sentiente.

2. La *percepción sensitiva* es la sensación misma y, más generalmente, un sentimiento cualquiera, en cuanto se considera unido a un término real.

3. La *idea* es el ser, o el ente, en su posibilidad, como objeto intuido por la mente.

4. La *percepción intelectiva* es el acto con el que la mente aprehende como objeto algo real (algo sensible), es decir que lo aprehende en la idea.

La sensación es entonces *subjetiva*, la percepción sensitiva es *extrasubjetiva*, la idea es *objeto*, la percepción intelectiva es *objetiva*.

418. Lo que vuelve difícil separar la percepción del sentido de la percepción del entendimiento es la costumbre que tenemos como entes racionales de hacer seguir prontamente a la percepción del sentido la del entendimiento. Y como ambas están tan naturalmente unidas en nosotros, las tomamos por una sola y para ver que son dos necesitamos una mirada agudísima.

419. Hay además otra razón por la cual se nos hace extremadamente difícil separar las *sensaciones* de las *ideas* y formar un concepto verdaderamente exacto de las primeras sin mezclar en ellas nada de lo que pertenece a las segundas. Esta razón es la siguiente.

Cualquier cosa que conozcamos y sobre la que razonamos se nos debe hacer siempre conocida mediante una percepción intelectiva, o una idea. Por lo tanto, de lo que no tenemos idea no tenemos noticia, ni podemos discurrir de eso ni con la mente ni con las palabras.

Si consideramos esto, se entiende que forzosamente también de la misma *sensación* debemos tener la idea, la percepción intelectual (para poder decir que la conocemos, la consideramos y expresamos con palabras nuestras consideraciones sobre ella). Por eso, la sola sensación, sin estar acompañada por idea alguna, permanece ininteligible y no es objeto de nuestros pensamientos ni de nuestros razonamientos.

Toda vez que dirigimos entonces nuestra atención a las sensaciones para razonar sobre ellas, les unimos necesariamente una idea.

De esta necesidad de considerar las sensaciones mediante una idea nace la extrema dificultad de comprender que es necesario separar la idea misma, para dejar la sensación perfectamente aislada, y tener así el concepto de ella sola y pura.

420. Encontramos una repugnancia particular a realizar una operación tan ardua con nuestra mente, mediante la cual separamos de la sensación todo lo que no le pertenece, e incluso esa misma idea con la que la concebimos, porque luego de aislar de tal modo la sensación y separar de nuestro mismo pensamiento acerca de ella, para nosotros queda como no inteligible por sí misma.

Y la misma dificultad, poco o nada observada, se encuentra en nuestro conocimiento de los entes materiales y de todos los que, no siendo *ideas* ellos mismos, son por eso oscuros por sí mismos, es decir no entendidos. Tienen una existencia imposible de ser entendida si no es unida a una idea.

421. Además de esta dificultad que encontramos para formarnos un genuino concepto de los cuerpos, y que es común al concepto de las sensaciones, se encuentra a este respecto una dificultad particular, que es la que sigue.

Cuando hemos quitado de las sensaciones la idea con la cual las concebimos, quedan desconocidas para nosotros, como decíamos. Ahora, nos resulta extremadamente difícil pensar que las sensaciones sean desconocidas por sí solas, porque nos parece que al ser modificaciones de nuestro espíritu, acompañadas siempre de placer o dolor, y siempre esencialmente sentidas por él, no pueden ser algo desconocido. Esta extrema dificultad proviene justamente de lo que decíamos arriba, de la costumbre de percibir intelectualmente las sensaciones no bien las tenemos, ya que al ser nosotros entes provistos de intelecto y de razón, lo que sentimos lo aprehendemos también con la potencia intelectiva.

Y obsérvese bien además que aun cuando en nosotros se diera una sensación pura, no acompañada en abstracción por una idea, como nos parece que ocurre cuando sentimos una cosa y no nos damos cuenta por tener la atención de la mente ocupada en otra cosa; aun cuando en nosotros se diera sensación sin idea, esta sensación no podría de ningún modo ayudarnos a derivar un concepto exacto de la sensación, porque no sería entendida ni considerada por nosotros. Sería como si no fuese respecto a nuestro entendimiento y, por consiguiente, no podríamos ni pensar ni razonar sobre ella de ninguna manera.

422. De modo que el concepto de la sensación no acompañada por ninguna idea no podemos hacerlo sino de manera indirecta, del siguiente modo: 1º Percibimos intelectualmente una sensación, por ejemplo la sensación del color rojo. 2º En esta sensación conocida de este modo por nosotros, hemos unido íntimamente entre sí la idea y la sensación, ésta como una cosa que ha sido *conocida*, aquella como *cognición* por su propia esencia. 3º Analizando este acto de nuestra percepción intelectual, o mejor analizando esta *idea de la sensación del color rojo*, separamos la *idea* que nos hace conocer la *sensación* de la *sensación* que es la cosa conocida mediante la idea. 4º Por lo tanto, concluimos que la sensación privada de la *idea*no puede ser sino un *quid desconocido*, porque nos es conocida por la *idea* sola y quitando la idea de la misma hemos quitado lo que hace resplandecer ante nuestra mente, hemos quitado en una palabra la *forma* de esa cognición y nos ha quedado sólo la *materia* de la misma. 5º Poniendo finalmente nuestra atención sobre esta *materia*, vemos que es *sensación*, es decir que es una *modificación* de nuestro espíritu a diferencia de los cuerpos externos que, en cuanto tales, no sólo son por sí mismos *no conocidos*, sino también *son sentidos*.

§ 2

Demostración II, tomada del segundo elemento de la idea del ser, que constituye su segunda característica, la *posibilidad* o *idealidad*

423. La idea simple del ser no es *percepción* de algo subsistente (**406-409**), sino que es *intuición* de los posibles, la posibilidad de las cosas.

Ahora, nuestras sensaciones no nos dan sino modificaciones de nuestro espíritu, provenientes de cosas subsistentes, ya que las cosas meramente posibles no tienen ninguna fuerza para obrar sobre nuestros órganos y producir sensaciones en nosotros. Por consiguiente, las sensaciones no tienen nada que ver con nuestra idea del ser y no nos la pueden suministrar de ningún modo.

Por esto mismo vemos que no admite ninguna *imagen* (**396-397**).

*Observaciones* sobre el nexo entre las dos pruebas generales que hemos dado sobre la incapacidad de las sensaciones para suministrarnos la idea del ser

424. La idea del ser comprende o al menos implica dos elementos tan unidos entre sí que, si quitamos uno de ellos, esa idea no existe, a saber: 1º la *posibilidad* y 2º *algo*, indeterminado, al que se refiera la posibilidad.

Es imposible pensar en la *posibilidad* sola, sin entender la *posibilidad* de *algo*, así como es imposible pensar *algo* que no sea lógicamente *posible*.

La idea del ser, por lo tanto, si bien es perfectamente simple e indivisible en sí misma, sin embargo tiene o trae consigo dos elementos *mentales*, quiero decir asignables por la sola mente.

425. El examen de la naturaleza de uno de estos dos elementos (existencia, es decir cosa indeterminada) nos ha suministrado la primera demostración; el examen de la naturaleza del otro (posibilidad) nos ha suministrado la segunda demostración.

El primer elemento, a saber la *existencia* o una cosa cualquiera en cuanto que tiene un modo de existir en sí, no puede ser percibida por el sentido, ya que el sentido no percibe nada en cuanto *existe*, sino sólo en cuanto *obra*; el segundo elemento, la *posibilidad*, no puede ser percibido por el sentido, porque lo que es meramente posible no puede producir sensaciones; lo que no existe aún actualmente no puede obrar.

§ 3

Demostración III, tomada de la tercera característica del ser posible, la *simplicidad*

426. Ahora considérese con la mente el *ser posible* por una parte y una *sensación* por otra.

Se encontrará que toda sensación orgánica tiene alguna extensión, ya que tiene su sede en el órgano mismo. Por el contrario, un *posible* intuido por la mente, que no tiene consigo ninguna concreción corpórea, es perfectamente *simple*.

Esta característica de *simplicidad*, por lo tanto, consistente en no tener nada de material, nada que tenga semejanza alguna con la materia, nada de extenso, nada que tenga semejanza alguna con la extensión, está en oposición directa con la naturaleza de la sensación real y sin embargo, esa luz sumamente simple no puede ser dada de ningún modo a la mente.

§ 4

Demostración IV, tomada de la cuarta característica del ser posible, su *unidad* o *identidad*

427. Continúese ahora la comparación entre el *ser posible* y las *sensaciones* concretas.

Cada una de éstas está en un solo lugar, dividida de la otra, incomunicable a la otra; por ejemplo, el dolor que experimento en un dedo no tiene nada que ver con dolor semejante que otro hombre experimenta también en el mismo dedo, por la limitación del lugar y de la subsistencia real que separan estas dos sensaciones.

Por el contrario, el ser, o bien un ente luce a la mente en su estado de mera posibilidad, no está más en un lugar que en otro y puede realizarse en muchos lugares, si es tal que ocupa un lugar y puede multiplicarse indefinidamente aunque no esté sometido por naturaleza a la limitación del lugar.

La mente contemple el cuerpo humano en su posibilidad; este cuerpo posible es siempre el mismo, aunque se realice subsistiendo en varios lugares y se multiplique cuanto se quiera. Los *cuerpos reales* son muchos, el *concepto* o la idea del cuerpo permanece uno siempre. La mente y, si se quiere, también varias mentes lo ven idéntico en todos los infinitos cuerpos humanos que piensan subsistentes.

La naturaleza de las cosas reales, a las que pertenecen las *sensaciones*, es, por consiguiente, opuesta a la naturaleza de la simple *idea*: ésta no puede encontrarse en aquellas ni ser producida por aquellas.

§ 5

Demostración V y VI, tomadas de la quinta y sexta características del ser posible, la *universalidad* y la *necesidad*

428. Todo ente, cuando se considera en su posibilidad lógica, es *universal* y *necesario*.

Y en verdad no hay nada repugnante en que subsistan entes reales en un número cualquiera, todos conformes con una idea mía. Por lo tanto, toda idea es una luz por la que puedo conocer cuantos entes correspondientes a ella subsisten o subsistirán. Ella es entonces universal, *infinita*.

Por el contrario, toda sensación singular es particular; todo lo que siento en ella está limitado a ella; el universal, por lo tanto, es imposible que se encuentre en la sensación o que se extraiga de ella.

429. Dígase lo semejante del carácter de la *necesidad*. Lo que contemplo como posible entiendo bien que es *necesario*, ya que no hay manera de pensar que lo posible haya sido jamás imposible.

La sensación real, por el contrario, puede ser o no ser. Es accidental, contingente. Por consiguiente, no hay nada en ella que pueda despertar en mi mente el pensamiento de una *necesidad* absoluta. Por lo tanto, la idea del ser, o del ente posible, no puede obtenerse a partir de las sensaciones.

*Observación* I

El ente es la fuente del conocimiento *a priori*

430. Por lo tanto, las dos características de la *universalidad* y de la *necesidad*, establecidos por Kant, y antes que él por los antiguos como los criterios del conocimiento *a priori* (**304**, **309**, **324**, **326**), es decir de ese conocimiento que no puede provenir de nuestros sentidos, no son los criterios últimos de dicho conocimiento, sino criterios parciales y derivados con un exacto análisis a partir de la *idea del ser*, forma única del conocimiento y surgente de todo conocimiento *a priori*.

*Observación* II

No sólo la idea del ser en universal tiene en sí las características indicadas, y particularmente los de *universalidad* y de *necesidad*, sino también todas las otras ideas sin ninguna excepción

431. Esta proposición, que sirve muchísimo para conocer la naturaleza de las ideas, no es más que un corolario de las precedentes.

Y en verdad hemos demostrado que en la idea pura no se piensa más que la *posibilidad*, sin que nada se comprenda sobre la *subsistencia* de la cosa, que pertenece a otra facultad del espíritu, no a la de las ideas (**402-405**). Hemos demostrado también que la posibilidad de una cosa se extiende a la repetición ilimitada de esa cosa y no se puede pensar que no sea, que es como decir que en la posibilidad se contienen las características de *universalidad* y de *necesidad* (**428-429**).

Por consiguiente, toda idea es universal y necesaria.

Verdaderamente, es siempre la idea del ser la que, revestida de cualidades determinantes tomadas de la experiencia me suministra una cantidad de ideas, o sea de *conceptos*, más o menos determinados, pero que no representan sino entidades meramente posibles y no aún subsistentes.

Por ejemplo, las ideas genéricas y específicas, los conceptos de *hombre*, de *animal*, de *árbol*, de *piedra*, etc., que no indican en absoluto individuos, no son sino la idea del *ente posible* revestida de las determinaciones y cualidades comunes de los hombres, de los animales, de los árboles, de las piedras, etc., que me suministra la experiencia, y aunque estuviese revestida de las últimas cualidades, como sería la idea de un árbol provisto de todas las cualidades que necesita para subsistir, permanecería siempre privada del acto de la *subsistencia* misma y sería un posible.

Una vez establecido esto, todas estas ideas más o menos generales, como no representan a ningún real, sino entes meramente posibles, participan de las características de la posibilidad, que son: 1º la *universalidad* y 2º la *necesidad*.

De hecho, toda idea es *universal* para los infinitos individuos posibles que pueden formarse sobre esa idea como sobre un modelo, y es *necesaria* para esa clase, es decir no puede existir ningún individuo de ella sin lo que representa esa idea, ya que sería absurdo imaginar un individuo como comprendido en una clase determinada y no atribuirle luego las cualidades constitutivas de la clase misma.

*Observación* III

Origen del sistema platónico de las ideas innatas

432. A partir de esta observación se hace más manifiesto el origen del sistema de las ideas de Platón.

Platón había observado que las ideas que tenemos de las cosas tienen en sí una *necesidad* y una *universalidad*. Por consiguiente, concluyó que tenían que estar innatas en nosotros, porque la sensación no nos suministra nada de eso.

Pero esta conclusión era apresurada, porque no se había encontrado la manera de descomponer las ideas y de separar lo que en ellas hay de formal de lo que hay en ellas de material. Esta descomposición le habría hecho conocer que todas nuestras ideas están sí provistas de *necesidad* y de *universalidad*, pero de una *necesidad* y de una *universalidad* participada.

Y adentrándose en la investigación habría reconocido que estas dos características admirables de la *necesidad* y de la *universalidad* son participadas de una idea única, superior a todas las otras, y que esta *idea única* es la que contiene en sí las dos características de la *necesidad* y de la *universalidad*, sin participarlas de otras ideas, esencialmente. Ya que esta idea es el *ser* y todas las ideas genéricas y específicas no son sino una idea revestida de varias determinaciones tomadas de la experiencia de nuestro sentido interno o externo. De tal modo habría descubierto:

1º Que todas las ideas están compuestas de dos elementos, a saber: a) un elemento *invariable*, común a todas, la idea del ser; y b) un elemento *variable*, las determinaciones añadidas a la idea del ser.

2º Que lo que no podía venirnos de la experiencia de los sentidos no eran las ideas enteras, sino solamente el primer elemento de ellas, es decir la parte invariable, y que por eso bastaba admitir innata en el espíritu del hombre una idea sola, porque el origen de todas nuestras ideas fuera explicado plenamente.

3º Que la parte variable en las ideas[[396]](#footnote-383) podía ser ocasionada por los sentidos y, por consiguiente, no había que extender a ésta la cualificación de innata, como parece hacer en su sistema.

Y digo que parece hacer, ya que en algunos lugares se acerca a nuestra doctrina.

Por eso, la observación que hacemos sobre el sistema platónico servirá para mostrar lo exagerado y lo erróneo, o al menos para suministrar un hilo conductor (si otros así lo ven) para interpretar a este gran filósofo de una manera más sana que lo que se ha hecho hasta ahora.

§ 6

Demostración VIII y VIII, tomadas de la séptima y octava característica del ser posible, la *inmutabilidad* y la *eternidad*

433. La mente que contempla el *ser*, o un *ente posible* cualquiera, no puede pensarlo de otro modo, como si pudiera cambiarlo, sino sólo puede sacar la atención de un ente posible y ponerla en otro. Por eso todo ente posible se presenta a la mente como totalmente *inmutable*.

Consecuencia de tal hecho es este otro, que la mente no puede pensar un tiempo en que un ente posible no fuera lo que es al presente y que siempre será.

Esta imposibilidad que tiene la mente de pensar cambio o limitación de tiempo en un ente posible, es lo que se llama la *inmutabilidad* y la *eternidad* del *ente posible*.

Nada de esto se encuentra en las sensaciones mutables y perecederas; por lo tanto, las sensaciones no pueden de ningún modo mover la mente a pensar esas características del ente posible.

§ 7

Demostración IX, tomada del tercer elemento del ser posible en universal, que constituye el noveno carácter de esta idea, la *indeterminación*

434. Hasta aquí he demostrado que la idea del ser en universal no puede provenir de los sentidos, analizándola y descomponiéndola en dos elementos, que son las nociones que incluye: 1º de *alguna cosa*, y 2º de la relación de *posibilidad* (**415-422**).

De estos dos elementos extraje mediante el análisis las características de la *simplicidad*, la *identidad*, la *universalidad*, la *necesidad*, la *inmutabilidad* y la *eternidad* de que está provista la idea del ser, de cada uno de las cuales argumenté la imposibilidad de que nos sea suministrada por las sensaciones (**426-431**).

Ahora, se puede argumentar lo mismo a partir del tercer elemento que constituye la idea del ser en universal, que es su plenísima *indeterminación*.

Y en verdad los argumentos hasta aquí aducidos valen igualmente para todas las ideas. Sirven para demostrar que ninguna idea, considerada en su *pureza*, puede provenir de las sensaciones, ya que toda idea es un ente intuido en su esencia o posibilidad, sin concreción (**402-407**), pero está sin embargo provista de todas las características que hemos indicado y distinguido (**430-431**).

Pero para la idea del ser en universal está además la prueba que se puede deducir de su *indeterminación*.

435. En verdad, lo que constituye una idea pura es el ente intuido por la mente sin nada de lo que pertenece a su *subsistencia*; si bien pueda tener esas cualidades que constituyen los géneros y las especies mismas más finitas.

Por el contrario, del *ser en universal* no sólo queda excluida la *subsistencia*, sino también toda diferencia y determinación de *especie* y de *género*, de modo que si las otras ideas son universales porque responden a un número infinito de individuos posibles, iguales, el ser en universal es más universal, porque se extiende a todos los *géneros* y a todas las *especies* posibles, al no estar limitado por ninguna de estas determinaciones.

Ahora, ¿hay algo, puede haber algo, que tenga la más lejana semejanza con un tal ser ideal en nuestras sensaciones reales? Antes bien, su naturaleza consiste en lo opuesto: son todas perfectamente *determinadas*.

Al ser producidas por existentes reales, tanto éstos como sus efectos, deben estar provistos de todas las determinaciones y cualidades particulares, pues sólo con ellas pueden existir real y actualmente.

Por consiguiente, entre la idea del ser en universal y la sensación hay una verdadera contrariedad, de modo que una excluye la otra, ya que la perfecta *indeterminación* es esencial a la idea del ser universal y meramente posible, y, por el contrario, es esencial a las sensaciones y a los agentes que las producen la perfecta *determinación*, que los individúa y los hace subsistir.

Por ejemplo, no puede existir una piedra si no está provista de una cierta grandeza determinada, de una determinada forma, de un peso, un color, un sabor, de la potencia de devolver un determinado sonido al ser golpeada y de producir, puesta en ciertas circunstancias, ciertos efectos determinados o en nosotros o en las cosas sobre las que actúa. Por el contrario, cuando pienso en el ser posible en universal prescindo de todas estas cualidades esenciales o accidentales, de las que forzosamente está provisto un ente particular cualquiera, como esta piedra. El ser en el que pienso no es particular, antes bien es sumamente universal; en una palabra, no es sino la posibilidad de los entes diversos, la posibilidad de los infinitos modos y grados de la existencia real, sin que me adentre en estos y los vaya enumerando conmigo mismo, deteniéndome en alguno de ellos. Pienso simplemente en la posibilidad de todos en conjunto, incluso pienso en la *existencia* sin pensar en sus *modos*, bastándome con saber que estos modos, sean cuantos sean y cómo sean, serán tales en los entes que existirán realmente.

436. Y tampoco se puede decir que si del agente particular, individuado con sus cualidades peculiares y percibido con mis sentidos, abstraigo las determinaciones que lo individúan, me quedará el *ente indeterminado*, ya que como hemos dicho tantas veces, las sensaciones me hacen percibir sólo lo particular, lo más propio, sin ninguna relación, sin lo común como común.

Y sin embargo, las sensaciones no me hacen conocer las cosas sensibles como entes, es decir no me los hacen conocer en cuanto que existen en sí, en cuanto tienen un tal grado de existencia; no me los hacen conocer referidos a la existencia común de la que participan, pero yo percibo con el sentido la sola acción que hacen sobre mí, su cualidad sensible, el efecto dejado en mi sensorio, donde no sólo un agente particular está separado del otro, sino que cada acción del agente mismo está separada por sí de toda otra acción, ya que el sentido no refiere esta acción a nada, porque no experimento más que a ella y no puede salir de ella. De modo que, suponiendo que no tuviera más que meras sensaciones de los entes sensibles y que no los percibiera contemporáneamente con mi entendimiento, y que, por consiguiente, quisiera abstraer de las sensaciones todo lo que en ellas de particular; una vez que hubiera extraído todo esto de las sensaciones no me encontraría ya con el residuo del ente indeterminado, sino la perfecta nada. Me habrían desaparecido de enfrente tanto las sensaciones como los agentes que las causaron, sin ningún resto. Esto es lo que hay que entender bien y pensar con diligencia para formarse una justa idea del espíritu humano y de su manera de obrar.

Pero esto nos suele resultar extremadamente difícil, como dije, porque no tenemos jamás la sensación sola (**417-420**), sino que percibimos contemporáneamente las cosas reales externas tanto con el sentido como con el entendimiento y, por consiguiente, descomponiendo luego no ya nuestras *sensaciones*, sino también nuestras *ideas* de los cuerpos, encontramos en éstas por abstracción la existencia, la posibilidad, la indeterminación del ente, etc., y creemos que todas estas cosas se encuentran en las puras *sensaciones*, mientras que ellas se encuentran en nuestras *ideas*, en las que no nos damos cuenta de haberlas puesto, ya que nuestro entendimiento, como hemos dicho en otra parte, percibe los sensibles y todos los otros entes en sí, es decir en relación con el ser del que todos participan, algo que no puede hacer el sentido. Pero de esto, como de lo más relevante de todo, hablaremos nuevamente más adelante.[[397]](#footnote-384)

§ 8

Resumen de las pruebas dadas y alusión a otras pruebas particulares de la imposibilidad de deducir la cognición *a priori* a partir de las sensaciones

437. Retomando el análisis que hicimos hasta aquí de esta idea, hemos encontrado que contiene tres elementos indivisibles entre sí y unidos por un nudo tan estrecho que uno está dentro del otro y uno no puede pensarse sin que esté implicado en él el otro, es decir 1º un *algo* (ente), 2º la *posibilidad* de este algo, de este ente, 3º la *indeterminación*.

Hemos visto que ninguno de estos conceptos elementales, o elementos de una sola idea, nos puede ser dada a partir de las sensaciones, porque son por naturaleza esencialmente diversos de la sensación, como la sensación es de una naturaleza esencialmente diversa de la de ellos, de modo que una excluye la otra necesariamente. Por lo tanto, hemos obtenido tres demostraciones fundamentales de la proposición: “La idea del ente no nos puede ser suministrada por las sensaciones” (**414**, **424**, **433**).

Analizando aún más sutilmente los dos primeros elementos, y máximamente el de la posibilidad, hemos encontrado que contiene otras características diversas, todos igualmente imposibles de deducir a partir de las sensaciones (**426-433**).

Ahora, si quisiéramos llevar más adelante el análisis del *ser* posible, llegaríamos a ver en él otras cosas incompatibles con la sensación y tendríamos así otras pruebas de que esa idea no se puede derivar de la sensación ni encontrar en ella.

En tal caso, daremos contra todas las dificultades particulares contra las que se han dado los distintos filósofos que han buscado el origen de las ideas y que expusimos en las dos secciones previas al narrar la historia de la cuestión, a saber la dificultad de asignar su origen a la idea de substancia, a la idea de causa, a la idea de relación, etc. Todas estas ideas, que bien examinadas y analizadas no presentan últimamente otra dificultad que la que yace en la idea del ser, de la que esas otras ideas dependen y se derivan.[[398]](#footnote-385)

Pero como tengo que tratar más adelante acerca de todas estas ideas, que han dado a pensar a los filósofos, cuando tendré que mostrar justamente cómo se originan en nosotros a partir de la idea del ser y de la experiencia sensible unidas, omito aquí esos ulteriores desarrollos de las pruebas que podrían confirmar la proposición expuesta más arriba.

Artículo II

La idea del ser no proviene del sentimiento de la propia existencia

§ 1

La proposición es una consecuencia de las doctrinas expuestas

438. Si la *idea del ser*, y por consiguiente ninguna otra idea[[399]](#footnote-386) puede venirnos de las *sensaciones* externas, se sigue que no puede venirnos tampoco del *sentimiento*, ya que éste no es otra cosa que una sensación interna permanente, dotada de cualidades particulares y, sin embargo, tales que se le pueden aplicar los mismos razonamientos con los que hemos probado hasta aquí que la *idea del ser* no nos puede venir a partir de las sensaciones corpóreas.[[400]](#footnote-387)

§ 2

Distinción entre el sentimiento y la idea del *Yo*

439. Por consiguiente, hay que distinguir el sentimiento interno del *Yo* de la idea o percepción intelectual del *Yo*.

El sentimiento del *Yo* es simple; por el contrario, la idea del *Yo* está compuesta 1º del sentimiento del *Yo*, que es la materia del conocimiento; 2º y de la idea del *ser*, la forma a la que la mente refiere ese sentimiento o ese *Yo*, y así lo conoce, lo cual quiere decir que considera el *Yo* como un *ente*, lo piensa objetivamente, lo piensa en él mismo.

El *Yo* es el sujeto, todo particular, no tiene relación más que consigo mismo, es un ente determinado y real.

Para que yo conozca este sujeto, para tener su *idea*, tengo que concebirlo objetivamente, como algo que no se refiera a mí, en relación en definitiva con el ser, como considero cualquier otro particular sensible en relación con el ser mismo. El ente es entonces la medida común; cuando refiero lo que siento a este módulo, entonces no sólo *siento*, sino que también *conozco* lo que siento.

§ 3

El sentimiento del *Yo* no me da sino mi existencia particular[[401]](#footnote-388)

440. El sentimiento del *Yo* me da entonces la sensación de mi existencia, pero no la idea de la existencia en universal. Además, ese sentimiento es mi misma existencia, pero no es por eso la percepción intelectiva de mi existencia.

La percepción intelectiva de mi existencia nace con el tiempo en mí, pero nace con un acto mediante el cual considero mi propio sentimiento como un ente, lo considero imparcialmente, como cualquier otra cosa y, clasificándome entre los entes, me encuentro entre todos y me distingo con ese sentimiento del *Yo* que me distingue y al cual refiero la idea de existencia con el juicio de mi razón.

§ 4

Mi propio sentimiento es innato; la percepción intelectiva de mi existencia es adquirida

441. Por consiguiente, si el sentimiento que se expresa con el monosílabo *Yo* es innato, porque tengo que ser innato a mí mismo, sin embargo, la percepción intelectiva de mí mismo es adquirida y no se puede confundir con mi subsistencia o con el sentimiento que la constituye.

§ 5

La idea del ser precede a la idea del *Yo*

442. La ideal *Yo* en universal se forma sobre la percepción intelectiva de mi propio *Yo*; ésta se forma luego mediante la idea del ser (**436**).

Por lo tanto, en el orden de las ideas, la idea del ser precede a la idea del *Yo*, porque aquella es necesaria para que yo me forme ésta.

Tal corolario desciende también inmediatamente de lo que hemos establecido antes, que en un objeto cualquiera lo primero que entiende nuestro intelecto es el *ser*.[[402]](#footnote-389)

§ 6

Error de Malebranche, quien afirma que nos percibimos intelectivamente a nosotros mismos inmediatamente, sin el intermedio de una idea

443. Por eso, quienes ponen la idea del *Yo* como anterior a la idea del *ser* en universal parecen caer en este error, porque confunden la percepción intelectiva del *Yo*, de la que se obtiene luego la idea del *Yo* en general, con el sentimiento que se encuentra en el *Yo*.

Este precede a las ideas adquiridas, pero a éstas precede aún más y necesariamente la idea del *ser*.

Malebranche yerra entonces cuando no otorga al alma el conocerse por *idea*, no solamente por *sentimiento*.

Tiene toda la razón al sostener que una cosa es el sentimiento y otra cosa la idea, pero luego no advierte que el sentimiento solo no forma un conocimiento y por eso tampoco una percepción intelectiva, ya que no suministra de por sí más que la materia de un conocimiento, que es informada por la *idea* del ser en universal.[[403]](#footnote-390)

Si no tuviésemos más que un sentimiento de nosotros, no podríamos razonar sobre nuestra alma y considerarla como un ente, como un objeto de nuestro pensamiento.

Artículo III

La idea del ser no proviene de la reflexión lockeana

§ 1

Definición

444. Por *reflexión lockeana* entiendo la facultad que tiene nuestro espíritu de fijar su atención sobre las sensaciones externas o sobre el sentimiento interno (y en el sentimiento se comprenden también todas las *operaciones* de nuestro espíritu, de las que tenemos sentimiento), es decir o sobre el todo o sobre alguna parte de la sensación y del sentimiento, sin por eso agregarle nada, o sea sin crear para sí un nuevo objeto.

445. Creo tener que explicar de este modo la reflexión lockeana, confrontando entre sí lo que dice Locke sobre ella con lo que dice acerca de las ideas innatas, y así explicando a Locke con Locke mismo.

Y en verdad, tomando sólo la definición que da Locke de su reflexión, “la percepción de las operaciones de nuestro espíritu sobre las ideas recibidas por los sentidos”,[[404]](#footnote-391) no se obtendría nada bueno de ella.

Es tan equívoca que no expresa ningún sistema. Puesto que si no es otra cosa que la percepción de las operaciones de nuestro espíritu sobre las ideas venidas de los sentidos, se suponen las ideas ya formadas, y puesto que no puede haber idea de cosa alguna sin que tenga adentro la idea del ser, se supone ya formada esta *idea* terrible, que es todo el nudo de nuestra cuestión. De ahí que la dificultad queda superada con una simple suposición, o si no es así, no se la toca ni se la ve. La reflexión de Locke, por consiguiente, podía proceder francamente, ya que comenzaba su viaje por un camino llano y fácil; los montes y los valles los había dejado a la espalda. Pero retrocedamos un poco sobre los rápidos pasos de este filósofo, y miremos un momento estos pasos difíciles. Las primeras *ideas* fueron formadas por la *sensación*. ¿De qué modo? Esto es lo que Locke no dice ni se preocupa de explicar; le basta decir que “nuestros sentidos hacen penetrar todas estas ideas en nuestro espíritu” y “con eso (éstas son las únicas palabras de explicación) entiendo que a partir de los objetos nuestros sentidos hacen pasar en el espíritu el acto que produce esas percepciones”.[[405]](#footnote-392) Si es una explicación satisfactoria, cualquiera lo ve: ni siquiera es una descripción suficiente del hecho de la sensación. Por consiguiente, el intento de Locke no es dar razón de cómo el sentido puede suscitar en el espíritu el acto por el que éste percibe primero sensiblemente y luego intelectivamente; de esto no se preocupa el filósofo inglés. Es como decir: el sentido produce el acto del espíritu por el que siente y además el acto del espíritu por el que entiende, por el que se forma las ideas; no me tomo el trabajo de mostrar la diferencia que hay entre *sentir* y *entender*, ni a buscar qué se requiere para que tenga lugar el primer y a continuación el segundo. Sea lo que sea que se requiera para producir estos dos hechos, y cualquiera sea la diferencia entre ellos, parto del principio de que todas las ideas provienen de la sensación y de la reflexión.

Este principio es como el postulado fundamental de toda la filosofía lockeana. Pido, parece que dijera, que me dejéis emplear estas dos palabras, *sensación* y *reflexión*, sin tener necesidad de daros de ella una definición exacta, pero de tal modo que pueda expresar de ese modo las causas de todas las ideas, suponiendo que tienen el significado necesario que tengan para ser tales, sea el que sea. Ahora bien, partiendo de este postulado, hagamos la enumeración de todas las ideas que tiene el hombre y refirámoslas todas a la *sensación* y a la *reflexión*, como a sus fuentes.

Esta enumeración es el asunto de la obra de Locke y he aquí en breve el análisis auténtico de toda esa obra que ha suscitado tanto ruido en el mundo.

446. Ahora bien, a partir de este análisis se ve que la cuestión de las ideas innatas es eliminada y así habría que juzgar la mente de este autor si él mismo, como si se tratara de un añadido heterogéneo e irrelevante para su tema, no hubiese empleado todo el primer libro en refutar toda idea y todo principio innato.

Es este sentimiento suyo, expresado tan extensamente en el primer libro, que nos da el derecho de determinar el sentido de la definición dada por Locke a su reflexión, definición equívoca por sí misma y de la que no se podría concluir nada para nuestro propósito.

En verdad, si ninguna idea y ningún principio se encuentran ingénitos en el espíritu humano, la *reflexión* no puede añadir nada a las sensaciones, sino que sólo en ellas queda fijo, para encontrar en ellas lo que ya está allí. Y en eso consiste el carácter que se asigna a esta facultad en la definición indicada más arriba.

§ 2

Demostración I

447. Ahora, ya he dicho más arriba qué hace evidente la proposición de que la idea del ser no viene de la reflexión lockeana.

Porque he demostrado: 1) que la idea del ser no está contenida de ninguna manera en las sensaciones externas (**414-436**); 2) que no se encuentra tampoco en el sentimiento interno (**437-443**); 3) que la reflexión lockeana es una facultad que observa lo que hay en las sensaciones o en el sentimiento, sin agregar nada a esto ni a aquello (**444-446**).

De estas tres proposiciones se sigue que, por consiguiente, la reflexión lockeana, al no poder encontrar en las sensaciones o en el sentimiento lo que no está en ellos, no puede tampoco encontrar en ellos la *idea del ser*; pero esta idea debe proceder de alguna otra fuente.

§ 3

Demostración II

448. Quedará demostrado que la idea del ser no nos puede ser suministrada por la reflexión lockeana, si logro demostrar que la misma reflexión lockeana es imposible.

Ahora bien, que la reflexión lockeana es imposible no es difícil de probar, si se recuerda su definición (**440**).

Hemos visto que es “la facultad de nuestro espíritu de fijar su atención sobre las sensaciones externas o internas, en el todo o en las partes, sin añadir nada a las mismas, y sin crear para sí misma, por lo tanto, un nuevo objeto”.

Ahora, nuestra atención puede ser determinada a detenerse aquí o allí por el placer que hay en las sensaciones, o en un conjunto distinto de ellas o en sus partes. En ese caso, dicha atención no es la reflexión lockeana, que no tienen como fin aquietarse en el placer ni recibir el placer más fácilmente, pero sí de adquirir las ideas, y es una fuerza del espíritu que se vuelve sobre estas o aquellas partes de los sentimientos y de los conjuntos de sentimientos, con la intención de obtener así nuevas ideas.

¿Pero puede nuestro espíritu venir reflexionando de este modo sobre sus sensaciones internas y externas, sin estar ya provisto de las ideas que busca, es decir de ideas universales?

Con una reflexión semejante, que tiene como finalidad analizar las sensaciones y de ellas sacar las ideas, se trata de dividir y de componer, de encontrar las partes semejantes y las desemejantes; en una palabra, se trata de clasificar. Y no se puede clasificar nada si no se presupone que se posee previamente la idea general que constituye la clase; es decir, no se puede comparar y conocer lo que es semejante y lo que es desemejante en dos individuos si no se posee antes esa idea abstracta en la cual coinciden los dos individuos, ya que de otra manera se percibirían los dos individuos semejantes –por ejemplo, las dos telas rojas– pero no se pensaría en absoluto, no se reflexionaría en su semejanza. Las dos sensaciones rojas, percibidas con nuestros sensorios, permanecerían así divididas, como están divididas mientras sean sensaciones, divididas al menos según el tiempo y el lugar, división por la cual una tiene una existencia distinta, desconocida para la otra e incomunicable para ella (**180-187**). La reflexión lockeana, por lo tanto, la reflexión sobre nuestras sensaciones con el fin de obtener ideas a partir de ellas sin poseer ninguna previamente, es imposible. Antes bien, son las ideas las que dirigen el espíritu en sus reflexiones y que le dan la posibilidad de unir y descomponer las sensaciones, y de transportar libremente su atención de una a otra.

449. El espíritu, carente de ideas y provisto sólo de las sensaciones, puede fijarse en una o en otra sensación, en virtud del *instinto*, para gozar mayormente del placer contenido en ella. Esta no es propiamente una reflexión, sino un refuerzo de la atención, y no de la atención del entendimiento, sino del sentido. Más propiamente que *atención*, se la debería llamar una *aplicación de la fuerza instintiva del animal* a sí mismo, invocada naturalmente y retenida por la sensación agradable. No tengo tiempo de describir más extensamente este hecho; me basta con indicarlo para que no se confunda con la *atención intelectual*, sólo de la cual se engendra la reflexión. Añadiré de paso que esa *atención sensible* no se diferencia en nada de la facultad de sentir. Si place llamarla así, la llamaremos una actuación natural de ella, y puede haber sido la causa del error de Condillac, que intentó reducir la *atención* a la *sensación* (**73-74**).

Este escritor parece no haberse dado cuenta de que en este sentido la atención es doble: una, sensitiva (es decir, instintiva), y la otra, intelectiva (es decir, voluntaria). Y de haber pasado por alto esta observación proviene la sentencia de que toda atención puede verse como un modo de la sensación.

450. Es imposible, por consiguiente, concebir una reflexión que 1) por una parte se dirija a la formación de las ideas; 2) por otra, comienza a obrar antes que cualquier idea que la dirija y la regule, porque contiene en sí dos elementos repugnantes: tener que formarse las ideas y no poseer aún ninguna.

Y si esta reflexión lockeana es algo imposible y absurdo, no se puede obtener a partir de ella la idea del ser, ni ninguna otra (y en todas las demás se encuentra mezclada la del ser). Y esto era lo que me había propuesto demostrar.

Artículo IV

La idea del ser no comienza a existir en nuestro espíritu en el acto de la percepción

§ 1

Demostración I, tomada de la observación del hecho

451. La sensación corpórea no contiene la idea del ser (**409-433**); por consiguiente, no se la puede encontrar allí para reflexionar sobre ella, ya que la sensación no agrega nada a la sensación, sino que no hace más que advertir lo que hay en ella (**444-450**).

Queda por ver si tal vez en el acto por el que tenemos la sensación, o en aquél por el que pensamos en ella, la idea del ser se presenta por sí a nuestro espíritu de modo que entonces, la concebimos como de improviso, por su aparición en nuestra mente, y así es cómo la adquirimos.

452. Y en primer lugar, antes que razonar sobre la posibilidad de ese singular fenómeno, conviene ocuparse en verificar si tiene de verdad lugar o no.

Reid, que protesta no querer entrar en la explicación del hecho del conocimiento humano y sólo ocuparse en describirlo exactamente, parece no dudar en absoluto de que el hecho, respecto a la existencia de los cuerpos, está compuesto de tres partes sin vínculo alguno entre sí: 1º la *impresión* sobre nuestros órganos corpóreos, 2º la *sensación*, 3º la *percepción* de la existencia de los cuerpos, que sigue inmediatamente a la sensación (**109**ss.). Y cree haber observado que uno de estos tres acontecimientos sigue al otro mediante una ley fija, de manera que, dado el primero se manifiesta el segundo, dado el segundo se manifiesta el tercero constantemente. Pero el primero no es semejante al segundo, ni el segundo al tercero, ni existe tampoco entre uno y otro la más mínima conexión de causa y efecto. Una vez descripto el hecho, lo afirma inexplicable y misterioso en todas sus partes. Esta descripción de la percepción de los cuerpos muestra en verdad, en quien la hizo, una intención y un esfuerzo filosóficos, pero ¿es rigurosa y completa? Se puede poner en duda; veámoslo brevemente.

453. Que los tres acontecimientos se deban distinguir uno del otro,[[406]](#footnote-393) y que uno suceda al otro, me parece verdadero y el filósofo escocés lo ha puesto de manifiesto de manera que no quede la más mínima duda.

Que uno no tenga verdadera semejanza con el otro y que no pueda ser grabado por el otro, por así decirlo, esto yo lo concedo. Ciertamente, la *impresión* sobre los órganos corpóreos es de naturaleza esencialmente diversa de la sensación, y la *sensación* no tiene la más mínima semejanza con la *percepción del ente* que hace nuestro entendimiento.[[407]](#footnote-394) Por consiguiente, repugna suponer que uno de estos acontecimientos cause el otro, como mediante una impresión o copia.

¿Pero debe decirse por eso que en las tres partes mencionadas el hecho de que hablamos es enteramente inexplicable, que sea un verdadero misterio?[[408]](#footnote-395)

454. Reid dice: dada la *sensación*, tengo la *percepción de los cuerpos existentes*, aunque esta sea enteramente distinta de aquella.

En tal manera de anunciar el hecho hay una inexactitud.

Que la *existencia en universal* sea distinta e incluso opuesta a la *sensación*, esto lo hemos observado también nosotros (**402-429**).

Pero que la *percepción intelectiva* de los cuerpos existentes sea algo enteramente distinto de las *sensaciones*[[409]](#footnote-396) se reconoce inexacto si se recuerda el análisis que hemos hecho de esa percepción (**411-417**).

No hablaré de lo que se puede observar sobre el modo en que tiene lugar en nosotros la sensación con ocasión de la impresión externa; esto no hace a mi actual objetivo. Me detendré sobre la última parte del hecho, a saber sobre el modo en que, con ocasión de la *sensación*, surge en el alma la *percepción de los cuerpos* como cosas existentes. Digo que esta última parte fue declarada inexplicable por el Reid, porque no la sometió a un análisis suficiente y es esto lo que hay que intentar.

Un tal análisis muestra que la percepción intelectiva no es simple como la sensación, sino que resulta de varias partes diferentes. Si la suponemos simple, ciertamente no se entendería cómo llegaría a nuestra alma, sino mediante una aparición inexplicable. Sería una creación que se obraría en nuestro espíritu de golpe con ocasión de la sensación. Pero si consta de varias partes, en lugar de detenerse a declararla inexplicable, se debe ir más allá y en primer lugar hay que descomponerla en las partes de las que resulta. Luego, hay que examinar la relación de esas partes entre sí, si son contemporáneas o si alguna es anterior y otra posterior, y de qué modo se conectan para que surja en nosotros la percepción de los cuerpos.

I. Y en verdad vemos ya que la percepción intelectiva se compone de tres partes, a saber: 1º la *sensación*, en la que las cualidades sensibles particulares, al quitarles el predicado de cualidad y toda otra noción abstracta, son términos de nuestros sensorios; y estas cualidades sensibles fijan el signo al que se dirige la intención de nuestro pensamiento; 2º *idea de existencia en universal*, ya que concebir un cuerpo como existente es clasificarlo entre las cosas existentes y hacer eso presupone la idea de existencia en universal, que forma la clase (por así decirlo) de lo que existe; 3º *relación entre la sensación y la idea de existencia*, es decir el juicio, en el cual se atribuye la existencia, conocida en la idea (predicado) a la *fuerza agente* en las sensaciones, que es lo que las une entre sí en un ente, y en ese acto del espíritu está propiamente la producción de la *percepción intelectiva de los cuerpos*. Veremos ahora que nuestro espíritu hace esto en virtud de su perfecta unidad, es decir de la identidad del sujeto sentiente con el inteligente, lo cual equivale a decir que el mismo que recibe las sensaciones es el que ve el ente en ellas y tiene la energía, al volver sobre sí, de mirar lo que padece al sentir, en relación con el agente cuya existencia pronuncia. Así, él ve la cosa en sí, *objetivamente*.

455. II. Investigando ahora si estas partes son contemporáneas por naturaleza o si alguna goza de alguna precedencia sobre las otras, puede observarse que por naturaleza y en el tiempo deben encontrarse en el siguiente orden. Primero, debe estar la idea del ser. Luego, debe venir la sensación. En tercer lugar, el juicio que las une y así genera la percepción de la existencia de los cuerpos, que no es otra cosa que la aplicación de la existencia (como un predicado) a los agentes corpóreos, que en ese mismo acto se vuelven *objetos*.

Y en verdad, que el juicio no se pueda cerrar si no preceden sus dos términos (predicado y sujeto), parece algo manifiesto.

Luego, que la idea del ser debe preceder en el hombre a la sensación se conocerá mediante una atenta observación sobre esos dos términos del juicio.

En primer lugar, reflexiónese que la idea del ser entra igualmente en todas nuestras ideas, y por eso también en todos nuestros juicios (**405**, **417**). Entonces, una vez que hemos hecho un juicio, o que nos hemos procurado una idea, hemos empleado también la idea de existencia y, por consiguiente, la teníamos anteriormente.

456. Y si alguien quiere tener mayor claridad sobre esto con la observación, tome este otro camino. La duda, «si la idea del ser precede o no las sensaciones» no puede caer sino sobre el primer juicio que hacemos al salir a la luz. Para aclararse sobre eso obsérvense las leyes esenciales del juicio, ya que si son esenciales, deben mantenerse también en el primero de todos los juicios. Ahora, en un juicio cualquiera, en el acto de sentir una cosa pensamos en la existencia de un sensible particular. Esta es una ley constitutiva del juicio. ¿Pero qué es pensar en la existencia de algo sensible? No ya recibir la idea de existencia, sino hacer uso de ella. Y hacer uso de ella supone la idea, ya que no se puede usar una cosa si no existe.

457. Además, quien elige la observación como guía segura para relevar los hechos de la naturaleza, observe para nuestro objeto el modo según el cual pasa a hacer uso de la noticia que tiene de la existencia. Ciertamente, no es consciente de recibirla improvisamente; no es consciente del pasaje de no tenerla a tenerla. Lo único de lo que es consciente es que hace uso de ella y lo hace como de algo que está ya en su mente y que obtiene con ocasión de la sensación como de un rinconcillo, y así la usa. No se maravilla de saber ya antes qué es existencia, ni siquiera le presta atención al usarla. Pasa delante de sus ojos como algo preconocido, común, viejo, que ya se entiende, que va de suyo. Este es el resultado de una diligente observación sobre nosotros mismos, en el acto por el que afirmamos para nosotros la existencia de entes externos.[[410]](#footnote-397) En esta afirmación, la existencia que añadimos a la fuerza corpórea sentida nos es tan familiar, tan conocida, que no retiene para nada nuestra atención y es esto lo que nos vuelve tan difícil observarla.

Decir entonces que a la *sensación* sigue la *percepción de los cuerpos* en un modo misterioso e inexplicable, me parece una modestia un tanto temeraria. Queréis que los confines de lo que es inexplicable sean los de vuestra observación. ¿No es posible observar un paso más delante de lo que habéis observado vosotros? No siempre se debe creer en los filósofos, cuando nos dicen autorizadamente que en las investigaciones filosóficas el hombre no puede ir más allá únicamente porque ellos no lo han hecho. Habrá misterio en la percepción intelectiva, lo creo, pero no donde Reid lo ha colocado.

458. La percepción intelectiva de los cuerpos no es sino una aplicación de una idea, es decir de una noticia previa a las sensaciones corpóreas. Esto es confirmado por las mismas palabras con las que se expresa, las cuales son, dice Condillac,[[411]](#footnote-398) un análisis de los pensamientos. ¿Pero las palabras «percepción de la existencia de los cuerpos» no comprenden y no expresan la *idea de existencia* aplicada a los *cuerpos*? La percepción de la *existencia de los cuerpos*, por consiguiente, es engendrada por la idea de la *existencia* que le precede y que es aplicada con ocasión de las *sensaciones*, y, por lo tanto, al objeto que resulta de ello se impone el nombre de *cuerpo*.

459. Concluyamos. La idea del ser no comienza a existir en nuestro espíritu en el acto de la *percepción*, ya que la observación sobre nosotros no nos da ninguna conciencia de que esa idea nos venga así de improviso y que se encienda en nosotros tan repentinamente. No nos da ninguna conciencia del inmenso salto que haría nuestro espíritu de no tenerla a tenerla, si entonces la recibiese. Ninguna memoria de un tiempo en el que no la teníamos y de un tiempo en el que comenzamos a tenerla. Al contrario, somos conscientes de un uso continuo que hacemos siempre de esta idea, que de manera inmemorial, por así decirlo, hemos considerado como cosa nuestra. Sin tener conciencia de ello ni tampoco otra prueba, no tenemos derecho a afirmar un hecho tan extraño, como es el de la creación instantánea e interior a nosotros de una idea, que no tiene nada que ver con todas las cosas exteriores y corpóreas.

§ 2

Demostración II, a partir del absurdo

460. Supongamos ahora que en el acto de la sensación, o inmediatamente luego de ella, estuviese el punto en el que la idea del ser caería en nuestra mente, y que usase una idea que se la ha aparecido así improvisamente para percibir la existencia de los cuerpos, aplicándola a la fuerza corpórea que se siente en las sensaciones.

En primer lugar, sería un prodigio: que una idea que no tiene nada que ver con las sensaciones aparezca en el interior de nuestra mente es una creación, o ciertamente un acontecimiento enteramente aislado, que no se continúa con nada, que no tiene ninguna analogía con el operar usual de la naturaleza. Eso bastaría ya para excluir una hipótesis semejante, porque no es necesaria, ya que hay un medio mucho más fácil y mucho menos maravilloso para explicar el origen de nuestras ideas.

461. Pero además, esta idea del ser, que se crea instantáneamente en nuestra alma, no puede tener sino una de estas dos causas: o un ente fuera de nosotros (Dios), que la produce con ocasión de las sensaciones, o la naturaleza del alma misma, que por una ley física y necesaria la saque fuera de sí y la cree a partir de sí misma.

La primera de estas dos hipótesis reincide en el sistema de los árabes, refutado más arriba; la segunda se reduce al kantismo.

De hecho, los árabes decían que el intelecto agente de Aristóteles estaba separado de nosotros, que era Dios. Ahora, el intelecto agente de Aristóteles, esa potencia mediante la cual son producidas en nosotros las ideas de las cosas, no es sino la que nos representa el ser. Al decir, por consiguiente, que lo que nos hace ver el ente en las cosas sensibles (es decir el intelecto agente) es Dios, se viene a decir que Dios es el que hace que, con ocasión de los fantasmas sensibles, aparezca el ente ante el ver de la mente.

Del mismo modo, si bien a Kant escapó la consideración del ser en universal, al ocuparse sobre todo del ente ya revestido de algunas formas, sin embargo, la tendencia de su filosofía es a hacer salir cuanto percibimos del íntimo fondo de nuestro espíritu y, por lo tanto, también el ente, como si se dijera como la raíz, el tronco, las ramas, el follaje, las flores, los frutos, de la semilla de la planta.

462. Suponer con los árabes que el hombre no tiene en sí la facultad de pensar completa, sino que Dios mismo, con un acto que depende de la eventualidad de las sensaciones deba crear en su mente la idea del ser, mediante la cual hace el acto de pensar, es una hipótesis tan extraña y tan mal defendida que no parece que pueda encontrar demasiados seguidores, máximamente en nuestro tiempo.

463. ¿Pero será más verdadero el principio kantiano de que el alma tiene en sí una eficacia por la cual, con ocasión de la sensación, saca de sí misma la idea del ser? Un fenómeno tan singular sería una emanación o una creación; tanto una como otra serían inexplicables, gratuitas.

Más aún, si fuese una emanación, supondría que la idea del ser ya se encuentra en el fondo del alma y así sería innata: no se trataría sino de una especie de revelación que el alma haría a sí misma con ocasión de la sensación. El alma no comenzaría entonces a tenerla, sino que preexistiría ocultamente. No quiero entrar en el examen de los modos posibles de tal emanación. Digo que: 1º o no se trata sino de una idea preexistente, lo cual reincide en la sentencia verdadera; 2º o se trata de una verdadera producción que haría el alma de esa idea, y una tal hipótesis, no sostenida por ninguna observación, rebosa de absurdos.

Si la idea del ser es enteramente diversa de la sensación, ¿cómo puede surgir en nosotros con ocasión de ésta?

Hay que recaer en el sistema de la armonía preestablecida o de las causas ocasionales, sistemas que recurren a un agente fuera de la naturaleza, algo repugnante a la filosofía kantiana.

Pero pongamos que si la sensación no puede dar la idea del ser, sin embargo puede dar tal movimiento al sujeto que lo lleve, según las leyes de su naturaleza, a ver esta idea inmediatamente delante de sí. ¿El conocimiento no nos diría nada sobre esa operación?

464. No obstante, la siguiente reflexión muestra ante todo la falacia de la hipótesis de que hablamos.

Si la idea del ser no preexiste en el sujeto, este no puede producirla a partir de sí, ya que no tiene nada que se le asemeje. El sujeto es particular, como son particulares los cuerpos y las sensaciones que vienen de ellos; y la idea del ser es universal. El sujeto es contingente y la idea del ser es necesaria. El sujeto es real y la idea es la forma opuesta y contiene lo posible. Finalmente, es *sujeto*, y la idea es una vez más lo opuesto, puesto que es *objeto* (**415**-**416**).

465. Detengámonos en esta última circunstancia. El *Yo*, *sujeto*, ve la idea del ser, *objeto*. La observación nos da esto y nada más.

Por consiguiente, la observación, que no puede ser desmentida, ¿qué atestigua? Que la mente es consciente de *ver* y de ningún modo de *producir* lo que ve.

Cuando producimos algo somos conscientes del esfuerzo que hacemos al producirlo; cuando simplemente vemos, entonces somos conscientes de no hacer y que el objeto es de hecho independiente de nuestro ojo, de tal modo que no es puesto a tiro del ojo por el ojo mismo, sino por algo distinto del ojo. Así, la idea del ser está delante de nosotros para que la veamos y no para trabajarla y producirla. Su esencia es tan independiente de nuestro espíritu que la contempla como una estrella del firmamento de la mirada de quien la observa.

466. Finalmente, no es difícil demostrar, mediante el cuidadoso análisis que hemos hecho de la idea del ser, según el cual hemos distinguido sus sublimes características (**424**-**433**), que es tal que su producción supera las fuerzas de cualquier ser finito, no sólo de la mente humana. Pero como me parece que basta lo dicho para confirmar la proposición que se me ha propuesto, me reservo el volver sobre esta otra demostración, más intrínseca y rigurosa, en otro lugar.

Artículo V

La idea del ser es innata

§ 1

Demostración

467. Esta proposición sigue a las precedentes, puesto que:

1º Si la idea del ser es tan necesaria que entra esencialmente en la formación de todas nuestras ideas, de tal modo que no tendríamos la facultad de pensar sino mediante su uso (**410**-**411**);

2º si esta idea no se encuentra en las sensaciones (**414**-**439**);

3º si no se puede obtener de las sensaciones externas o internas por la reflexión (**438**-**447**);

4º si no es creada en nosotros por Dios al producirse el acto de la percepción (**461**-**462**);

5º finalmente, si es absurdo decir que la idea del ente emana de nosotros mismos (**463**-**464**),

queda que la idea del ser es innata en nuestra alma, de manera que nacemos con la presencia y con la visión del ser posible, si bien no lo advertimos hasta bien tarde.[[412]](#footnote-399)

468. Esta demostración por exclusión es irreprochable, si se demuestra que la enumeración de los casos posibles es completa. Ahora, que sea completa se ve de esta manera.

La idea del ser en universal existe: es el hecho que hay que explicar. Si existe, o nos fue dada con la naturaleza o fue producida luego. Entre estos dos términos no hay medio.

Si fue producida por nosotros, no puede ser producida sino por nosotros mismos o por algo distinto de nosotros. Tampoco aquí hay medio.

Excluido lo primero, si fue producida por alguna causa distinta de nosotros, esta razón no puede ser sino algo sensible (la acción de los cuerpos) o algo insensible (un ente inteligente distinto de nosotros, Dios, etc.). Tampoco aquí hay medio.

Ahora, estos dos casos fueron también excluidos.

Por lo tanto, la enumeración de los casos era completa, porque fue reducida a una alternativa tal que rechaza siempre como absurdo un término medio. Por consiguiente, si son imposibles todos los casos en los que la idea del ser se puede pensar que fue dada con posterioridad a nuestra existencia, queda que la idea del ser es innata, es decir no producida, que es lo que se debía demostrar.

§ 2

Por qué nos damos cuenta con dificultad de que la idea del ser nos está continuamente presente

469. Quien no está habituado a reflexionar mucho sobre sí mismo hace aquí la habitual objeción: “¿cómo podemos tener la intuición de esta idea del ser, sin que nos demos cuenta, lo sepamos y lo podamos anunciar?”

Es la perpetua objeción resuelta por Leibniz con ocasión del libro de Locke, para quien esa objeción era el Aquiles de los argumentos contra las ideas innatas; hablaremos de ello en el capítulo sobre el sistema leibniziano (**288**-**292**).

Agregaré sin embargo algunas reflexiones.

Quien hace la objeción referida, observe en primer lugar, si mientras razona de una cosa cualquiera y está ocupado enteramente en ella, suele reflexionar y darse advertir de manera actual de que tiene todos los otros conocimientos que adquirió a lo largo de su vida, que descansan en su memoria. Me responderá, creo, que mientras piensa una cosa no puede pensar otra; que mientras habla de un argumento no puede prestar atención a tantos otros. Ahora bien, en su mente sin embargo hay cosas y argumentos distintos, como en un rincón cerrado, que serán extraídos en su momento. Esto es un hecho: considere entonces estas dos partes del mismo hecho:

1° En la mente puede haber muchas ideas, a las que no prestamos atención actualmente, de las que no tenemos actual conciencia, como si ellas no existieran siquiera.

2° Para que prestemos atención a una idea distinta de la que forma el sujeto de nuestro razonamiento actual, se requiere un acto nuestro, con el que transferimos la atención de nuestro espíritu de lo que pensábamos a lo que no pensábamos, y que sin embargo se conservaba en nuestra mente, si bien como descuidado e inobservado por nuestro pensamiento actual.

Y no es necesario que me detenga aquí para investigar cómo esto es posible, ya que la observación nos dice que es así, y eso es suficiente para mi entendimiento. Ni siquiera es necesario investigar ahora cuál es el estado de una ciencia o de una idea que yace inerte y no actualmente entendida en la memoria, algo superfluo para nuestro propósito. La observación más obvia demuestra los dos puntos mencionados más arriba. Par mí, esto es todo.

Si por consiguiente es necesario un nuevo acto de la atención sobre nuestras ideas para que nos formemos la conciencia de ellas y las podamos anunciar, se sigue que hasta que nuestra atención no sea estimulada por alguna cosa a moverse e inclinarse hacia esta o aquella idea, esta o aquella idea deberá yacer en nuestro espíritu inobservada, sin que para nada nos demos cuenta de ella.

No es entonces absurdo ni extraño que también la *idea del ser* yazga en los primeros instantes de nuestra existencia en el alma sin nuestra observación, de tal manera que no podamos anunciarla; más aún esto debe ocurrir necesariamente. Porque ¿qué observamos nosotros de todas las cosas que están en nosotros, cuando nacemos? También la idea del ser permanece por lo tanto inobservada hasta el tiempo en que la reflexión del hombre reciba estímulos y, excitada y sacudida, se dirija hacia esa idea y así la encuentre y la contemple. Y, finalmente, una vez suficientemente distinguida, la anuncie y haga evidente, y razone sobre ella con toda seguridad.

470. Y esto es lo que ocurre verdaderamente.

En los primeros de nuestra existencia, nuestro espíritu no tiene nada que lo excite y dirija a reflexionar sobre sí mismo. No tiene interés en hacerlo ni estímulo que lo lleve a volverse dentro de sí. Ante todo, lo que lo afecta y toca de alrededor no hace sino sacarlo de sí y hacerle emplear su atención afuera, sobre los sensibles. Sus órganos son percutidos desde todas partes por innumerables impresiones, nuevas para él; sus ojos son lisonjeados y encantados por los rayos de la luz; su paladar y los estímulos de su estómago lo impelen al dulce alimento del seno materno; nada lo ocupa de su propio espíritu. ¡Cuán lejos está aún de saber él mismo qué pensamientos tiene y cuál es su parte mejor! No comienza tan pronto a filosofar ni a recorrer las profundidades de su corazón y de su intelecto, e ignora también tantas cosas de su cuerpo, aunque tenga intelecto y corazón, así como también cuerpo.

Pero cuando el niño se hace hombre y alguna causa lo lleva a meditar sobre sí mismo, entonces comienza el filosofar, ya que el filosofar es un retorno sobre sí. Y basta observar la fatiga de quien filosofa al querer descubrir lo que ocurre en sí, para cerciorarse del hecho que busco indicar aquí, a saber que en nuestro espíritu y en nuestro intelecto pasan inobservados afectos e ideas y que tanto unos como otras existen, si bien el hombre no los note en sí mismo y no los anuncie a otros.

En verdad, para que advirtamos una idea que existe en nuestra mente, no sólo es necesario que nuestra atención se pose sobre ella y la note, sino que además que tenga alguna necesidad, alguna curiosidad. Y tampoco estimulada de ese modo llega inmediatamente, sin fatiga ni siempre a encontrar y detenerse en esas ideas que busca, aunque estén en la mente. Si tuviéramos constantemente presente a nuestra atención todo lo que está en nuestra mente y todo lo que ocurre en nuestro espíritu, el estudio de la filosofía del hombre sería inútil. Todos encontrarían que son filósofos o, mejor, sabrían todo lo que concierne al espíritu sin tantas meditaciones y observaciones filosóficas, que sin embargo se requieren para descubrir y saber distinguir con exactitud lo que hay en nosotros. Mucho menos sucedería que un filósofo supiera menos que otro, que uno rectificase las observaciones de otro, que hubiera alguien que afirmara ver en el espíritu lo que no hay en él y que no consiguiera ver lo que en él hay. En resumen, por más singular que parezca el hecho, no es menos indudable, y además confirmado por tantas y muy seguras observaciones, que una cosa es que una idea exista en nuestra mente y otra es que la advirtamos, que tengamos una conciencia actual de ella, que podamos decir a nosotros mismos y a los demás que la tenemos.

De ahí que nada de esto nos retiene de admitir como innata la idea del ser, permaneciendo algo cierto que en los primeros momentos de nuestra existencia y mucho después no somos capaces de observarla en nosotros, 1º porque a nuestra atención falta una razón o estímulo para concentrarse dentro del espíritu antes que vagar por fuera y fijarse en lo que ocurre en él cuando todo lo atrae hacia lo externo; 2º porque también cuando nuestra atención, o bien movida por la curiosidad o por algún otro estímulo en el adulto joven, se mueve a buscar lo que hay y lo que sucede dentro del espíritu, tampoco entonces, digo, le es tan fácil descubrir esta idea del ser puro, ya que si la quiere ver inmediatamente en sí no hay nada que dirija hacia la atención, y si se la quiere encontrar en las otras ideas ya adquiridas, como sería las de los cuerpos, y distinguir en ellas el ser puro de los otros elementos hay que hacer una abstracción demasiado difícil, ya que la idea del ser se encuentra por este camino con la última abstracción de todas, y así no se la obtiene hasta que no sean separados y quitados del objeto sobre el que se ejercita la abstracción todos los accidentes, las formas y los modos de ser (**408**-**411**).

Y para que el espíritu adquiera tanta habilidad de abstraer que sea capaz de completar toda la serie de las abstracciones y llegue a la última, con la que descubre la idea del ser, se requiere por lo menos mucho ejercicio, algo que sólo pocos pueden hacer y se consigue sólo después de largo tiempo.[[413]](#footnote-400) Por eso la mayoría muestran tanta laxitud y deseos de detenerse en el camino que sin embargo los conduciría al descubrimiento de esa idea refleja, si continuaran recorriéndolo con coraje. Kant, uno de quienes más se ejercitaron en la abstracción, se detuvo a mitad del camino, es decir en las formas del espacio y del tiempo, en las doce categorías y sus esquemas, los cuales no son, como hemos visto,[[414]](#footnote-401) más que determinaciones un tanto generales y modos de la idea del ser, que estaba un poco más allá de ellas, como perfectamente inmunes de todas las determinaciones.

§ 3

La teoría expuesta fue conocida por los Padres de la Iglesia

471. Por consiguiente, que la teoría del ser haya sido conocida y saliera a la vista bastante tarde nace de la naturaleza de la cosa.

Si bien usamos esa idea en todos nuestros pensamientos, sin embargo no le prestamos ninguna atención y nos resulta sobremanera difícil ponerla delante de nosotros, limpia y pura de toda otra envoltura, y luego observar la estrecha relación que tiene con todas las otras ideas, que comienzan a ser a partir de ella y por ella. Más aún, en verdad, como hemos dicho más arriba y como resulta de un examen íntimo de la cosa, no son sino la misma idea que se pone en relación con las pasiones que sufrimos en nuestros sentidos (internos y externos) y, en general, con algunas determinaciones más o menos amplias hasta las determinaciones más estrechas, que para los cuerpos son las cualidades sensibles.

Y sin embargo esta idea primera e innata, esta forma de las otras ideas que luce ante todas las mentes, se reveló ya manifiestamente a los más nobles espíritus de la antigüedad. Luego, de manera particular la sociedad cristiana posee estas doctrinas y se contienen en los libros de sus sabios.

472. Para probarlo válgame el solo pasaje siguiente de un libro atribuido a San Buenaventura, en el que el autor advierte tan bien la distinción entre que el intelecto *vea* y que *considere* una idea, es decir que dirija a ella la atención de modo de darse cuenta de que la ve. Y aplica esta distinción justamente a la teoría de la idea del ser, como a esa idea madre que usamos a formar todas las otras y en la que sin embargo prestamos atención más tarde y más difícilmente que en las otras.

“Es, pues, cosa extraña (son sus palabras) la ceguedad del entendimiento,[[415]](#footnote-402) que no *considera* lo que *ve* primero ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás,[[416]](#footnote-403) y aun cuando la vea, no la advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares,[[417]](#footnote-404) no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. Por donde aparece con toda verdad que «lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza”.[[418]](#footnote-405)

Segunda Parte

Origen de todas las ideas en general por medio de la idea del ser

Capítulo I

Dada la idea del ser, el origen de las otras ideas se explica mediante el análisis de sus elementos

Artículo I

Nexo de la doctrina expuesta con la siguiente

473. Al partir de la idea del ser no adquirida, sino dada por la naturaleza, para explicar el origen de las ideas adquiridas, no he formado una hipótesis vana; he probado hasta ahora la existencia de esa idea, que ahora tomo para explicar las otras.[[419]](#footnote-406)

Me queda solamente por demostrar cómo todas las ideas se derivan de ella, de modo que, establecida ésta, se explican todas sin necesidad de más.

Esta inferencia se muestra verdadera también con observar esto solamente, que la idea del ser es la más simple de todas y que no se puede admitir menos de innato que lo que ponemos nosotros, poniendo como innata la simplicísima idea del ser en universal (**368ss.**).

Artículo II

Análisis de todas las ideas adquiridas

474. Un análisis diligente de nuestras ideas nos ha conducido a este resultado.

1) Todas tienen esencialmente en sí la concepción del ser, de modo que no podemos tener idea de ninguna cosa sin concebir antes que nada la *existencia posible* (**408**, **409**), que constituye la parte *a priori* de nuestros conocimientos (**304-309**, **325-327**).

2) Si hay en la idea alguna otra cosa además de la concepción del ser, esa otra cosa no es sino un *modo del ser*, de manera que se puede decir verdaderamente que toda idea no es otra cosa que o el ente concebido sin ningún modo o el ente más o menos determinado por sus modos, determinación que forma el conocimiento *a posteriori* o la *materia* del conocimiento.

Artículo III

Al constar todas las ideas adquiridas de dos elementos, forma y materia, es necesaria una doble causa para explicarlas

475. Al querer explicar el origen de las ideas, teníamos que dar razón de dos cosas: 1) de la concepción del ente; 2) de las diversas determinaciones de las que el ente es susceptivo.

Artículo IV

La doble causa de las ideas adquiridas es la idea del ser y la sensación

476. Ahora bien, habiendo demostrado que la concepción del *ser* está ínsita por naturaleza en nuestro espíritu,[[420]](#footnote-407) no nos queda ya dificultad alguna, porque sus diversas determinaciones nos son manifiestamente sugeridas por el *sentido*.

Tomemos un ejemplo: trátese de explicar cómo pensamos un ente corpóreo de un determinado tamaño, forma, color: sea una bola de marfil.

Cuando pienso la bola de marfil, pienso dos cosas en mi idea: 1) alguna cosa que puede *existir*, porque no podría jamás pensar una bola de marfil si no pensase al mismo tiempo la existencia posible de alguna cosa; 2) y que esta cosa es de tal tamaño, tal peso, esférica, lisa, blanca.

Ahora, una vez establecido que la idea de la existencia está en mí, ¿qué me queda para explicar el modo en que llego a pensar en esa bola?

Nada más que esto: mostrar cuál es el camino por el que llego a determinar en mí ese ente posible mediante las características del peso, de la forma, del tamaño, del color, etc.

Pero todo esto me resulta muy fácil, porque es evidente que todas las antedichas determinaciones del ente son sugeridas a mi espíritu por mis sentidos exteriores, que las perciben, y queda en mí la memoria de las cosas percibidas.

Artículo V

Doctrina de Santo Tomás sobre la causa de nuestras ideas

477. Santo Tomás está muy lejos de declarar al solo *sentido* la causa de los conocimientos humanos.

Él también distingue entre la causa *material* y la causa *formal* de las ideas: al sentido concede el ser la *materia de la causa*, mientras que reserva al intelecto la cualidad de ser verdaderamente su *causa formal*.

“No puede decirse (tales son sus palabras) que el conocimiento sensible la *causa total* y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien es en cierto modo *materia de la causa*”.[[421]](#footnote-408)

Artículo VI

Verdadera interpretación del dicho escolástico: «nada hay en el intelecto que no haya estado primero en el sentido»

478. Por lo tanto, si el sentido no suministra más que un elemento de los conocimientos humanos, según la doctrina del Aquinate (**477**), a saber la *materia*, mientras que el otro elemento, a saber la *forma*, no puede ser puesto sino por el intelecto, se sigue que el dicho escolástico «nada hay en el intelecto que no haya estado primero en el sentido» está mal comprendido por quienes creen que con esa sentencia se pretende declarar al sentido la única fuente de los conocimientos humanos, como hacen los modernos sensistas.

El verdadero significado de aquel célebre dicho, como lo debían entender los grandes hombres de la Escuela, no podía ser sino éste: «todo lo que hay de *material* en los conocimientos humanos es sugerido por el sentido».[[422]](#footnote-409)

Ya he explicado qué hay que entender por esta frase: «todo lo que hay de material».

He dicho que en todas nuestras ideas se piensa: 1) el ser, y esto es lo *formal* en ellas, y 2) un *modo determinado* de ser, que es lo hay de *material* en ellas.

El sentido en que hay que entender el dicho escolástico de que hablamos viene a ser el siguiente: “el intelecto no puede pensar ningún *modo* determinado del ente, si no lo es suministrado por el sentido».

479. Ahora bien, mientras que sólo pensemos el ser indeterminado no pensamos nada que subsista. Por lo tanto, nada que merezca el nombre de *cosa real*. Por eso, todo conocimiento de algo real es suministrado por el sentido, ya que la *substancia* es lo que determina el ente de modo que merezca el nombre de *cosa real*.

Capítulo II

Otro modo de explicar el origen de las ideas adquiridas mediante la formación de la razón humana

Artículo I

La idea del ser presente a nuestro espíritu es lo que forma el intelecto y la razón humana

480. De las sensaciones recibimos la *materia* de nuestros conocimientos (**476**).

La *materia* de nuestros conocimientos no es aún conocimiento. Llega a ser conocimiento cuando se agrega la *forma*, es decir el ser; es decir, lo que es lo mismo, cuando nuestro espíritu, sensitivo e intelectivo a un tiempo, considera lo que siente con el sentido, en relación con el ser que ve con el intelecto y encuentra en lo que alguna cosa (un ente) que actúa sobre él.

481. Hemos definido el *intelecto* como la facultad de ver el ser indeterminado. Luego, la *razón* como la facultad de razonar y en primer lugar de aplicar el ser a las sensaciones, de ver el ente determinado a un *modo* ofrecido por las sensaciones, de unir la *forma* a la *materia* de los conocimientos.

Ahora, si el *ser* es el objeto esencial del intelecto y de la razón, entonces estas facultades (intelecto y razón) no existen en nosotros sino porque existe en nosotros la visión permanente del ser.

482. Es entonces el *ser* lo que, en cuanto objeto, mueve a nuestro espíritu a ese acto esencial que se llama *intelecto* y que lo hace idóneo luego para ver este ser en relación con los modos particulares suministrados por las sensaciones, idoneidad que se llama *razón*. En una palabra, la idea del ser unida con nuestro espíritu es lo que forma nuestro *intelecto* y nuestra *razón*: es lo que nos hace entes inteligentes, animales racionales.

Artículo II

Doctrina de Santo Tomás y de San Buenaventura sobre la formación del intelecto y de la razón

483. Las doctrinas que Santo Tomás y de San Buenaventura derivaron de la tradición de la antigüedad me parecen estar de acuerdo con las que fueron expuestas aquí.

Me parece que Santo Tomás ha conocido claramente que la inteligencia no era sino la potencia de ver el ser y esto es lo mismo que haber conocido que el ser es lo que forma la inteligencia.

Dice expresamente que el objeto propio del intelecto es el ente, o la verdad en común: *objectum intellectus est ens, vel verum commune*.[[423]](#footnote-410)

Ahora, Santo Tomás enseña que el objeto es lo que determina la facultad; el *ente*, por lo tanto, debía ser lo que constituía la facultad intelectiva.

Obsérvese también que Santo Tomás no descuidó para nada el análisis de las ideas y fue este análisis que lo llevó a saber que lo primero que concebimos en cualquier idea es el *ente*, de modo que denomina al ente lo *primero inteligible*.

484. Y aquí préstese atención a mi argumento, apoyado totalmente en las doctrinas del gran doctor.

Santo Tomás describe la *forma* de una cosa como el elemento que nuestra mente puede discernir en ella, por el cual la cosa está en acto en el primer momento.[[424]](#footnote-411)

Por lo tanto, si el *ente* es lo primero que nuestro intelecto entiende en cualquier intelección suya, hay que decir que antes que veamos el ente en una cosa, no entendemos nada; para nosotros no es todavía una intelección. Por el contrario, en cuanto que hemos entendido el ente en una cosa, la intelección está en acto, porque ya hemos entendido alguna cosa. El ente, por lo tanto, es la forma del conocimiento intelectivo, porque es lo que lo pone en acto desde su primer momento, que es lo mismo que decir que lo hace existir.

Ahora, si el intelecto es la facultad de poner la *forma* de los conocimientos, y si esta *forma* no puede ser, según la doctrina del gran hombre de que hablamos, otra cosa que el *ente*, lo primero que ve el intelecto, lo primero que lo hace ser en acto, es forzoso decir que es la idea del ente la que *forma* la inteligencia humana.[[425]](#footnote-412)

485. El autor del *Itinerario* había llegado a la misma verdad. Y por eso enseña que “el ser es lo primero que entiende el entendimiento, y ese ser es el acto puro”,[[426]](#footnote-413) de modo que pone en acto, o sea que informa la mente misma.

Y puesto que el ser en la mente es la verdad, dice con San Agustín expresamente que “la mente está formada por la verdad”.[[427]](#footnote-414)

Artículo III

Corolario: todas las ideas adquiridas proceden de la idea innata

486. Todos los filósofos están de acuerdo en que las ideas pertenecen a la facultad de conocer.

Pero la facultad de conocer recibe la existencia de la unión de la idea del ser con nuestro espíritu (**470-485**).[[428]](#footnote-415)

Por consiguiente, la idea del ser, que es el principio de la facultad de conocer, es también el principio de todas las ideas que puede adquirir dicha facultad, lo que había que demostrar.

Capítulo III

Tercer modo de explicar el origen de las ideas adquiridas en general: mediante las potencias que las producen

Artículo I

La reflexión

487. Ya he distinguido la *reflexión*, que puede ser apta para producir ideas, del instinto sensitivo, que se encuentra también en el animal racional, por el cual ajusta su potencia de sentir a las sensaciones y la lleva allí donde la sensación es agradable y se acoge y adentra en ella para gozar plenamente de ella (**448-450**).

La *reflexión* que puede ser apta para producir ideas en nosotros es una función de la *razón*.

La diferencia entre la simple *percepción*[[429]](#footnote-416) y la *reflexión* es la siguiente.

La *percepción* está limitada al *objeto percibido*, no va fuera de él. Yo, en cuanto percibo una cosa, no sé nada de lo que está fuera esa cosa que percibo. La *reflexión*, por el contrario, es un repliegue de mi atención sobre las cosas *percibidas*; por consiguiente, no está limitada por el objeto de una única percepción, sino que puede difundirse sobre varias percepciones al mismo tiempo y de varios objetos percibidos, hacer para sí con sus relaciones un solo objeto. La *reflexión*, por lo tanto, respecto a la *percepción*, es general, porque tiene como objeto cuantas percepciones quiere, mientras que la *percepción*, respecto de su *reflexión* correspondiente, es *particular*. Por consiguiente, la *reflexión* se podría llamar una *percepción general*, es decir una *percepción de varias percepciones*. De ahí que, en cuanto que reflexiono, me encuentro colocado en una esfera adicional sobre mí mismo en cuanto que percibo, y desde este punto, como desde un lugar eminente, observo los objetos puestos debajo de mí, contemplo mis distintas percepciones, las confronto entre sí, las uno y desuno a mi gusto, y formo con ellas combinaciones varias, naturales o también monstruosas, según me agrade.[[430]](#footnote-417)

Cuando pienso el estado de mi mente y paso revista de las ideas que hay en ella; cuando me digo a mí mismo: «poseo estos conocimientos»; cuando dispongo de estos conocimientos míos con el razonamiento, los ordeno, deduzco unos de otros, etc., es entonces que reflexiono.

488. Si me fijase en una sola de mis ideas, ¿se trataría de un acto de *reflexión*?

Distingo: ¿tengo alguna *finalidad* al fijarme en esa idea y me fijo en ella justamente porque he deliberado conseguir ese fin? En tal caso, ese fijarme es un acto de *reflexión*, pero adviértase que el caso es contrario a la hipótesis, ya que la hipótesis dice: «si me fijo en una sola idea». Pero ya no es verdad que me fijo en una sola idea cuando me fijo en ella por un fin, ya que entonces tengo también presente ese fin. Tengo entonces también la idea del fin; no considero sola esa idea en la que me fijo, sino en cuanto ordenada al fin. Por consiguiente, considero esa idea y además una *relación* que tiene con el fin que me propuesto.

Por el contrario, ¿me fijo en esa idea sin quererlo? ¿Me entretengo en ella por una acción agradable que ejerce sobre mí con su luz, del mismo modo en que lo agradable de las sensaciones arrebata y tiene consigo instintivamente mi actividad de sentir? En ese caso, esta fijación mía no es *reflexión*, sino que es puramente *atención* dirigida, que es movida a un acto más intenso y allí es mantenida de modo natural. Y este *refuerzo* de la actividad hay que distinguirlo muy bien de la *reflexión*.

«La *reflexión*, por lo tanto, es una *atención voluntaria* dada a nuestros conocimientos». Es una atención gobernada por un fin, lo cual supone un ente intelectivo, capaz de conocer el fin para que pueda proponérselo a sí mismo (**73-74**).

489. Con la *reflexión*, por lo tanto, se forman las *ideas de relación*, se reagrupan (síntesis) o dividen (análisis) las ideas.

Y cuando empleo la *reflexión* para analizar una idea y separar lo que en ella es común de lo que es *propio*, entonces formo esa operación que se llama *abstracción*.

Todas estas son funciones de la reflexión.

Artículo II

La universalización y la abstracción

**490**. La *abstracción* debe distinguirse de la *universalización*; y haberlas confundido fue causa de muchos errores.

Con la *abstracción* se quita algo al conocimiento (por ejemplo, las notas propias); con la universalización se agrega algo,[[431]](#footnote-418) se amplifica, en una palabra: se universaliza; sustraer y agregar son operaciones contrarias.

491. ¿Qué se agrega con la *universalización*? La universalidad (*intentio universalitatis*, para decirlo con la frase escolástica) no es sino, como he demostrado, la posibilidad de la cosa (418, 419). He aquí sucintamente descripta la universalización. Recibo la sensación; añado la idea de un ente, causa de la sensación (*percepción intelectiva*); considero este ente como posible y helo aquí universalizado (*idea pura*).

Sea este ente un ave, una paloma. Al universalizar una paloma que cae bajo mis sentidos, ¿acaso he tomado algo de mi representación de esa paloma? Nada: puedo tener también su imagen corpórea viva y presente, el plateado de las plumas, el tornasolado del cuello, los ojos, los pies, sus formas, sus movimientos, y sin embargo, puedo tener unido a todo esto el pensamiento de la posibilidad de otras palomas reales, que correspondan perfectamente a esa representación. En ese caso, mi representación es ya universal, aunque haya permanecido tan entera come antes de que la universalizara, y provista no sólo de las notas esenciales de las palomas, sino también de todas las notas accidentales, omitiendo solamente la realidad.

492. Por el contrario, si quitara de la representación de mi paloma el color, las formas, los movimientos particulares, todos los accidentes en resumen, y si pusiera como objeto de mi pensamiento solamente lo que forma lo esencial del género de las palomas, en ese caso habría hecho además una *abstracción*, ya que mi representación de esa ave no me quedaría ya intacta y perfecta como antes, sino que carecería de una parte; ya no podría tener la imagen de la paloma, sino sólo un pensamiento puro, abstracto.

493. Reteniendo esa distinción entre *universalizar* y *abstraer*, se puede decir que todas las ideas son *universal*, pero no que todas las ideas son *abstractas*. Es útil conservar esa denominación para tener términos precisos, por los cuales se distingan entre sí las ideas que pueden fácilmente confundirse por su afinidad.

Observación I

Por qué se confundió la facultad de *abstraer* con la facultad de *universalizar*

494. La razón de tal confusión fue ésta. En toda *universalización* se da un estado tal de nuestra mente, en el que prescindimos, y no prestamos ninguna atención, al juicio sobre la subsistencia de la cosa, lo cual se asemeja a la *abstracción*.

495. Sin embargo, me parece conveniente no emplear este nombre de *abstracción* en ese sentido, ya que con la operación de la universalización no quitamos nada de la misma representación, algo que será bueno que aclare con mayor extensión.

El lector habrá ya retenido la diferencia entre la *idea* de una cosa y el juicio sobre su subsistencia (402-407): puedo tener la idea completa de una cosa y no juzgar que subsista.

Pero cuando juzgo que una cosa subsiste, entonces tengo contemporáneamente la *idea* de la cosa, y el *juicio* sobre su subsistencia. La *idea* de la cosa, acompañada de ese *juicio*, es lo que llamo *percepción intelectual* de la cosa (417).[[432]](#footnote-419)

La *percepción intelectual*, por lo tanto, encierra sí la *idea* de una cosa, pero al mismo tiempo la determina y fija a un individuo actualmente sentido: la idea aplicada a eso que es sentido es lo que lo *ilustra*,[[433]](#footnote-420) lo que hace que se perciba en él un ente, que luego se llama cuerpo.

Ahora bien, si consideramos la *idea* sola (uno de los elementos de la *percepción*), ella es *universal*, y esta *universalidad* existe en ella también considerada como elemento de la *percepción*. Pero en la percepción no se presta atención a esa *universalidad*, porque se considera en la relación que tiene con la cosa particular percibida por el sentido.

Por eso, si separo la *idea* de la percepción entera para considerarla separadamente, parece que la he abstraído, porque que quitado su vínculo con el fantasma o con la cosa real sentida, como si hubiera expulsado la *subsistencia* de la cosa. Parece, decía, que en esa operación hay una especie de abstracción, que se puede especificar llamándola *abstracción de la subsistencia* o del juicio.

Pero se debe observar que cuando en la *percepción intelectual* separo el juicio sobre la subsistencia y retengo sólo la idea, dividida de esa forma, no extraigo nada de las vísceras de la idea misma, sólo le quito de alrededor lo que no le pertenece, que adhiere a ella sin entrar a formar su naturaleza, ya que la persuasión sobre la subsistencia de la cosa que la idea me representa no es la idea ni nada que le pertenezca. De allí que la idea misma no sufrió la más pequeña abstracción o mutación en sí, y siguió siendo perfectamente lo que era antes, cuando estaba unida con la persuasión de la subsistencia de la cosa.

Por consiguiente, propiamente no se hizo en ella una *abstracción*, y la abstracción que tuvo lugar cayó entera sobre la *percepción intelectual*, no sobre la *idea*, elemento de ella. Por lo tanto, si se quiere retener el vocablo *abstracción* en este hecho, hay que aclarar que la idea fue obtenida por una abstracción realizada sobre la percepción.

496. Más aún: si la idea es un elemento de la percepción intelectiva, y sobre él no se hace ninguna abstracción, sino que fue solamente considerado en sí –lo cual no cambia su naturaleza–, es forzoso decir que, como dicho elemento es universal cuando se contempla dividido de la percepción, era también universal en la percepción y no fue universalizado al abstraerlo, sino que la universalización fue realizada ya antes de este tipo de abstracción, propiamente con el acto de la percepción intelectual (90-97).

497. Por lo tanto, al describir el proceso de esta operación, impropiamente llamada *abstracción*, que cae sobre la *percepción* y no sobre la *idea*, hay que advertir los pasos siguientes:

1° *Sensación* corpórea, fantasma, percepción sensitiva.

2° *Unión* del sentido corpóreo con la idea del ser en universal, que tiene lugar en la unidad del yo, sujeto pensante (percepción intelectiva).

En la percepción intelectiva se hace entonces contemporáneamente, y con una misma operación: a) un juicio sobre la subsistencia; b) la intuición del ente particular, *idea* de la cosa.

3° *Abstracción* o división del juicio respecto de la *idea*; con esta división se tiene la idea sola y pura, que aunque era *universal* desde su primer ser en la percepción, sin embargo se consideraba aún ligada con el individuo subsistente; pero liberada de ese vínculo, ahora se ve sola, en su universalidad.

498. La *universalización*, por lo tanto, es la facultad que produce propiamente las ideas,[[434]](#footnote-421) mientras que la *abstracción* es una facultad que cambia la forma y modo de ser de éstas.

Observación II

La universalización produce las *especies*; la abstracción, los *géneros*

499. Toda la antigüedad ha distinguido dos maneras de clasificar las cosas: los *géneros* y las *especies*.

Un consenso tan universal hace creer que estas dos formas de clasificar no son arbitrarias y que hay una verdadera distinción entre sí en las mismas facultades del espíritu humano.

Y así es, ya que, considerando las cosas con sutileza, se encuentra que las *especies* y los *géneros* corresponden a las dos facultades de *universalizar* y de *abstraer*.

La facultad de *universalizar*, que es la facultad deformar las *ideas*, es la facultad de las *especies* (de ahí que las *especies* se llamen también *ideas*[[435]](#footnote-422)); por el contrario, para formar los *géneros* se necesita además la facultad de *abstraer*.

Observación III

Doctrina de Platón sobre los *géneros* y las *especies*

500. Esta verdad será la clave para abrir y entender una importante doctrina de Platón sobre las *ideas*.

Las *ideas* que Platón puso como substancias separadas de las cosas y subsistentes por sí mismas, fueron las *especies* (nótese bien), no los *géneros*.[[436]](#footnote-423)

Esto me lleva a pensar que el filósofo ateniense ha entrevisto la distinción entre las dos operaciones del espíritu que hemos indicado: la *universalización* y la *abstracción*.

En verdad, entre las *ideas* platónicas estaban los *tipos* de las cosas singulares. Ahora, el tipo según el cual el artífice hace una obra, debe estar entero en todas sus partes (398-401); debe estar provisto no sólo de lo que es esencial a la cosa, sino también de todos los accidentes que se encuentran en ella, ya que si los accidentes pueden variar, sin embargo es necesario que la cosa tenga alguno de todos esos accidentes que le pertenecen. De modo que si el artífice tuviese sólo la idea de una cosa abstracta y no pudiese concebir nada más, no podría poner la cosa en el ser y producirla.

501. Pero esto no bastaría no obstante para entender bien las *ideas* de Platón ni para formarse un concepto verdadero de la naturaleza de las *especies*. He aquí, por lo tanto, lo que hay que saber además.

Platón había observado que cualquier ente de este universo es susceptivo de mayor y de menor perfección.

Por consiguiente, se decía a sí mismo, puedo llevar cualquier ente con mi pensamiento hasta su perfección completa y última; o, ciertamente, no es absurdo que yo u otra persona lo pueda hacer. Hay entonces un *concepto* tal de todo ente, en el cual es representado en el estado de toda su perfección natural, sin ningún defecto.

Platón creía que este *concepto* absoluto y completo no podía ser sino *uno* solo, es decir que no se podía pensar un ente provisto de su última perfección sino en un solo modo, y esta especie de *optimismo* intelectual parece probable, a decir verdad.

Pero, sin examinar si es verdad, lo cual corresponde a la Ontología, reflexiono del siguiente modo. Si hay dos modos de la perfección natural de un ente, éste tiene dos *conceptos primitivos*, dos tipos, dos ideas, que forman dos *especies* de cosas. Por consiguiente, es verdadera, siempre que se entienda en este sentido, la sentencia que dice el individuo de una especie no tiene sino un modo de su perfección natural, puesto que si tuviese dos, constituiría dos especies, o pertenecería a dos *especies*.

Ahora bien, esas otras *ideas* que representan al ente acompañado por algún defecto se reducen a esta *idea* del ente que constituye su perfección ideal; todas ellas son la misma idea, desprovista de alguna cosa, lo cual ha vuelve imperfecta.

502. De ahí que si en la mente de un artífice estuviese la idea perfecta de la cosa, con ella podría ejecutar un trabajo perfecto y con mayor facilidad aún todos los trabajos imperfectos, que se reducen al primero como las cosas imperfectas a la perfecta.

503. Así se ve de dónde viene la *especie* de las cosas. La *especie* está constituida por esa idea perfectísima, la cual, si bien contiene todos los accidentes de la cosa –puesto que al ser el tipo de la perfección requiere también a éstos y los determina, recibiendo entre todos ellos a los que su perfección exige– sin embargo, tiene sujeto un número infinito de otras ideas, a saber todas las que representan al ente en sus diversos estadios de imperfección. Éstas no forman una nueva *especie*, ya que no son verdaderamente otras *ideas*, sino la misma idea en su máxima perfección, menos alguna parte o cualidad, lo cual le quita algo pero no la cambia.

Artículo III

Síntesis de las ideas

504. Además de las facultades enumeradas, tenemos la potencia de dar nuestra atención contemporáneamente a varias ideas, reduciéndolas a unidad mediante alguna relación entre ellas. Esto equivale a decir que somos capaces de formar *ideas complejas*.

Capítulo IV

Cuarto modo de explicar el origen de las ideas adquiridas en general: mediante una clasificación sumaria de las mismas ideas

Artículo I

Clasificación de nuestras intelecciones

505. Llamo *intelección* a todo acto de la mente que tengo como término una idea, sola o unida a otra cosa, o algún modo suyo.

506. He aquí todas las clases de intelecciones que tenemos:

Clase I: las *percepciones intelectivas*.

Clase II: las *ideas* propiamente dichas.

Clase III: los *modos de las ideas*.[[437]](#footnote-424)

He dicho que la *percepción intelectiva* (**495**) es el juicio que hago de una cosa subsistente, el cual genera en mí la persuasión de la *subsistencia* de la cosa y resulta de los dos elementos, el juicio sobre la subsistencia y la *idea* de la cosa.

507. Sería útil distinguir los *modos de las ideas* de las *ideas* mismas, reservando este nombre de *idea*, como hizo Platón (**501**)[[438]](#footnote-425) a la *especie completa* y dando el nombre de *modos de ideas* a las *abstracciones* o a los *complejos de ideas*.

508. Pero comúnmente también a estos modos se da el nombre de ideas, llamándolas *ideas abstractas* e *ideas complejas*.

Según esta denominación las clases de ideas serían tres, a saber: 1) las ideas propiamente dichas; 2) las ideas abstractas; y 3) las ideas complejas.

Las fuentes, luego, de estas tres clases de ideas son las tres facultades enumeradas: de *universalizar*, que produce las *ideas* propiamente dichas (una de las cuales es la perfecta (**503**)); de *abstraer*, que produce las *ideas abstractas*; y la síntesis *de las ideas*, que produce las *ideas complejas*.

509. Pero como decíamos (**507**), las *ideas abstractas* y las *ideas complejas* no encierran nada más que las *ideas plenas*. Estas tres clases de ideas se distinguen sólo por la distinta manera con la que las considera la atención de nuestra mente: si las considera como son apenas engendradas, son ideas *plenas*;[[439]](#footnote-426) si las considera en algunas de sus partes, poniendo a parte las otras (abstracciones, análisis), reciben el nombre de *ideas abstractas*; si las considera ligadas entre sí con otras (síntesis), reciben el nombre de *ideas complejas*. Estos nombres indican, por lo tanto, tres *modos* de nuestra atención intelectual y, entonces, tres *modos* de ideas, que son su objeto, pero no en rigor tres clases de *ideas*.

Artículo II

Dónde está la dificultad de explicar las tres clases de intelección enumeradas

510. Nuestra mente hace tres operaciones sucesivas: 1) percibe intelectivamente; 2) separa la idea de la percepción; 3) extrae los abstractos de la idea, que son también los vínculos por los cuales se ligan las ideas entre sí y se tienen las ideas complejas.[[440]](#footnote-427)

La primera de estas tres operaciones se hace mediante la *universalización*; la segunda, mediante una *abstracción que se ejercita sobre las percepciones*; la tercera, mediante una *abstracción que se ejercita sobre las ideas* ya formadas.

511. La *universalización* no tiene necesidad de la facultad de *reflexionar*,[[441]](#footnote-428) es una acción directa y natural de nuestro espíritu, el cual, dejando aparte el juicio sobre la subsistencia que está en la percepción, retiene la *idea determinada*, es decir, la unión entre el sentido y la idea del ser que se opera por la unidad del sujeto sensiente y que intuye la idea del ser, ya que la idea del ser, como lo determinable, y lo sentido como lo determinante, se encuentran juntas en el mismo sujeto y se unen a partir de la identidad, por así decirlo, del lugar.

512. Por el contrario, la *abstracción* es una operación que pertenece a la facultad de *reflexionar*, ya que no puedo abstraer nada de mi percepción, si no me repliego sobre mi percepción, ni puedo abstraer nada de mi idea si no vuelvo sobre ella.

513. Ahora, la *síntesis primitiva*, en la que se contiene ya la *universalización*, aunque ligada aún con un elemento extraño, no es deliberada. Es hecha, o al menos está ayudada, por la naturaleza, que ha puesto en el hombre un entendimiento vigilante, como un ojo bien abierto para ver todo lo que se le pone delante, un entendimiento que ve esencialmente el ser. Y por eso, no es nada difícil entender que, dadas las sensaciones, la operación de la síntesis primitiva sea hecha espontáneamente por el alma, ya que nuestra alma es ya activa con respecto a esta operación y está en movimiento por su propia virtud. No es necesario por tanto que me emplee en explicar cómo el espíritu se mueve de su quietud en lo que respecta a la *universalización*, puesto que está demostrado y confirmado que es su actividad primera y esencial, así como no es necesario que haga un largo discurso para demostrar cómo el Sol ilumina un objeto que se le presenta, cuando es sabido que el Sol está en acto continuo de expandir sus rayos sobre todos los cuerpos que lo rodean. Pero lo que me resta hacer, respecto de la universalización, es describir exactamente cómo se ejecuta esta operación y analizarla en todas sus partes.

Por el contrario, como la abstracción pertenece a la reflexión, que es una facultad *voluntaria* y no se pone en movimiento por sí misma, por su propia naturaleza, es siempre el hombre mismo con su voluntad el que causa ese movimiento. Aquí hay que asignar entonces una *razón suficiente* por la que la voluntad se mueva, es decir reflexione sobre las percepciones y sobre las ideas, y abstraiga éstas de aquéllas, y de ellas las que se llaman ideas abstractas.

Si no se asigna esta razón apta para dar movimiento a la reflexión, no se podría decir jamás que se han explicado los actos de las facultades ni demostrado el origen de las ideas *abstractas* y también de las *complejas*, que derivan de aquéllas.

De allí que ahora pongamos manos a la obra para hacerlo, suponiendo que las *percepciones* están ya formadas. Y luego volveremos a éstas y describiremos el modo en que, mediante la síntesis primitiva, se pueden formar en nosotros.

Artículo III

Necesidad del lenguaje para mover nuestra inteligencia a formar los abstractos

514. Nuestra facultad de razonar no tiene una energía en sí, independiente de los estímulos exteriores.

Esta verdad nos la suministra la experiencia y la naturaleza de la inteligencia humana.

“Si fuéramos abandonados puramente a nosotros mismos, a las fuerzas internas de las que resulta nuestra naturaleza, si no fuésemos tocados ni afectados por ninguna de las fuerzas que están fuera de nosotros, no podríamos comenzar jamás a movernos ni a hacer el mínimo acto de nuestra inteligencia, no daríamos un paso ni concebiríamos un pensamiento, aun cuando fuésemos conservados por el Omnipotente miles de año en un estado así, aislados de los otros entes. Todo en nosotros permanecería en una perfecta quietud; sería imposible el más pequeño movimiento en nuestra mente; nos faltarían los móviles, nos faltarían los términos. La nuestra sería una vida privada de movimiento, semejante a la no-existencia; una vida, cuya consideración es por otra parte el objeto de profunda filosofía y una clave que explica los más maravillosos secretos del estudio del hombre” (*Teodicea*, n. 90).

Retomando entonces el principio, vemos qué estímulo se requiere: 1) para la percepción, 2) para la idea y 3) para la idea abstracta, y de dónde viene que la razón sea movida a cada una de ellas.

§ 1

Lo que mueve a nuestro espíritu al acto de *percibir* son los sensibles

515. Para que nuestro espíritu perciba una cosa es necesario que la tenga presente a su potencia perceptiva.[[442]](#footnote-429)

Por consiguiente, sin que un término sea presentado al acto de esta potencia el hombre no puede sentir ni pensar, sino que permanece en esa inmovilidad primera que acabamos de describir y que forma una de las limitaciones de la inteligencia humana.

De esto se sigue que la acción de nuestro espíritu está limitada por su término.

Por lo tanto, si el término es lo que mueve a nuestro espíritu inteligente a su acto, si se aquieta su acción, hay que decir que la presencia del término no da razón suficiente sino de esa actividad especial del espíritu que se refiere al mismo y en él termina.

Entonces, el término no es capaz de explicar una actividad de otra naturaleza o de mayor grado que la que se resuelve en él mismo.

516. Ahora, yo digo, según estos principios, que los cuerpos que caen bajo nuestros sentidos no pueden mover el espíritu a la abstracción, o a otro acto, sino sólo a la *percepción*.

Y en verdad las sensaciones presentan a nuestro espíritu cosas sensibles, y éstas dan razón de una nueva actividad, además de la innata de ver el ser.

Pero «los términos limitan y hacen que termine en ellos la actividad de nuestro espíritu».

Por consiguiente, la actividad del espíritu que es puesta en movimiento por las cosas sensibles no puede exceder ni salir de ellas. Por eso éstas no dan razón de la actividad por la cual el espíritu forma los abstractos, ya que los abstractos son ya objetos insensibles.

Y en verdad, cuando el sentido me presenta algo corpóreo, bien entiendo que mi inteligencia pueda ser llevada y movida por él, y así ver el ente corpóreo. Puesto que mi inteligencia, al ser naturalmente despierta y activa, basta que se le presente un término para que lo tome y lo vea.

Ahora, ¿qué es este presentarse a la inteligencia humana un término de tal modo que ella lo vea? ¿Qué presenta este término a la inteligencia? No es ni puede ser otra cosa que el sentido, originalmente. En cuanto seres sensitivos, recibimos mediante nuestros sensorios la acción de los agentes corpóreos en nosotros. De ahí que, al estar el agente en nosotros, por su operación, está en un lugar apto para ser visto por nuestro entendimiento, ya que no es difícil de entender cómo lo que está en nosotros, lo vemos. Porque, lo digo de nuevo, somos videntes, y hemos abierto el ojo del intelecto para ver todo lo que opera en nosotros, quiero decir, en cuanto opera sensiblemente (*Teod[icea]*, n. 153).

Una vez comprendido esto, se entiende que las cosas sensibles puedan atraer al espíritu hacia sí. Por lo tanto, podemos entender también las cosas que sentimos, sin más, ya que está todo lo que se requiere para esa operación de nuestra mente: 1) está la *facultad*, la inteligencia; 2) están los *términos* presentados a nosotros, que mueven nuestra inteligencia a su acto, al acto que en ellos termina.

Dadas las sensaciones, entonces, se ve sin más que la inteligencia puede formarse las percepciones de los cuerpos individuales,[[443]](#footnote-430) es decir, que, una vez que los sentimos, ya no necesitan nada más para que los percibamos intelectivamente.

517. Si el hombre no toma siempre las *imágenes corpóreas* de las cosas vistas por las cosas subsistentes, si advierte una diferencia entre unas y otras (cualquiera sea), es al menos probable que pueda ser movido por estas *imágenes* a formarse *ideas puras*, despojadas de las *persuasión* de la presencia y subsistencia actuales de los entes. De ahí que, como las sensaciones ocasionan las *percepciones intelectuales*, así las *imágenes* más tenues ocasionan las *ideas* de los entes corpóreos, carentes de la persuasión y del juicio sobre su subsistencia, y por eso tal clase de *abstracción*, que divide las ideas de las *percepciones*, parece que puede tener su razón suficiente en los *fantasmas*, o imágenes corpóreas, como las *percepciones* de los cuerpos tienen su razón suficiente en las sensaciones.

Observaciones sobre los límites del desarrollo al que podrían llegar los hombres fuera de la sociedad, que no tuvieran otros estímulos que movieran su razón a excepción de las sensaciones y las imágenes corpóreas

518. A las *sensaciones* y a los *fantasmas* siguen entonces las *percepciones intelectivas* y las *ideas* específicas plenas.

Por lo tanto, suponiendo dados al hombre los *sensibles*, éstos son razón suficiente: 1) de toda esa *actividad* que se explica en el hombre con el acto del *sentir* y del *imaginar corpóreo*, 2) de la que se manifiesta en él mediante las leyes del *instinto animal* que responde a esas dos facultades, 3) finalmente, de la que consiste en formarse las *percepciones* y las *ideas específicas plenas* de las cosas corpóreas.

Considérese ahora la naturaleza y la limitación de esta tercera especie de actividad.

Las *percepciones intelectivas* y las *ideas específicas plenas* de las cosas materiales son tales que siguen y están indivisiblemente unidas a lo *sentido* y a lo *imaginado*.

Con la *percepción intelectiva* se juzga que lo sentido *subsiste*, pero no se va más allá, todo terminan en lo particular sentido.

Por lo tanto, la *percepción intelectiva* es una *idea* acoplada con la *percepción sensitiva*, a la que se añade el *juicio sobre la subsistencia*. En la percepción intelectiva, *idea* y *sensación* están ligadas entre sí y obligadas a moverse de común acuerdo, como los dos ojos de la frente. Más aún, la idea es como un caballo generoso impedido en su movimiento por un buey con el que está enyugado y al paso del cual debe andar.

La *idea* ligada con la *sensación* no puede entonces ir una línea más lejos que ésta y por eso con este género de ideas los hombres no pueden salir de esa esfera de movimientos y de acciones que haría la bestia conducida sólo por el sentido y el instinto. De ahí que, cuando se encontraron hombres perdidos en la selva desde su infancia, privados del consorcio con los demás hombres y de la ayuda de la lengua, estimulados sólo por las sensaciones naturales, no han dado ningún buen indicio de sí mismos, sino que mostraron con evidencia que no habían podido elevarse ni un poco por sobre las cosas sensibles ni alejarse de la vida animalesca. Y guiados sólo por los movimientos del instinto (aunque estuviese acompañado por la razón, pero de una razón servil del instinto y que no caminaba por delante de él, sino que más bien lo seguía), no llegaron nunca a la condición de la vida verdaderamente humana que suelen tener quienes han nacido y crecido en sociedad. Y más o menos lo mismo ha de decirse de los sordomudos no educados.

Así debía en verdad encontrarse ser el caso, de acuerdo la sentencia que hemos establecido más arriba, que «la acción de nuestro espíritu está limitada por su término» (**515**).

Hasta tanto entonces que el término del espíritu no son más que los cuerpos (y suponiendo que no hagan todavía el oficio de signos), no puede sacar de sí otra actividad que la que termina y se cumple en ellos. No puede pensar más que cosas *corpóreas* e *individuales*. Por lo tanto, esas ideas están siempre conjugadas con las sensaciones o con las imágenes y no se pueden separar ni de unas ni de otras.

El espíritu, por consiguiente, no puede ir por esas ideas mucho más allá de allí adonde las sensaciones solas y los instintos lo conducirían por sí mismos.

§ 2

Las imágenes corpóreas son razón suficiente de la actividad por la que el espíritu se forma las *ideas* divididas de las percepciones

519. La *abstracción* se hace sobre lo que está ya en nuestra inteligencia, y es de dos formas. La primera, en sentido menos propio, se ejercita sobre nuestras *percepciones*, de las que se segregan las *ideas*; la segunda se ejercita sobre las *ideas* y con ésta se forman las *ideas abstractas* (**494-498**).

Tanto una como otra pueden ser hechas por la *reflexión*, pero para la segunda la reflexión es indispensable.

La abstracción que se ejercita sobre las *percepciones* consiste en fijarse con la atención en la sola *aprehensión* de la cosa (idea), dejando aparte el *juicio* por el que juzgamos sobre la subsistencia de la misma.

La abstracción que se ejercita sobre las *ideas* consiste en *reflexionar* sobre éstas y fijarse con la atención sobre una parte de aquello que se piensa con la idea, ya sea esta parte algo esencial o algo accidental al ente pensado en dicha idea.

En la primera forma de abstracción la idea de la cosa permanece entera, representa un objeto todavía con todas sus partes; sólo falta la *persuasión* acerca de la subsistencia del mismo.

520. Ahora bien, esta *persuasión* acerca de la subsistencia de la cosa se puede separar no sólo por obra de la reflexión, sino también naturalmente, como ya hemos indicado, mediante las *imágenes corpóreas* que quedan en nosotros y se suscitan según ciertas leyes animales en nuestra sensitividad interna, ya que no son siempre tan vivas, tan completas, tan coherentes y firmes que el hombre no pueda conocerlas como algo distinto de las cosas reales presentes y que impelen actualmente a los sensorios externos.

§ 3

El lenguaje es una razón suficiente de la actividad por la que nuestro espíritu se forma las ideas abstractas

521. ¿Pero cómo se mueve también la razón a formar los abstractos? Si las *sensaciones* y las *imágenes* no son capaces de moverla a hacer tales operaciones, ¿qué otro estímulo será el que la induce a este desarrollo suyo más amplio, en el que alcanza los abstractos?

En primer lugar, a fin de remover toda oposición que se pudiese hacer, se debe observar que «el acto natural del espíritu inteligente, por el que éste se fija en el ser, no puede de ningún modo dar movimiento a la mente y empujarla a ocuparse de las abstracciones».

Es verdad que el ser es un *objeto* siempre presente y que este objeto mantiene a nuestro espíritu en un *acto primero*, constituyendo así la humana inteligencia.

Pero puesto que la actividad de nuestro espíritu termina y reposa en su objeto, y no fuera del mismo (**515**), el objeto, es decir el *ser en universal*, no explica otra actividad del espíritu que la que termina en él y en él se aquieta.

La actividad primitiva de nuestro espíritu, entonces, es un acto inmanente; no se mueve accidentalmente, es una visión firme, uniforme, continua del ser, y nada más. Este acto inmóvil, y directo, no ofrece por tanto ninguna explicación de la actividad con la que el espíritu se aplica a los entes particulares y a sus modos (abstractos).

¿Qué moverá entonces a nuestra razón para que abstraiga? Los signos. Veámoslo.

Una idea *abstracta* no es sino *parte de una idea*.

Para explicar, por consiguiente, esa actividad con la que nuestro espíritu se forma las *ideas abstractas*, hay que añadir una razón tal que sea movido a suspender totalmente su atención de la idea, y de limitarla y concentrarla en una sola parte, excluyendo expresamente las otras. Esta actividad con la que nuestro espíritu escoge de una idea suya un elemento y lo considera en sí, tiene necesidad de una razón, de una causa, por la que sea movido y conducido.

¿Tomamos como ejemplo la idea abstracta de *humanidad*?

El *sentido* presta al entendimiento la materia para que perciba *hombres* reales; la *humanidad*, esta noción general carente de todos los accidentes de los hombres singulares, no cae bajo los sentidos y no tiene nada de sensible en sí.

Las *imágenes* de estos hombres percibidos, por el accidente de otras sensaciones afines o por un movimiento interno de las partes nerviosas, resucitarán en mí más o menos vivazmente. Mi inteligencia será movida nuevamente por estas imágenes y se formará la idea plena de una o más formas de hombres.

¿Pero la idea de *humanidad*? Es algo distinto de todo esto: no es una sensación, no es una imagen corpórea, no es un objeto de percepción ni una idea separada de la percepción. ¿Cómo se pensará en ella entonces?

La ley que hemos encontrado y establecido acerca de lo que mueve la atención fue la siguiente: «Lo que mueve a nuestro espíritu al acto de percibir son los términos que se le presentan» (**515**). Ahora bien, ¿se puede presentar a nosotros la humanidad en persona, que no existe en absoluto, que no es algo real?

Aquí entra manifiestamente la necesidad de un *signo vicario*: la humanidad no está fuera de la mente; por lo tanto, no puede atraer hacia sí su atención sino en un *signo* sensible, el cual, estando fuera de la mente, ocupe el lugar de esa idea, haciéndola subsistir en cierto modo. Es por consiguiente imposible que la mente se mueva a pensar las *ideas abstractas*, a las que no corresponden cosas reales, sin signos sensibles que hagan las veces de esas cosas reales y los representen o susciten verdaderamente en la mente. Y éste es el modo en el que los *signos* pueden ser idóneos para tanto oficio.

Los *signos naturales* o *convencionales*, entre los que cuales están principalmente los vocablos, expresan todo lo que les añade un consentimiento tácito o expreso. Por lo tanto, son idóneos para significar igualmente algo subsistente, una sensación, una imagen, una idea completa y también una parte de una idea, una sola cualidad común a muchos objetos aislada de ellos, si bien esta cualidad no subsista fuera de la mente, aislada y separada de ellos, y sólo en ella puede existir, como un objeto ideal. Ahora, si los vocablos sirven para todo esto, como de hecho se ve que sirven, es evidente que del mismo modo que atraen nuestra atención hacia las cosas subsistentes, cuando las significan y expresan, también servirán para atraer la atención hacia todo otro significado que tengan. Y por eso, cuando estén ordenados a significar ideas abstractas, servirán para mover nuestra atención a ellas, de manera que, dirigida hacia ellos, la atención se limite y concentre sólo en las cualidades abstractas que son el significado del vocablo y no vaya más allá, ya que quien escucha, quiere entender lo que el vocablo dice y nada más.

522. Adviértase que no es mi intención entrar aquí en la cuestión del hecho, si el lenguaje sea de origen divino o humano, ni tampoco en la cuestión filosófica de su posibilidad.[[444]](#footnote-431) Yo tomo el lenguaje como nos es transmitido por la sociedad en la que nacemos, y a partir de este hecho, afirmo que un medio así es idóneo para excitar la atención del jovencito, en cuyas orejas suenan desde los primeros instantes de su vida las voces de sus padres y de los familiares que lo circundan, para que encuentre el significado de todos esos sonidos y, entre los diferentes significados, también los de las ideas de cualidades separadas o de relaciones que esas voces continuamente nombran y expresan.

Tampoco es mi intención aquí describir minuciosamente el hecho que traigo a colación, ni mostrar cómo es que sucede que el *lenguaje natural* es la primera llave del joven y el mediador, por así decirlo, para la inteligencia del *lenguaje artificial* y *convencional*. Me basta el hecho de la experiencia cotidiana, que demuestra manifiestamente cómo los jovencitos entienden primero los vocablos que expresan las cosas subsistentes y reales, y pertenecen a sus necesidades, instintos, afectos, y luego llegan a entender también todo el lenguaje perfectamente y también a hablarlo. Esto no deja duda sobre la aptitud del lenguaje para llamar la atención del hombre sobre las ideas abstractas, lo que equivale a formarlas. Puesto que en todo lenguaje, en todo razonamiento, en todo juicio, la parte más noble e importante está formada por las abstracciones.

Por consiguiente, si el lenguaje es apto para esto, y las sensaciones no pueden servir a ese fin, ni tampoco las sensaciones, ni las imágenes, ni la sola idea del ser, es forzoso decir que el desarrollo del jovencito por el que llega a las *abstracciones*, se debe atribuir y conceder todo a la ayuda del lenguaje. Y que no puede ser de otra forma lo demuestran los ejemplos de los niños perdidos y encontrados luego como hombres adultos sin lenguaje, andando a cuatro patas en los bosques, quienes no dieron siquiera un mínimo indicio de haber concebido abstracciones en su mente ni de haberse elevado una sola línea por sobre los objetos materiales e individuales, y lo mismo se diga de los sordomudos no educados.

Observación I, sobre una objeción que se puede hacer a las cosas dichas, tomada de la libertad humana

523. Se responderá que en el hombre hay una actividad libre por la cual es señor de sus potencias y puede dirigir su atención hacia donde quiera, ya sea sobre las ideas enteras, ya sea sobre sus partes, y que por esta intrínseca actividad, con la que retiene deliberadamente la atención del todo de la idea y la aplica a mirar una sola parte, una sola cualidad común, puede formarse las ideas abstractas, sin necesidad de recurrir a *signos* que determinen y fijen estas cualidades y partes, removiéndolas y segregándolas del todo.

524. Esta objeción se resuelve con una atenta observación sobre las leyes o condiciones según las cuales se ejerce nuestra libre actividad.

Y en primer lugar sé bien que hay dos modos en los que la actividad humana es llevada a su movimiento: el primero es *instintivo*; el segundo, *deliberado*.

El *instintivo* es aquel del que hemos hablado hasta aquí; el acto es movido casi diría físicamente por su término. La *impresión* del agente mueve la facultad del sentido a sentir y la sensación mueve la fantasía; esto es el *instinto sensitivo*. Existe además el *instinto racional*,[[445]](#footnote-432) que es naturalmente movido por la sensación a la *percepción* del agente corpóreo, y es también movido por el *fantasma* a la *idea*, que es el objeto, sin que le esté unida la persuasión de su subsistencia. Concedo que el hombre tiene también un instinto de expresar hacia afuera lo que siente y entiende, con movimientos y gestos, y además con sonidos. Y así, este instinto, en cuando es sensitivo es el generador de las voces inarticuladas y de las interjecciones, expresiones del sentido. Y en cuanto es racional proferirá algunas palabras articuladas, signos de las percepciones y de las ideas, pero tales instintos no llevarán jamás al hombre a expresar lo que aún no concibe, como son las abstracciones. El *instinto sensitivo* y *racional* llega hasta aquí, pero no más allá. Ahora, ¿puede la libre *voluntad* proseguir la obra de los instintos por sí misma, sin los estímulos y las ayudas que recibe el hombre de la sociedad con sus semejantes?

La *libre voluntad* está condicionada por esta ley, que debe tener un fin como razón suficiente de sus actos.

La voluntad inteligente y libre no puede hacer, por consiguiente, el mínimo acto y movimiento, si no se propone obtener con ello una meta. Sin eso queda inactiva, inmóvil.

Ahora, ¿qué fin tendré al resolverme a restringir mi inteligencia a mirar una cualidad común a muchos objetos, descuidando todas las demás? Justamente, el deseo de producir de ese modo *ideas abstractas*.

Pero ¿puedo proponerme formar *ideas abstractas* si todavía no tengo ninguna *idea abstracta* en mí mismo, y si al no conocer ninguna, no veo para qué me podría ser útil ni qué valor podría tener para mí? Ciertamente no, ya que nadie se puede fijar una meta que no conoce y de la que no ve ninguna ventaja, ninguna necesidad.

Falta entonces la *condición* necesaria por la cual la libre voluntad pueda moverse a sí misma a encontrar ideas abstractas. Falta el conocimiento del *fin*, razón suficiente por la cual solamente ella se mueve. Falta el conocimiento de un *bien* que se pueda obtener de este fin, lo único que puede interesarle y sacudirla para elegir la operación de que hablamos.

Mi libre voluntad, por lo tanto, no puede mover y dirigir mi inteligencia a las *concepciones abstractas* sin poseer ya antes concepciones abstractas.

Ella no puede *moverla* a la idea abstracta porque no *conoce* ninguna idea abstracta, según el axioma que dice que *voluntas non fertur in incognitum*. No tiene entonces un *móvil*, no puede *dirigirla*, porque no tiene una noción del objeto que se propone, que sea *regla* según la cual guiarla.

Entonces, si para que nuestra libre voluntad se forme ideas abstractas tiene necesidad de haber formado ya antes alguna, hay que concluir que es imposible explicar su formación con la sola actividad libre del hombre sin el lenguaje.

Observación II, sobre el desarrollo al que llegan los hombres mediante la sociedad y el lenguaje y cómo éste es necesario para que seamos árbitros de nuestras potencias

525. Más aún, no sólo nuestra libre actividad no puede moverse a la formación de ideas abstractas sin recurrir al uso de signos, sino que además las *ideas abstractas* son siempre necesarias a nuestra voluntad para que pueda mover deliberadamente las otras potencias.

En verdad, la voluntad no delibera si mover sus potencias, por ejemplo la atención, sino por un *bien* entendido por ella.

Ahora, moverse por un bien supone alguna abstracción, es decir una *relación* del fin con el medio, la cual es por su naturaleza una idea abstracta.

526. Además, ¿de qué modo puedo transportar deliberadamente mi atención de una idea a otra, sino mediante una relación que vincule entre sí (de alguna manera) estas ideas, sobre las que transporto sucesivamente mi atención? Pero toda *relación* pensada entre dos cosas o ideas es algo abstracto, es decir no es ni una idea ni la otra, sino un nexo que tiene ambas con mi mente que las piensa: toda *relación* es entonces una *abstracción*.

Supongamos que delibero si hacer un viaje a un lugar donde hay baños, por razón de salud. Pienso en esta deliberación abstractamente la *aptitud* de esas aguas minerales para sanarme de mi mal; pienso en los *medios* para hacer el viaje, etc.: esta *aptitud* y estos medios son ideas abstractas.

Supongamos que me concentre para pasar revista con mi pensamiento a todos los conocimientos nuevos que adquirí conversando con un hombre docto. ¿Cómo están ligados entre sí todos esos conocimientos? ¿Cómo forman una serie aparte? ¿Cómo es que sé distinguirlos de todos los demás y mirarlos como una clase de cosas de por sí? Mediante una idea abstracta, a saber la *relación* común a todos esos conocimientos de haberme llegado por los razonamientos mantenidos con ese gran hombre. Es por esta cualidad o relación común que transporto mi pensamiento de una a otra, y que recorro toda esa serie sin ir más allá.

Si me muevo a pensar y delibero ocuparme de este o de aquel otro tema, entre tantos que podrían entretener y ejercitar en el presente mi inteligencia, lo hago por un fin, por una razón, en definitiva por una idea vinculada con ese tema, y ese *vínculo* es algo abstracto.

Sin los *abstractos*, entonces, no puedo hacer uso de mi libre voluntad, no puedo dirigir la inteligencia a un tema antes que a otro. Los *abstractos* vinculan entre sí mis ideas particulares y forman el camino por el cual paso de una a otra. Sin los abstractos las ideas permanecerían divididas y desvinculadas enteramente entre sí. Mi atención terminaría en cada una de ellas, no podría replegarse sobre ellas ni considerar muchas colectivamente, con una mirada general; no habría raciocinio. Toda la operación del entendimiento terminaría allí justamente, donde el mismo sentido termina. ¡Tanta es la importancia de las abstracciones!

527. Luego veremos que los abstractos se tienen con ayuda de la lengua, que recibimos de la sociedad con los otros hombres.

Por consiguiente, es verdadera e irrefutable la proposición que quería demostrar, que «el lenguaje es necesario para que seamos árbitros de nuestras potencias» y que a este inmenso beneficio que recibimos de la sociedad con nuestros semejantes se deben todos los grandes progresos de la humanidad.

Artículo IV

Explicación de la percepción intelectiva

§ 1

No tenemos otra percepción intelectiva que la de nosotros mismos y de los cuerpos

528. En el estado en el que la naturaleza nos pone al nacer aquí abajo, no tenemos otra percepción intelectiva que la de nosotros mismos y de los cuerpos.

En verdad, no podemos *percibir*[[446]](#footnote-433) *la subsistencia* de un ente, si no opera en nosotros, si no sentimos su acción.

El *sentimiento*, por lo tanto, es necesario para la percepción intelectiva de un subsistente.

Ahora, nosotros no tenemos más que 1) el *sentimiento* de nosotros mismos; y 2) el *sentimiento* de los cuerpos.

Por consiguiente, sólo de nosotros[[447]](#footnote-434) y de los cuerpos podemos tener *percepción intelectiva*.

§ 2

Qué se requiere para explicar la percepción

529. Cuando hayamos explicado una de estas dos clases de percepción, la otra quedará también explicada con un razonamiento semejante.

Poniendo entonces manos a la obra para explicar la de los cuerpos, retomemos antes el hecho.

1) Somos afectados por las *sensaciones*. 2) Acto seguido nos decimos a nosotros mismos: existe algo (*juicio*). 3) Este algo está determinado por la naturaleza de la afección producida en nosotros (*idea de los cuerpos*).

En este asunto no se trata de explicar la *sensación* (primera parte), ya que de ella partimos como de un hecho simple y primigenio.

No se trata tampoco de explicar la naturaleza de la *idea* de los cuerpos (tercera parte), es decir el *modo* por el que algo, que juzgamos existente, es limitado y determinado por las sensaciones. Esto es lo que intentaremos hacer en otro capítulo, donde examinaremos la idea de los cuerpos, tal como la tenemos.

Lo que tenemos que hacer aquí es, por consiguiente, sólo esto: dar una explicación suficiente de aquel juicio con el que decimos, como consecuencia de las sensaciones, que «existe algo diverso de nosotros», juicio que genera la *percepción* de los cuerpos, es decir la persuasión de su existencia actual y particular (subsistencia).

§ 3

Explicación del juicio que genera en nosotros la percepción de los cuerpos

530. La idea del ser, que está en nosotros, no nos hace conocer por sí sola ningún ente particular, nos muestra la posible existencia de un ente cualquiera.

Al decir *existencia*, digo actualidad, ya que el concepto de existencia no es sino el concepto de una *primera acción* (**550-552**). Es imposible que conciba la existencia entonces, sin concebir un *acto de existir*, puesto que las dos expresiones significan perfectamente lo mismo.

Pero este *acto de existir* puede ser pensado de dos modos, no aplicándolo a nada real o aplicándolo a algo real.

Si pensó la *actualidad* de la existencia sin que sea aplicada a algo real, pienso la *posibilidad* de entes y nada más, y ésta es la idea que nos es dada por la naturaleza.

Si pienso la *actualidad* de la existencia en algo real, pienso lo que suele llamar *subsistencia* o el ente real, y esto es justamente el juicio que estoy por explicar en este parágrafo, el cual produce la *percepción intelectiva*.

Ahora, cuando hago un tal juicio no agrego nada a la idea de existencia (**402-407**), no hago más que fijar la existencia que pensaba en algo real. ¿Cómo hace entonces mi espíritu una operación así? De este modo:

Pensamos la existencia actual en universal.

Pensar la existencia actual es pensar una *acción* primera (**530**).

Las sensaciones son *acciones* hechas en nosotros, cuyos autores no somos.

Las sensaciones, al ser *acciones*, suponen una *acción primera*, una existencia.

Las sensaciones son también acciones determinadas; por lo tanto, suponen una *acción primera determinada*; una *acción primera determinada* es un ente existente en un modo determinado.

Al confrontar entonces nosotros la *pasión* que experimentamos (por las sensaciones) con la *idea de existencia actual*, encontramos que esa *pasión* es un caso particular de lo que pensábamos ya antes con la idea de *existencia*. Con esta idea pensábamos una *acción*, pero no la afirmábamos ni la determinábamos. En la sensación, o propiamente en lo sentido, conocemos el ente determinado, un cuerpo dado.[[448]](#footnote-435)

Al pensar nosotros entonces por naturaleza la *acción* en sí (la existencia), cuando luego experimentamos en nosotros una acción (una sensación), entonces con nuestro espíritu la notamos limitada donde está y la reconocemos como eso justamente que pensábamos antes dentro de nosotros, diciendo a nosotros mismos: «he aquí una de esas acciones (es decir un grado o modo de acción) que pensaba con mi espíritu».

Notar este caso particular, reconocer eso que pasa en nosotros, como perteneciente a cuanto pensábamos ya antes, es lo que constituye la percepción de la cosa real, es el juicio de que hablamos.

En un juicio así concentramos, por así decirlo, nuestro espíritu (que antes, sin tener un punto en el que hacerlo, se expandía inmóvilmente sobre el *ser posible* vacío, uniforme), lo concentramos, digo, en el ente particular y limitado, como en aquello en lo que encuentra el ser realizado y en lo que ve lo que conocía y como que buscaba.

Así se explica cómo tenga lugar una cierta confrontación y un juicio en nosotros, entre lo *sentido* y la *idea del ser*, y cómo lo primero devenga el *sujeto*, en cuanto se reconoce contenido en la segunda, que es el *predicado*.

Y para obtener un entendimiento más claro de esto, redúzcanse a los mismos términos las dos cosas que han de confrontarse: la *sensación* y la *existencia indeterminada*. Ambas son *acciones*, pero la *existencia indeterminada* es una *acción* carente de condiciones reales; la *sensación* es la misma *acción*, limitada por condiciones y determinaciones reales. Ahora, ¿qué maravilla hay en que vea y reconozca una *acción particular* cuando ya tengo en mí la noción de la *acción universal*?

Luego, de la *acción* es fácil ascender al *ente*, ya que éste, como decíamos, no es sino la *primera acción*. Ahora, si hay una acción, debe existir la primera, ya que es absurdo que exista la segunda sin la primera.

Observación I

Doctrina de los antiguos sobre el verbo de la mente

531. A partir de esta descripción de la *percepción* me parece que puede venir luz para entender qué es el *verbo* de la mente, del que hablaron los antiguos.

Cuando tengo la idea de una cosa no sé todavía si *subsiste* la cosa de la que tengo la idea.[[449]](#footnote-436)

Ahora, digamos que yo haga el *juicio*, con el que afirmo a mí mismo esa cosa subsistente. Este acto es el *verbo* de mi mente.[[450]](#footnote-437)

532. El *verbo* de la mente es entonces producido mediante una eficacia de la voluntad, que fija y determina la cosa pensada, asintiendo a creer que esa cosa subsiste.

Por consiguiente, el *verbo* de la mente no es una simple *idea* o *especie*, sino que es la *afirmación* de una cosa determinada que responde a una *idea* como a su tipo o ejemplar.[[451]](#footnote-438)

533. Si mi mente poseyera más que *puras ideas* o *especies*, no intuiría sino pura posibilidad, no afirmaría nada, no *diría* nada.

El lenguaje exterior, así como también el interior de la mente, no comienza sino cuando la mente advierta algún ente subsistente. Hasta que no piensa que un ente *subsiste* no dice nada, no profiera ningún verbo; contempla, en perfecto silencio, está todavía perfectamente muda.

Luego, de esta quietud suya, la mente no se ve movida a consentir que algo subsiste sino por el impulso de las sensaciones internas y externas. A partir de éstas comienza todo *discurso* y palabra de la mente.[[452]](#footnote-439)

Observación II

Relación entre la *idea* y el *verbo* de la mente

534. Con el *verbo* se pronuncia la cosa subsistente, aquello que con la *idea* se concebía únicamente como posible.[[453]](#footnote-440)

La *cosa pensada* (idea) es entonces a la *cosa real* (expresada por el verbo) como la *potencia* a su *acto*.

Por eso dije que el objeto ideal y el agente real se reducen a una sola naturaleza (**530**): el ente subsistente es esa acción primera que ya concebíamos (con la idea), pero que tenía igualmente necesidad de obrar sobre nosotros para que pronunciáramos que existe en el mundo real.[[454]](#footnote-441)

Artículo V

Necesidad de la percepción intelectiva

535. Nuestro espíritu, al recibir sensaciones, ¿se ve necesitado a percibir inmediatamente algún ente?

Esta cuestión de hecho está fuera de mi intención presente. La necesidad de la *percepción*, sobre la que es mi intención hablar en este artículo, es de otro tipo. Digo que si nuestro espíritu entiende alguna cosa, se ve necesitado a entender del modo que he descrito, a saber mediante el juicio primitivo, por el que reconoce que el ser que ya piensa tiene una subsistencia en ese modo particular, al que las sensaciones recibidas lo determinan y limitan.

Y lo dicho hasta aquí demuestra esa necesidad, puesto que mostré que la esencia del entender las cosas subsistentes no es más que dar ese asentimiento, formar el juicio que he descrito.

Y en verdad, supuesto que nuestro espíritu tenga presente la idea del ser y que la vea siempre necesariamente; supuesto que esta idea sea lo que forma en él el intelecto y la razón (**480-485**); supuesto por consiguiente que la naturaleza del espíritu inteligente consiste en intuir el ser, ésta la ley de la inteligencia: «no concebir nada sino como un ente, como alguna cosa».[[455]](#footnote-442)

536. Pero esta ley de la inteligencia no es *subjetiva* o arbitraria; es necesaria, de modo que es imposible siquiera pensar lo contrario.

En verdad, ¿no sería una contradicción en los términos decir que nuestro espíritu conoce las cosas que se le presentan sin concebir alguna cosa? ¿Y concebir alguna cosa no es lo mismo que concebir un ente?

La fórmula general que expresa entonces la naturaleza necesaria de la percepción intelectual es la siguiente: «juzgar, afirmar, persuadirse que un ente subsiste, provisto de sus determinaciones».

Para mayor claridad supongamos que recibiéramos las sensaciones de los cuerpos y que no tuviéramos la potencia interior de ver el ente; por lo tanto, que esas sensaciones no pudieran ser consideradas por nosotros en relación con el ser. Nuestro espíritu sería modificado por las sensaciones corpóreas, pero éstas no nos aparecerían como determinaciones del ser; no percibiríamos por consiguiente un ente determinado, una cosa subsistente, un cuerpo, ya que percibir un cuerpo es percibir un ente determinado. Las sensaciones no serían percibidas por el entendimiento, permanecerían en el solo sentido; por lo tanto, no conoceríamos nada. Para que, además de sentir el *cuerpo* (y este nombre *cuerpo* ha sido inventado él mismo en consecuencia de la percepción intelectiva), lo conozcamos también, es necesario que exista en nosotros la potencia de ver un ente determinado donde está la sensación.

El espíritu inteligente no conoce por tanto sino mediante la idea del ser, que posee en sí; y conocer no es sino conocer una *determinación del ser* posible o común, determinación que lo vuelve un ente propio.

Observación I, sobre la cuestión de si el alma piensa siempre

537. De la teoría que hemos expuesto hasta aquí viene la solución a la cuestión cartesiana «si el alma piensa siempre».

El alma es inteligente, porque tiene continuamente la visión del ser (**535**).

Por lo tanto, la inteligencia es una facultad esencialmente activa[[456]](#footnote-443) y pensante, pero no ya porque tenga presente todas las ideas, sino únicamente porque tiene presente la idea primera, el ser, y con ésta, que es su luz,[[457]](#footnote-444) ve y distingue lo que los sentidos le suministran del modo explicado y que entiende cuando otros entes racionales hablan.

La razón, luego, por la que sucede que aunque la idea del ser está indivisiblemente unida a nosotros desde el primer instante de nuestra existencia, sin embargo no nos damos cuenta por mucho tiempo, la hemos aclarado en otra parte (**469-470**).

Observación II

En qué sentido la inteligencia es una tabla rasa

538. Aquí aparecerá claro también por qué en otro lugar usé la semejanza antigua de la tabla rasa[[458]](#footnote-445) para describir el estado en el que está nuestra inteligencia en el instante que comenzamos a existir.

Esta semejanza es adecuada al argumento, entendida de este modo.

La *tabla rasa* es el ser indeterminado, presente a nuestro espíritu.

Este ser, al no tener ninguna determinación, es como una tabla perfección uniforme, aún no trazada ni escrita por carácter alguno. Por eso, recibe en sí cualquier signo e impresión que se le haga, lo cual quiere decir que esa idea, el ser del todo indeterminado, se determina y aplica igualmente a cualquier cosa sentida, forma o modo que se nos presente mediante los sentidos externos o internos. Por lo tanto, lo que vemos desde nuestro nacimiento, no son caracteres, sino una hoja blanca de papel, en la que no hay nada escrito y en consecuencia nada podemos leer. Es una hoja que sólo tiene la susceptibilidad (potencia) de recibir cualquier escritura, es decir cualquier determinación de existencia particular.[[459]](#footnote-446)

Capítulo V

La idea del ser innata resuelve la dificultad general del problema del origen de las ideas

Artículo I

Solución de la dificultad

539. He reducido la dificultad que contenía el problema del origen de las ideas a esta simple pregunta: «cómo es posible el primer juicio» (**41-45**).

En la hipótesis lockeana de que todas las ideas vienen de los sentidos la dificultad era insoluble.

Habiendo concedido, y probado, que una idea universalísima preexiste en nosotros naturalmente a todas nuestras sensaciones, la dificultad que impedía entender cómo se forma el primer juicio ha sido enteramente removida.

Artículo II

Objeciones y respuestas

§ 1

Primera objeción

540. Se presentan también objeciones que tenemos que examinar, y he aquí la primera.

El juicio, que decimos necesario para formar las ideas, fue descrito de modo que tiene lugar al mismo tiempo que la concepción de la idea, de manera que las ideas no se conciben sino mediante un juicio.

Si esto es verdad, no cambia que la idea universalísima sea innata en nosotros: es una idea, y eso basta para que tenga necesidad ella también de un juicio para ser concebida.

El ser innata no excluye que sea concebida; no dice otra cosa sino que es concebida por nosotros desde el primer instante de nuestra existencia, que es concebida por una virtud natural.

Por lo tanto, si concebimos las ideas que mediante un juicio, retorna la dificultad que se quería evitar y se pregunta de nuevo «cómo es posible el juicio mediante el cual concebimos la idea universalísima».

Respuesta a la primera objeción

541. Toda la objeción gira en torno a una falsa suposición, a saber «que un juicio es necesario para concebir una idea cualquiera».

Por el contrario, es verdad que es necesario un juicio para las *ideas de nuestra formación*, para concebir las ideas que tienen unido en sí un predicado y un sujeto, y que resultan, por lo tanto, de dos elementos, como son las ideas de los cuerpos, uno de cuyos elementos debe ser universal. Pero si se da una idea que no consta de estos dos elementos, y es uno solo de ellos, no tiene ya necesidad de un juicio para ser tenida y concebida, ya que el juicio es siempre una operación de la mente con la cual se acoplan dos términos, de modo que si no son dos los términos, sino uno solo, no se exigiría ningún juicio; incluso el juicio sería imposible y se daría una *intuición* inmediata y no precedida por ningún juicio.

Ahora, de todas las ideas de la mente humana se encuentra que hay justamente una, y una sola, la idea del ser, que está provista de esta singular propiedad, a saber de ser simplicísima y no estar compuesta de un predicado y de un sujeto, razón por la cual, a excepción de todas las otras, no necesita un juicio para ser concebida.

Por consiguiente, la idea del ser, por una parte, no se puede *formar* con una operación nuestra y sólo se puede *intuir*. Por otra parte, no se puede intuir sin que esté presente a nuestro espíritu; esta es una nueva y evidente demostración de que está presente al hombre por naturaleza.

§ 2

Nuevo refuerzo a la primera objeción

542. Y sin embargo no puedo disimular el sentimiento de que no es poco difícil entender bien cómo se intuye la idea del *ser*, sin mezclar en esta intuición juicio alguno.

Es más, a primera vista parece que la idea del ser se pueda expresar en una proposición así: «puede existir alguna cosa», proposición que es un juicio. Por lo tanto, si concebimos esa proposición, juzgamos que «alguna cosa es posible». Y que este juicio se incluye en la idea del ser se confirma por el análisis de ésta que hicimos (**424**). Por ese análisis hemos encontrado que la idea del ser resulta de tres elementos, dos de los cuales son: 1° la idea de alguna cosa y 2° la posibilidad de esta cosa. He aquí, se dirá, un predicado y un sujeto: el predicado y el sujeto expresados también en la proposición «alguna cosa es posible». La *posibilidad*, por lo tanto, es el elemento que forma el predicado, y el *alguna cosa*, indeterminado, es el elemento que forma el sujeto. Ahora debemos tratar diligentemente esta dificultad.

Continuación de la respuesta

543. Trae el origen de la incertidumbre que presenta el concepto de *posibilidad*. Ocupémonos en hacer un de él un análisis exacto.

En primer lugar, nótese que se habla de *posibilidad lógica*, que no hay que confundir con la *probabilidad*. Estas dos cosas son de hecho distintas entre sí. ¿Qué es entonces la posibilidad lógica?

Una entidad *posible* quiere decir una entidad que *puede* subsistir, que se puede pensar subsistente.

Todo lo que no encierra contradicción se dice posible: la mente siempre puede pensar que existe, puede imaginárselo como existente cuantas veces le agrade.

Para que una cosa se declarada *imposible* es necesario que la mente posea una razón necesaria, junto con la que no pueda estar la existencia de esa cosa, de modo que haya que declarar falsa esa razón o imposible esa cosa. Si se ha reconocido como necesaria a esa razón, ya no se puede declarar falsa. Por lo tanto, se declara imposible la cosa de que se habla.

Lo contrario de lo *imposible* es lo *posible*. Entonces, así como nosotros, para declarar algo como imposible tenemos que tener un concepto necesario con el que repugne la cosa en cuestión, así, por el contrario, la *posibilidad* de la cosa no requiere sino la ausencia de un concepto que la vuelva repugnante o contradictoria, puesto que si no está esa razón necesaria, toda cosa es posible de por sí.

Luego, la razón por la que sucede que a la voz *posibilidad* se adjunte un significado positivo, es la índole de nuestra mente y del lenguaje. El lenguaje expresa del mismo modo los entes positivos y los negativos, mediante una palabra, es decir mediante un signo positivo. De ahí la facilidad de confundirlos entre sí. Así, cuando nombramos la *nada* no hacemos sino excluir mediante ese vocablo la existencia de una cosa cualquiera, y sin embargo nos parece que decimos una cosa, porque indicamos la nada con una palabra.

Lo que digo de la *posibilidad* no puede aplicarse a la *probabilidad*. Si la *posibilidad* dice una ausencia de contradicción, la *probabilidad* dice además alguna razón positiva más allá de la entidad concebida, que hace la cosa probable de ser u ocurrir, ya sea esa razón un número de casos en los que la cosa ha sucedido otra vez o el conocimiento de una potencia subsistente especial capaz de producirla.

Por consiguiente, cualquiera puede ver que tomamos la *posibilidad* en sentido lógico y absoluto, y no en sentido aproximativo, como se suele tomar en los razonamientos corrientes.

«Es imposible, se dice, que este árbol se encuentre aquí en el jardín si no hubiera existido la semilla de la cual brotó». Esta es una imposibilidad física, es decir repugnante a la ley física por la que toda planta brota de una semilla.

«Es imposible que no padezcáis algún daño grave, si os exponéis, como hacéis, a tantos peligros». Esta imposibilidad no es sino improbabilidad, es decir que repugna conservarse incólume según el orden común de los acontecimientos. La imposibilidad de la que hablamos no es la pugna con las leyes físicas, o con el habitual curso de las cosas ni tampoco con las leyes morales: es la que pugna con las leyes del pensamiento, de manera que si se pone uno de los dos términos de la proposición, el otro no se puede concebir contemporáneamente como existente. Por lo tanto, todo lo que no encierra tal contradicción, lo llamamos posible.[[460]](#footnote-447)

544. La *posibilidad* de una cosa, por lo tanto, no es nada positivo en sí misma y fuera de la cosa es una entidad mental, como se suele decir, o sea una observación que hace la mente sobre la esencia, en la que observa que no se encuentra ninguna repugnancia intrínseca. Esta falta de repugnancia ideal la expresamos con el vocablo de *posibilidad* y así nos parece que es algo separado de la entidad concebida, mientras que no lo es.

Todos los entes mentales son el fruto de la observación, con la cual el hombre se da cuenta de una falta, o de una relación, o de una cualidad, etc. Por consiguiente, no pueden ser cosas presentes a nuestra mente desde el principio de nuestra existencia, tomados separadamente y en sí mismos, sino que solamente nosotros los advertimos y los colocamos delante de nosotros en el sucesivo desarrollo de nuestro entendimiento.

Concluyamos: la *posibilidad* de las cosas, en cuanto es una entidad mental capaz de ser expresada con un vocablo, no es innata en nosotros, pero nosotros la observamos con un acto de la mente: la *posibilidad*, en cuanto es una mera falta de repugnancia, no viene a decir otra cosa si no que en la idea del *ser* indeterminado no se encuentra repugnancia y que por eso no se puede encontrar tampoco en ninguna otra cosa que veamos en él, y así no es algo distinto del mismo *ser ideal*.

Ahora, la consecuencia de esto es manifiesta: en nosotros no hay innata más que la simplicísima idea del ser; la posibilidad, luego, es un predicado que no le agrega nada, sino que excluye algo de él (la repugnancia) y sirve para ejemplificarlo, para reconocerlo simplicísimo, unidísimo.

545. Puestos estos principios, la proposición «puede existir alguna cosa», si se emplea para significar lo que hay de innato, es inexacta. Esa proposición presupone que la *idea de la posibilidad*, esta entidad puramente mental, la hemos extraído ya con nuestra mente de la simplicísima idea del ser, y que la hemos revestido así de una forma positiva, es decir de un pensamiento y de un vocablo, lo que por su naturaleza es negativo; en una palabra, que la hemos convertido en un predicado aparentemente positivo.

Entonces, si queremos entrar a analizar y conocer lo que hay de innato en esta proposición «puede existir alguna cosa», tenemos que quitar de ella todo lo que tiene añadido aparentemente por la forma de nuestra concepción y de nuestra manera de expresarnos. Para ese fin, la proposición «tenemos innato que alguna cosa es posible» hay que traducirla en esta otra: «tenemos innata (es decir, tenemos presente a nuestro espíritu por naturaleza) la idea del ser carente de repugnancia», o bien a esta otra: «tenemos innata la idea del ser y, reflexionando luego sobre ella, observamos que carece de repugnancia». Y como la idea del ser constituye, como forma objetiva, nuestra inteligencia, ésta se puede definir como la facultad de ver el ser. Reflexionando sobre esto se concluye que si se nos quita la vista del ser, se nos quita también la inteligencia. Por lo tanto, el ser no puede ser quitado, es decir removido de la mente. Ahora bien, remover el ser y dejarlo es lo que se llama contradicción. Por consiguiente, en nuestra inteligencia no puede existir contradicción. La inteligencia no entiende, o bien (lo que es lo mismo) no es inteligible, no es pensable, sino lo que no implica contradicción.

546. Es entonces posteriormente que observamos que el ser adopta esas muchas determinaciones que se puede advertir en los entes reales. Por eso decimos que en la esencia del ser se contiene la posibilidad de las cosas, lo cual no quiere decir otra cosa sino que «no hay repugnancia entre esa idea del ser indeterminado y sus determinaciones y realizaciones». De ahí que el concepto de posibilidad implica una *relación* con las *determinaciones* del ser, que son ignoradas desde el principio por nuestro espíritu, ya que no las aprendimos sino con la experiencia.

En definitiva, de observar que el *ser* carece de determinaciones (lo cual es una negación y no un predicado positivo), concluimos luego (cuando reflexionando con nuestra mente llegamos a semejante consideración) que son posibles y pensables una cantidad indeterminada de entes reales, es decir de determinaciones y realizaciones de esa esencia que nos están presentes. Es decir, que no implica repugnancia con esa idea admitir todas esas determinaciones y realizaciones. El concepto de mera posibilidad es por eso mismo un concepto *adquirido* con ocasión del desarrollo de nuestras facultades, no habiendo innato en nosotros más que su fundamento, es decir la idealidad y la indeterminación del ser.

La idea del ser, entonces, como es innata sin predicado alguno, es ella misma el predicado universal. Por el contrario, al carecer de toda determinación y acción real, estas determinaciones y acciones devienen el sujeto al cual ella luego se une o aplica como predicado. La idea del ser no encierra por consiguiente un juicio, sino que constituye la *posibilidad de todos los juicios*, en cuanto que, donde se nos presente algo sentido, podemos juzgarlo con la idea del ser, que está en nosotros, como con un predicado común.[[461]](#footnote-448)

§ 3

Segunda objeción

547. La objeción que me he ocupado en resolver provenía de uno de los dos primeros elementos de la idea del ser, a saber la *posibilidad* (**423**). He encontrado la solución al demostrar que este elemento, en cuanto se concibe separado del ser, es negativo, y que por eso no quita, sino que más expresa la simplicidad de la idea del ser.

Pero el segundo elemento, es decir *alguna cosa*, el ser, ofrece otra dificultad para concebir cómo la idea del ser nos esté presente sin necesidad de juicio alguno. La dificultad es la siguiente: «Cuando intuyo el ser, en esta concepción se distinguen dos términos: el *yo* que intuye y el ser intuido. Por consiguiente, en este acto mi conciencia me dice: yo percibo el ser. Este es un juicio: parece que en toda concepción objetiva que no es una mera modificación del sujeto debe entrar necesariamente el juicio».

Respuesta a la segunda objeción

548. La respuesta está en una observación que, por ser sutil no nos es lícito descuidar.[[462]](#footnote-449)

El acto por el que intuyo el ser, es enteramente diverso del acto por el que me digo a mí mismo: «yo intuyo el ser».

Adviértase bien que no es mi objetivo examinar si este acto segundo sigue siempre o deba seguir necesariamente al primero; esto no es relevante para el presente entendimiento. Todo lo que se hace notar es que *intuir la idea* y *juzgar que se la intuye* son dos actos diversos del espíritu.

Con la intuición fijo mi atención en la idea. Si mi atención es débil, si esta atención no está fija, sino que vacila y desparrama sus fuerzas, por así decirlo, sobre otros objetos, eso no cambia la naturaleza del acto. Ahora importa observar que este acto es esencialmente único, como es único su objeto, y que el dispersarse de la atención no le quita unicidad, sino que a lo sumo le asocia otros actos enteramente diversos, cada uno de los cuales tomado en sí mismo es único. Este acto único y simple es el que se debe examinar: este acto, aislado de todos los otros actos, con los que podría por ventura encontrarse mezclado.

Ahora, de este acto, con el que pongo mi atención en una idea, es propiedad esencial estar restringido a su objeto y terminar en él.

549. Y para que nos sea más fácil considerar un acto de la atención separado de todos los otros, buscamos un estado de nuestro espíritu en el que toda la fuerza de la atención esté concentrada en un punto.

Imaginemos que el objeto de nuestra atención sea el de todo nuestro amor, bellísimo, perfectísimo en sí mismo, que arrebate nuestra atención, que en él se adentra enamorada y perdida. Si esta interna contemplación creciera al nivel necesario, sucedería un hecho singular: ya no nos alcanza ninguna otra fuerza, sumergidos como estamos en el objeto contemplado; estamos absorbidos en ese objeto único, olvidados de nosotros mismos y de las otras cosas; el resto de lo que nos circunda es como si no fuese. Toda la fuerza pensante del espíritu y de nuestro amor está ligada y agotada allí. Esta especie de alienación es un hecho y no hay tal vez hombre alguno que no la haya experimentado en algún grado y que no pueda argumentar a partir de lo que ha experimentado en sí mismo con menor fuerza aquel mayor grado al que puede llegar un acceso de mente semejante. Yo digo: si el hombre se encuentra en ese esta, ¿volverá con su atención sobre sí mismo? ¿Será capaz de hacer reflexiones sobre su estado? No más que un bebé que sorbe la leche y está todo en él. No puede hacer estas reflexiones sobre sí ni sobre ese estado de olvido de sí mismo, sino cuando haya regresado de él y se haya como despertado de un sueño profundo. Entonces repliega sobre sí sus fuerzas, ocupadas y como perdidas lejos de sí.

Pero si esa inmersión de la mente y del afecto fue completa y plena, no se conecta con el estado sucesivo, ya que todas sus fuerzas están ya exhaustas en él, y debe seguir un reposo y un restablecimiento de la acción, sin vínculo con aquella otra, intensísima, de la que se perdió incluso la memoria. Este hecho singular es mencionado por Alighieri en aquellos versos:

*Perché appressando sé al suo desire*

*Nostro intelletto si profonda tanto,*

*Che retro la memoria non può ire*.[[463]](#footnote-450)

550. Todas estas observaciones pueden hacer conocer que reflexionar sobre las operaciones de nuestro espíritu es un acto enteramente diverso de las operaciones mismas.

Dedúzcase de aquí que puedo pensar un objeto, por ejemplo el ser, sin *reflexionar* sobre mí mismo y me advierta así, pensante.

Ahora, yo no puedo pronunciar el juicio: «intuyo el ser» sino en consecuencia de una reflexión que hago sobre mí mismo, por la que dirijo mi atención a mi estado y formo este estado, objeto de mi atención. Pero *mi estado* es un objeto diverso del *ser*. Por lo tanto, tengo que percibir mi estado con un acto diverso de aquel por el que intuyo el ser: intuyo el ser con un acto de la atención que se dirige a él; me percibo con un acto de la atención que se vuelve sobre mí. Al intuir el ser mi atención tiene delante un objeto bastante distinto de *mí*, un *mero objeto*; al percibirme a *mí*, mi atención tiene delante como objeto el *sujeto* mismo que intuye. Finalmente, el primer acto es una *intuición*, el otro es una *percepción* respecto de *mí*, una *reflexión* con respecto al ser. Por consiguiente, el acto por el que intuyo el ser es un acto simple, primero, espontáneo; el acto por el que juzgo que intuyo el ser es un acto compuesto (un juicio) y subsiguiente. El primero puede ser innato, el segundo no, aunque nada obsta para que el segundo siga al primero más o menos próximamente: el primero me es intrínseco y necesario, el segundo puede ser puramente adquirido y voluntario.

551. Al distinguir estos dos actos he introducido el estado del hombre todo ocupado en un solo objeto. He recurrido a este hecho no para apoyar sobre él la distinción de esos dos actos, sino para ayudarme a entenderla. En el estado de concentración de nuestra mente, las fuerzas de la atención están todas reducidas a un solo punto.[[464]](#footnote-451) Así se ve cómo un acto puede subsistir sin la compañía de aquellos otros por los que suele ordinariamente estar acompañado. Pero a los fines de este razonamiento no tengo necesidad de hacer ver un acto de la atención distinto también en el tiempo de todos los otros. Me basta con hacer observar que un acto no es el otro, porque de eso se sigue que uno puede ser innato y el otro no.

¿Y cuánta fuerza no adquiriría mi razonamiento si yo quisiera demostrar aquí esa verdad conocida por los antiguos, que el entendimiento no puede hacer al mismo tiempo más que un solo acto? ¿Y que el *ser* (en general, cualquier cosa que se conciba) y el *yo* que intuye son dos objetos y que por eso requieren dos actos del entendimiento para ser aprehendidos? ¿Acaso sería absurdo pensar que son aprehendidos contemporáneamente y que es absurdo imaginar que al tiempo que aprehendo un objeto, sepa que lo aprehendo? ¿Y si luego se demostrara además lo que es de todos modos evidente, a saber que el segundo acto, al tener como objeto el primero, no puede comenzar a existir sin suponer que el primero está ya bien cumplido? ¿Y que entonces repugna concebir los dos actos como contemporáneos: conocer una cosa y conocer que la conocemos?

Corolario I

Hay una idea que precede todo juicio

552. Entonces, una primera intuición connatural a nosotros precede todo juicio y nos hace inteligentes, formando nuestra facultad de conocer. El objeto de esa intuición es el *ser ideal*, la idea.

Corolario II

Hay en el hombre un sentido intelectual

553. El ser, por lo tanto, es intuido por nuestro espíritu de un modo inmediato, como el sentido recibe la impresión de lo sensible: es con respecto a esta presencia del ser al espíritu que se puede decir que estamos provistos de un *sentido intelectual*.

Nuestra inteligencia, entonces, en cuanto intuye el ser, se puede llamar un *sentido* (de un género distinto, sin embargo, de los corpóreos), pero en cuanto nuestro espíritu juzga, es decir advierte la relación entre el sentido y el ser en universal, hace una operación enteramente diversa del sentido. Ya no recibe sensaciones, sino que pronuncia, hace una síntesis, y de allí obtiene conocimientos y persuasiones.[[465]](#footnote-452)

Observación I

En qué difieren el sentido corpóreo y el sentido intelectual

554. La diferencia entre el *sentido corpóreo* y el *sentido intelectual* consiste en la diversidad de sus términos.

El sentido corpóreo tiene términos corpóreos determinados y reales; el sentido intelectual tiene un término puramente espiritual y perfectamente indeterminado.

De esta diferencia entre los términos del sentido corpóreo y del sentido intelectual nace otra, a saber que si bien la naturaleza del *sentido* implica una acción hecha en el sujeto, o una modificación padecida por él, sin embargo, en el sentido corpóreo no se comunica el objeto como objeto, sino como fuerza *agente*, mientras que en el sentido intelectivo se manifiesta un *objeto*, antes que un agente, ya que la acción no es propia del objeto, sino solo la presencia y la manifestación. De ahí que de entrada el sentido intelectivo no se siente a sí mismo, sino que entiende inmediatamente el ente, aunque luego sienta gozo de esta inteligencia del ente. Se pude decir, por lo tanto, que el sentido intelectivo sigue a la inteligencia.

Por consiguiente, el ser en universal es *idea*, pero a partir de esta idea el sujeto que la intuye *produce a sí mismo* sensaciones intelectuales.[[466]](#footnote-453)

Observación II

Naturaleza del *ser ideal*

555. Quien entendió bien todo esto, se habrá persuadido fácilmente que además de la forma de ser que tienen las cosas subsistentes, y que llamamos real, existe otra enteramente distinta, que llamamos ideal, y que constituye el fundamento de su posibilidad.

Sí, el ser ideal es una entidad de naturaleza totalmente peculiar, que no se puede confundir ni con nuestro espíritu, ni con los cuerpos, ni con ninguna otra cosa que pertenezca al ser real.

556. Por lo tanto, sería un gravísimo error creer que el ser ideal, o la idea, fuese nada, porque no pertenece al género de cosas que entran en nuestro sentimiento.

Más aún el *ser ideal*, la *idea*, es una entidad sumamente verdadera y noble; y hemos visto de qué sublimes características está adornada. Es verdad que no se puede definir, pero se puede analizar, o decir de ella lo que experimentamos, a saber que es la luz del espíritu. ¿Qué puede haber más claro que la luz? Apagada esta luz, sólo se encuentran tinieblas.

557. Finalmente, de lo que hemos dicho se puede formar el concepto de la manera en que la idea del ser adhiere a nuestro espíritu. Es decir, se puede saber que no pide ni exige ningún asenso o disenso de nuestra parte, sino que está presente a nosotros como un puro hecho.

La razón es la siguiente, que esa idea no afirma y no niega, sólo constituye nuestra posibilidad tanto de afirmar como de negar.

Parte Tercera

Origen de los primeros principios del razonamiento

558. Hasta aquí hemos visto cómo la intuición del ser ideal es propia del espíritu inteligente, y necesaria para que sea tal (Parte I).

Hemos visto cómo, dado el *ser ideal* al espíritu, se hace inmediatamente fácil explicar el origen de las otras ideas, mediante la *sensación* y la *reflexión*, y hemos demostrado también este origen con respecto a todas las ideas tomadas en conjunto, y con respecto a ciertas clases más amplias de ideas (Parte II).

Nos queda ahora deducir nuevamente las distintas ideas y conocimientos distribuidos en otro orden, que servirá para confirmar mejor la teoría expuesta y a hacer más fácil su uso.

Luego, para que no falte la lucidez del razonamiento, nos convendrá comenzar por esos conocimientos que son camino y condición para el nacimiento de otros, es decir:

1° *los primeros principios* del razonamiento,

2° ciertas ideas *elementales* y abstractísimas, que están siempre supuestas en los razonamientos humanos, quitadas las cuales de las mentes, aquéllos ya no se pueden formar ni entender.

Provista luego la mente de los *primeros principios* y de tales ideas *elementales*, que proveen otros tantos instrumentos, es capaz de realizar todas sus nobles operaciones y entonces produce para sí misma nuevas ideas y nuevos conocimientos.

Pongamos entonces mano a la declaración de los principios supremos del razonamiento humano.

Capítulo I

Primer principio, de cognición,

y segundo principio, de contradicción

559. Los principios se expresan con proposiciones.

Para hacer el análisis de una proposición hay que reducirla a la expresión más simple, siguiendo en esto la costumbre de los matemáticos, quienes, cuando tienen que tratar una fórmula, piden permiso para reducirla a la expresión más adecuada a la operación que quieren hacer. Esto, como es justo, se les concede, siempre que al cambiar el vestido no cambien el valor de la fórmula ni alteren la ecuación.

560. La *proposición* enuncia un *juicio*.

El *juicio* es la relación entre dos términos: el *predicado* y el *sujeto*.

Por consiguiente, los *principios* de la razón, al ser otros tantos juicios, resultan de un predicado y de un sujeto.

Por qué la expresión más simple y natural en la que se pueden poner los principios de la razón es aquella en la que el predicado se expresa directamente y es distinguido con un vocablo (o con una frase), y el sujeto con otro, y con un tercero el nexo entre ellos. Tomemos como ejemplo el principio de contradicción.

561. El principio de contradicción simplificado es el siguiente: “Lo que es (el ser) no puede no ser».

*Lo que es* es el sujeto; el *no ser* es el predicado; *no puede* es la cópula que expresa la relación entre los dos términos.

En este juicio, ¿cuál es la relación entre el *ser* y el *no ser*? La de *imposibilidad*.

Hemos visto qué es la *imposibilidad* lógica. Es el no poderse pensar; brevemente: la *nada*.

Aquel principio entonces que dice que el *ser* (lo que es) no se puede pensar junto con el *no ser*, ya que si se pone el *ser* con el *no ser*, ¿qué tenemos? Una afirmación y una negación: queda nada. Con el no ser se cancela y quita el ser que se había puesto antes, no queda nada más que pensar.

Por eso, el principio de contradicción no es otra cosa que la *posibilidad del pensar*.

562. Por lo tanto, no se puede hacer ninguna investigación sobre otras cosas, si se remueve ese principio. No se puede dudar de él, si es válido y eficaz o si no lo es, ya que en este duda, como en un pensamiento cualquiera, se supone ya ese principio como eficaz y válido, puesto que no se puede comenzar a pensar, a buscar, a razonar, sin supone el pensar, el buscar, el razonar. El principio de contradicción ens entonces un lugar segurísimo de todo asalto de los sofistas, ya que para poder asaltarlo hay que pensar y para pensar hay que admitir que *se puede* pensar, sea cual sea la opinión que se tenga al pensar. Y el principio de contradicción no dice nada más. ¿Querrás pensar sin pensar? No creo. Si piensas (sea cual sea la opinión que te formes al pensar), admites el principio de contradicción, ya que es la enunciación de este hecho: «o piensas o no piensas; no hay medio, porque no se puede pensar sin pensar».

Por consiguiente, el principio de contradicción es independiente de todo pensamiento humano, de toda opinión; precede todos los pensamientos y todas las opiniones, ya que constituye su posibilidad.

563. Dirás: yo niego la posibilidad del pensamiento. Podría responderte que al negar, piensas, porque negar, así como afirmar algo, es pensar. Pero para que la cosa quede más clara, te respondo así: ¿niegas la posibilidad del pensamiento? ¿Quién sabe? Tal vez tengas razón, tal vez te equivoques; dejemos eso. Dime solamente: ¿piensas? Si es imposible pensar, probablemente no pensarás. Pero te dejo en libertad de responder lo que quieras: ¿piensas o no piensas? Sea que me respondas una cosa o que me respondas la otra, habrás puesto a salvo el principio de contradicción, ya que el principio de contradicción no te obliga a pensar, sino que te deja hacer lo que quieras. ¿Qué habrías tenido que responderme para que en tu respuesta hubieses excluido y anulado el principio de contradicción? Esto y no otra cosa: «yo, al pensar, no pienso». O bien: «yo pienso, sí, pero no pienso». Ahora ve y responde así, si tienes ganas de hablar con seriedad. Al hacerlo non responderás, te burlarás de quien te interroga, o bien emitirías sonidos sin valor.

564. Pero volviendo al análisis del principio de contradicción, es una proposición que expresa el hecho de que «no se puede pensar el ser junto con el no ser», es decir: «no hay pensamiento si no tiene por objeto el ser».

¿Qué cosa es este hecho? Me parece que sin duda el mismo hecho que he observado y probado: la idea del ser, que informa y produce nuestra inteligencia (**473-557**), ya que solemos definir a esta como «la facultad de ver lo que es» (el ser). La frase, el *ser junto con el no ser*, expresa la *nada* y la *nada* es lo contrario de *alguna cosa*, del *ser*. Al haber demostrado que el intelecto y nuestra razón es la facultad de ver el ser, he demostrado inversamente que la nada no puede ser vista, lo que recién se afirma en el principio de contradicción.

El principio de contradicción, por consiguiente, se origina de la idea del ser, forma de nuestra razón, es decir, no es sino la *idea* del ser considerada en su aplicación.

565. ¿Se puede decir entonces que el principio de contradicción es innato? Puede decirse en un sentido, como lo han dicho dos filósofos italianos: el autor del *Itinerario* y Santo Tomás,[[467]](#footnote-454) a saber entendiendo que ya en el primer uso de nuestra razón el principio de contradicción se manifiesta desde el fondo del espíritu humano, pero a mí me parece más rigurosamente verdadero decir que el fundamento del principio de contradicción está innato en nosotros, no el principio mismo. He aquí por qué razón.

Un principio tiene la forma de *juicio* y se expresa con una *proposición*. A veces supone también un raciocinio, si no es absolutamente el principio primero; y no es el caso de aquel del que hablamos. De hecho, el principio de contradicción se puede deducir de un principio antecedente, que yo llamo *principio de cognición*, y expreso en esta proposición: «El objeto del pensamiento es el ser o el ente» (**535-536**). Ahora, éste es el raciocinio con el que se deduce: «El objeto del pensamiento es el ser; pero la frase *ser y no ser* expresa la *nada*; y la *nada* no es el *ser*. Por lo tanto, el *ser y el no ser* no es objeto del pensamiento».

566. Entonces, para que la *idea del ser* haya tomado la forma del principio de contradicción es necesario que la haya usado, que haya comenzado a juzgar y a razonar. Me debo haber formado un ente mental: la *nada*. Tengo que haber adquirido una idea de *afirmación* y de *negación*, que son actos del pensar; y tengo que haber observado que la negación unida con la afirmación forma una ecuación perfecta con la nada.

Ahora bien, por más rápido que el hombre haga todas estas operaciones, juicios y raciocinios, por más natural y próximamente que nazcan de la idea del ser, todo esto no es más que la misma *idea del ser aplicada*, vestida con otra ropa, acompañada de relaciones; es siempre necesario que nuestra razón se mueva de ese estado primero de perfecta quietud, en el cual está también, como muelle, tiesa y quieta. Pero todo lo que hay en nosotros como consecuencia de algún movimiento de la razón no esencial e innato en ella, es cosa *adquirida*, y así es también en su forma explícita de juicio el principio de contradicción.

Capítulo II

Tercer principio, de substancia.

Cuarto principio, de causa

567. El *principio de contradicción* depende del *principio de cognición* (**565**).

El *principio de cognición* es un hecho necesario expresado así: «El objeto del pensamiento es el ser». Tal es el principio de todos los principios, la ley de la naturaleza inteligente, la esencia de la inteligencia.

El segundo es el de *contradicción*, y desciende inmediatamente del primero: «No se puede pensar el ser y al mismo tiempo el no ser».

El tercero es el *de substancia*, que dice: «No se puede pensar el accidente sin la substancia».

El cuarto es el *de causa*, que dice: «No se puede pensar una nueva entidad sin una causa».

568. El *accidente* lo percibimos por una acción hecha sobre nosotros: se puede llamar también con el nombre general de *acontecimiento*. Y tanto más puede recibir este nombre, cuanto que acontece a la substancia y no le es necesario. No hay otra diferencia entre el *accidente* y el *efecto*, sino que se considera que el *accidente* hace una sola cosa con la substancia y la determina, mientras que el *efecto* se considera como separado de la causa y perteneciente a otro ente. Una vez establecido esto, el modo con el que deducimos el *principio de causa* servirá de ejemplo al lector, quien podrá deducir por sí mismo el *principio de substancia*.

569. He aquí cómo el principio de causa desciende del *principio de contradicción* y, por consiguiente, del *principio de cognición*.

El principio de causa se puede expresar así: «Todo acontecimiento (todo lo que comienza) tiene una causa que lo produce». Hemos encontrado esta fórmula en otro lugar. La hemos analizado también, aquí es necesario recordar ese análisis.

«Todo acontecimiento tiene una causa que lo produce». Esta proposición equivale perfectamente a esta otra: «Es imposible que la inteligencia piense un acontecimiento sin pensar una causa que lo haya producido». Para demostrar que «un acontecimiento sin una causa no se puede pensar», hay que demostrar que «el concepto de un acontecimiento desprovisto de una causa encierra contradicción». Cuando lo hayamos demostrado, entonces se habrá deducido el principio de causa del principio de contradicción.

He aquí cómo se demuestra. Decir que lo que no existe, obra, es una contradicción. Pero un acontecimiento sin causa equivale a decir: lo que no existe, obra. Por lo tanto, un acontecimiento sin causa es una contradicción. A las pruebas.

La mayor se prueba así, Concebir una operación (una mutación) sin un ente es concebir sin concebir, lo cual es una contradicción. En verdad, el principio de la cognición dice: «El objeto del pensamiento es el ente»; por lo tanto, sin un ente no se puede concebir. Concebir una operación sin concebir junto con ella un ente que la haga es concebir sin concebir. Por lo tanto, aplicar la operación a algo que no existe es una contradicción en los términos, lo que había que demostrar.

La menor se prueba así. Un acontecimiento es una operación (una mutación). Entonces, si esta operación no tiene causa, se concibe aislada, sin un ente a la que pertenece. Está por lo tanto la operación sin el ente o, lo que es lo mismo, obra lo que no existe. Así, la menor tiene también su prueba (**350-352**).

Por consiguiente, el principio de causa desciende del principio de contradicción, así como estos dos principios descienden del principio de cognición, y éste no es sino la *idea del ser aplicada*, la cual toma forma de principio y se expresa en una proposición cuando se la considera en relación con el razonamiento del hombre, del cual es la causa formal.

Capítulo III

Qué cosa son los principios científicos en general

570. Como hemos visto, los principios hasta aquí indicados, a saber: 1° el principio de cognición, 2° el principio de contradicción, 3° el principio de substancia, 4° el principio de causa, no son sino la misma *idea del ser aplicada*, es decir la ley de su aplicación expresada en una proposición.

Esta observación nos hace conocer la naturaleza de todos los principios del razonamiento.

Los *principios* *del razonamiento* en general no son sino otras tantas *ideas*, de las que se hace uso para juzgar.

La aplicación de estas ideas se puede concebir siempre como un juicio y poner en una proposición.

Y puesto que esta proposición sirve como norma, según la cual formar otra serie de juicios, más particulares, subordinados al primero y comprendidos virtualmente en el más general. Por eso, el primero se llama *principio* respecto de estos segundos, que se deducen de él, y la deducción de éstos se llama razonamiento.

571. Por ejemplo, la *idea de la justicia* deviene el *principio* de la Ética, cuando se razona recogiendo el complejo de sus aplicaciones: la *idea de la belleza* se hace el principio de la Calología, cuando la consideramos como la que dirige y regula, incluso engendra todos los razonamientos que podemos hacer sobre las cosas bellas.

Por consiguiente, la *definición de la belleza*, que no es otra cosa que la proposición en la que se cambia la idea, es el primer principio de todos los razonamientos que se pueden hacer sobre lo bello.

572. Generalmente, la *esencia* de las cosas es el *principio* de los razonamientos que se hacen sobre ellas.

573. De ahí que el principio de ciencia es la *definición*, que expresa la idea esencial de la cosa entorno a la cual gira la ciencia, y de esta verdad nace *el arte de dividir* adecuadamente las ciencias entre sí y de conducir a todas y a cada una a una elegante unidad, para que no sean colecciones de noticias varias antes que tratados bien ordenados, donde domine el principio único y se vean provenir y generarse a partir de él claramente las otras verdades, como luces de la luz.

Capítulo IV

Origen de los principios científicos en general

574. Hemos visto que los principios no son sino *ideas aplicadas* (**570-573**), es decir ideas que sirven como norma y ejemplar según el cual realizar otros juicios más particulares.

El origen de los principios, entonces, se reduce al origen de las ideas y, explicadas éstas, se explican naturalmente también aquellos.

Quinta Parte

Origen de las ideas puras, es decir de las que no toman nada del sentimiento

Capítulo I

Origen de las ideas o conceptos elementales del ser, supuestas en los razonamientos humanos

Artículo I

Enumeración de las ideas elementales del ser

575. Estos conceptos elementales, condiciones de todos los razonamientos humanos, son principalmente los siguientes: 1° el de unidad; 2° el de los números; 3° el de posibilidad; 4° el de universalidad; 5° el de necesidad; 6° el de inmutabilidad y 7° el de lo absoluto.

Artículo II

Origen de estos conceptos

576. Todos estos conceptos están incluidos en el *ser ideal*, son sus caracteres naturales, sus cualidades naturales. Por consiguiente, están dados a nuestra mente con el ser mismo y sólo nos queda la fatiga de notarlos uno por uno, de distinguirlos de él y de asignar un nombre a cada uno; todo esto se hace usando diversamente la idea del ser y la reflexión.

577. Ésa es la razón por la que estos conceptos son tan familiares a todos los hombres y son supuestos por todos, aunque, considerándolos en sí, se ven de manera sumamente abstracta de toda concreción material, de modo que parecería a primera vista que para formarse en nosotros, deberían tener necesidad de un proceso largo y difícil de operaciones mentales. Pero no es así, antes bien son las operaciones más obvias, las más fáciles de conocer y que están al alcance de todos los hombres.

# Observación

578. Notaré solamente que estos conceptos abstractos, tomado cada uno por sí, es más elemento de una idea que una idea; ya que ellos solos no hacen conocer nada. Por eso los llamo también *concepto elementales* del ser ideal, y, en general, las ideas *abstractas* se pueden llamar *conceptos elementales* de la idea de donde son abstraídos.

Artículo III

Razonamientos de San Agustín sobre la idea de unidad, de número y de las otras, que confirman la teoría que hemos expuesto

§ 1

579. Ahora bien, puesto que los mencionados conceptos elementales pertenecen al *ser ideal* no causa maravilla que cada uno de ellos muestre en sí una renuencia sumamente firme a dejarse conocer y explicar mediante las sensaciones.

Más bien sucede siempre que cuando los grandes pensadores se han encontrado con alguno de ellos, han quedado sacudidos al verlos y ante su singular naturaleza; así han hecho de ellos un objeto en el que hacer penetrar más profundamente el pensamiento, como suelen hacer cuando se les presenta un problema, dándose cuenta también que no debía ser tan fácil dar razón de esas nociones, que no tienen nada de semejante con el mundo sensible. Por consiguiente, cada uno de esos conceptos sirvió a algún gran filósofo como escalera para elevarse más allá de la esfera de las cosas visibles y para atravesar la naturaleza, impulsándose con el pensamiento hasta el infinito. Pero aunque les ocurriera esto, abatiéndose en uno o en otro de estos conceptos, no veo sin embargo que sean muchos los que, a partir de esa contemplación parcial, encontraron la sede de todas las ideas elementales del ser y que, una vez alcanzado el ser ideal indeterminado, pudieron expresar el gran problema de las ideas en su forma completa.

Por eso, no será inútil que aquí, con ocasión de tratar de este tipo de conceptos, aduzca algún ejemplo de cómo uno u otro de ellos bastó a las grandes mentes como estímulo y guía a volar por sobre las más altas cimas de las cosas humanas; de ahí que descubrieran muchas de esas verdades que hemos estado exponiendo. El concepto elemental que elegiré será el de la unidad y los números, y la mente que elevó tan alto por la escala de tales ideas será la de San Agustín.

580. Discutiendo en Roma con su amigo Evodio, como narra o finge en el segundo libro del *De libero arbitrio*, se ve llevado a esta cuestión, en la que se metió comenzando por observar la diferencia que hay entre la *individualidad de nuestras potencias* y la *universalidad de la verdad*, que brilla igualmente ante todos los hombres. Y así dice:

*“Agustín*. Pregunto en primer lugar si mi sentido del cuerpo es el mismo que el tuyo o si el mío no es más que mío y el tuyo no es sino tuyo.

*Evodio*. Concedo por completo que cada uno de nosotros tiene sentidos particulares para ver, oír y realizar otras operaciones sensitivas, por más que sean de la misma especie.

*Agustín*. ¿Responderás lo mismo también sobre ese sentido interior, o de otra manera?

*Evodio*. No de otra manera.

*Agustín*. ¿Qué hay de la misma razón? ¿Acaso no tiene cada uno de nosotros la suya propia? Porque puede ocurrir ciertamente que yo entienda algo que tú no entiendes, ni tampoco puedes saber si yo entiendo o no; por el contrario, cuando yo entiendo, bien lo sé.

*Evodio*. Es evidente que también cada uno de nosotros tiene su mente propia e individual.

*Agustín*. ¿Pero podrás decir tal vez que cada uno de nosotros tiene también su sol individual, el que él ve, su luna individual, la estrella Venus y las demás cosas, aunque cada uno las vea con su propio sentido?

*Evodio*. De ninguna manera lo diría.

*Agustín*. Entonces, muchos pueden ver juntos una sola cosa, aunque cada uno tiene sentidos individuales, con los que sin embargo todos sentimos esa misma cosa que vemos al mismo tiempo; de manera que si mi sentido es distinto del tuyo, lo que yo veo sin embargo no es otra cosa que la que ves tú, sino que lo mismo está presente a uno y a otro, y es visto al mismo tiempo por ambos.

*Evodio*. No hay nada más evidente.

*Agustín*. Podemos también oír una misma voz, de modo que, aunque mi sentido sea distinto del tuyo, sin embargo no es distinta la voz que juntos oímos. No sucede que mi oído tome una parte y el tuyo tome otra, sino que suene lo que suene, ambos lo escuchamos todo y sin división.

*Evodio*. También esto es claro.[[468]](#footnote-455)

*Agustín*. Ahora, presta atención y dime si hay algo que todos los que razonan ven en común, aunque cada uno con su propia razón: lo que es visto con los ojos, como decíamos, está presente a todos y no se modifica para uso de aquellos a quienes está presente, como ocurre con el alimento o la bebida, sino que permanece incorrupto y entero, que sea visto o no. ¿O estimas que no hay nada de ese tipo?

*Evodio*. Antes bien, veo que hay muchas cosas así, de las cuales basta recordar una: la razón y la verdad del número, que está presente a todos los que cuentan,[[469]](#footnote-456) de modo que cada calculador se esfuerza por aprehenderla con su razón y con su inteligencia individual; unos lo hacen más fácilmente, otros con mayor dificultad y otros no lo consiguen en absoluto. Pero ella se pone de la misma manera delante de todos aquellos que saben entenderla y cuando alguno la entiende, no cambia ni se modifica como si fuera un alimento de quien la percibe.[[470]](#footnote-457) Y cuando alguno se equivoca en sus cálculos, no por eso deja de ser, sino que se conserva verdadera y entera; por el contrario, quien menos la ve, tanto más estará sumergido en la oscuridad del error.

*Agustín*. ¡Muy bien, en verdad! Y veo que tú, que no eres nuevo en estos asuntos, has tenido enseguida a la mano lo necesario para responderme. Sin embargo, si alguien te dijera que estos números no están impresos en nuestra alma en virtud de su naturaleza, sino por las cosas que percibimos con el sentido corpóreo, como si fueran ciertamente imágenes de cosas visibles, ¿qué responderías? ¿Te parece que así podría ser?

*Evodio*. Jamás lo creería. Puesto que, aun cuando percibiese los números con el sentido corpóreo,[[471]](#footnote-458) no por eso podría percibir con él la razón según la cual los números se dividen o se unen, ya que es por esa luz que corrijo a quien, al sumar o restar, obtiene un resultado equivocado. Y todo lo que percibo con el sentido corpóreo, como este cielo y esta tierra, y todos los otros cuerpos que están en ellos, no sé hasta cuándo existirán, pero que siete más tres son diez, lo sé ahora y también siempre, y no hubo jamás un tiempo en el cual siete y tres no fueran diez, ni lo habrá jamás.[[472]](#footnote-459) Ahora bien, dije que esta incorruptibilidad del número es común a mí y a cualquier otro razonador.

*Agustín*. No me opongo a las cosas tan verdaderas y ciertas que me respondes. Pero quiero hacerte observar que tampoco las ideas de los números se abstraen de los sentidos corpóreos, lo que verás fácilmente si quisieras considerar que todo número es un compuesto de la unidad. Por ejemplo, el número que tenga dos veces la unidad se llama el dos; el que la tenga tres, tres; el que diez, diez; en resumen, cada número toma su nombre de las veces que contiene el uno. Ahora, quien piense qué es verdad el uno, encuentra que ciertamente no puede ser sentido por los sentidos corpóreos. Ya que todo lo que se percibe por esos sentidos no se muestra como uno, sino como muchos, puesto que es cuerpo y por eso tiene innumerables partes. Pero para no ir tras las partes del cuerpo, que son demasiado pequeñas y menos articuladas, digo que por pequeño que sea un corpúsculo, tiene ciertamente una parte derecha y otra izquierda, una superior y otra inferior, otra de aquí y otra de allá, unas en el extremo y otras en el medio. Porque es necesario confesar que estas cosas están en toda medida del cuerpo, por pequeña que sea, y por eso conviene admitir que ningún cuerpo es verdadera y puramente *uno*, aunque no se podrían enumerar todas esas cosas si no las distinguiéramos mediante el conocimiento que tenemos de la unidad. Puesto que cuando busco el uno en el cuerpo y estoy seguro de que no lo puedo encontrar en él, entonces sé sin dudarlo lo que busco en él y que no encuentro ni puedo encontrar, o mejor, que para nada está en él. Puesto que saber que el *uno* no es cuerpo supone que tenga la idea del uno, puesto que si no conociera el uno, no podría enumerar las cosas *muchas* del cuerpo. Y sea como sea que conozco el uno, no lo conozco ciertamente por el sentido del cuerpo, porque por él no conozco más que el cuerpo, el cual se demuestra no ser jamás verdadera y puramente uno.[[473]](#footnote-460) Ya que si por el sentido del cuerpo no conocemos la unidad, entonces con ese sentido no conocemos ninguno de los números, me refiero a los números que contemplamos con el entendimiento.[[474]](#footnote-461) Puesto que ninguno de éstos hay que no se llame tantos cuantas unidades tenga, unidad que no se percibe con el sentido corpóreo”.

Y aquí San Agustín hace un discurso semejante sobre las propiedades y las relaciones de los números entre sí, demostrando que son eternas y que no dependen de ninguna cosa temporal.

581. “Luego (así continúa), mirando el orden de los números, vemos que luego del uno viene el dos, el cual, comparado con el uno es el doble; pero el doble de este dos no viene inmediatamente después, sino que se interpone el número tres, para que siga luego el cuatro, que es el doble del dos. Y semejante razón se extiende a todos los otros números mediante una ley sumamente cierta e inmutable: dado un número, se debe contar otro tanto para encontrar el número que es el doble de ése. Ahora, esta propiedad cuyo valor vemos inmutable, firme, incorrupta por todos los números, ¿dónde la vemos? No por los sentidos, ya que ningún hombre percibe con el sentido del cuerpo todos los números, que son innumerables.[[475]](#footnote-462) ¿Cómo conocemos entonces que esa ley vale para todos o en qué fantasía, en qué fantasma vemos una verdad tan cierta sobre el número, aplicable a innumerables series de cosas, y con tanta seguridad, si no es en la *luz interior*, desconocida para el sentido del cuerpo?”

Tras la cual concluye:

“Por estos y por otros muchos documentos así, quienes recibieron de Dios ingenio para las discusiones, y a quienes la pertinacia no recubre de oscuridad, se ven constreñidos a confesar que la razón y la verdad de los números no pertenece a los sentidos del cuerpo, que ella se mantiene inflexiblemente y siempre sincera, y que es el objeto común que se muestra a todos los que razonan”.[[476]](#footnote-463)

§ 2

582. Y ahora San Agustín introduce aquí razonamientos semejantes para todas las verdades inconcusas, de cualquier condición, y demuestra que son completamente ajenas a los sentidos como las de los números y que proceden necesariamente de una fuente más alta que de las naturalezas sensibles y temporales. Permítaseme agregar aún un pasaje de esos razonamientos, para que se haga más manifiesta la mente de un hombre de tanta autoridad, y la verdad que queremos asegurar en toda esta obra, a saber que el conocimiento, en su parte formal, no puede provenir de los sentidos. Oigamos entonces cómo retoma su diálogo con Evodio el gran hombre, extendiéndolo de los números a las otras verdades.

*“Agustín*. Sostenemos que hay una sabiduría y que todos los hombres quieren ser sabios y felices. Ahora, ¿dónde vemos esto? Porque no dudo en absoluto que tú lo ves y que ves que es verdad. ¿Acaso ves entonces esta verdad de la manera en que ves tu pensamiento, el cual si no me lo manifiestas, yo ignoro? ¿O más bien ves esa verdad de tal manera que al mismo tiempo te das perfectamente cuenta de que esa verdad que tú ves puede ser vista también por mí, aunque no me lo digas?[[477]](#footnote-464)

*Evodio*. Es así exactamente, de modo que no dudo que tú puedas ver por ti mismo esa verdad, aunque yo no quisiera que la veas.

*Agustín*. Ahora, si los dos vemos con nuestra propia mente singular la misma verdad, ¿no es ella algo común tanto a uno como a otro?

*Evodio*. Es manifestísimo.

*Agustín*. Toma otra proposición semejante. Por ejemplo, yo creo que tú no negarás que se debe poner estudio y amor en la sabiduría, y advertirás que ésta es una proposición verdadera.

*Evodio*. Efectivamente, no dudo en absoluto de ello.

*Agustín*. ¿Podremos entonces negar aquí también que esta verdad es una y que es común, de manera que la pueden ver todos los que lo saben, aunque cada uno no la mire ni con mi mente, ni con la tuya, ni con la de otro, sino con la suya propia, ya que lo que es visto está presente a todos los que miran?

*Evodio*. No se puede negar de ninguna manera.

*Agustín*. Que se debe vivir con justicia; que las cosas inferiores se pospongan a las mejores; que las que son iguales estén a la par; que se dé a todo ente lo que le corresponde, ¿no confesarás que son sentencias sumamente verdaderas y que están igualmente delante de mí como delante de ti y de todos los que las ven?

*Evodio*. Estoy plenamente de acuerdo.

*Agustín*. ¿Y qué? ¿Podrás negar que lo que está libre de corrupción vale más que lo que está corrupto, que lo eterno vale más que lo temporal y que lo inviolable menos que lo que puede ser violado?

*Evodio*. ¿Quién podría hacerlo?

*Agustín*. ¿Hay alguien que puede decir que es suya esta verdad, cuando se da a contemplar a todos los que son capaces de hacerlo, espléndida y con una luz inmutable?

*Evodio*. Nadie dirá con verdad que sea suya propia, ya que es tan una y tan común a todos cuanto es verdadera.

*Agustín*. No te pido más, bastándome que veas conmigo y admitas como cosa sumamente cierta que estas como reglas y luces de la virtud son verdaderas e inmutables y, ya tomadas singularmente ya todas juntas, están igualmente presentes dispuestas a ser intuidas por quienes son capaces de intuirlas, aunque cada uno con su propia razón y mente propia. Pero te pregunto si te parece que estas cosas pertenecen a la sabiduría.

*Evodio*. Así es con toda firmeza.

*Agustín*. Entonces, las reglas de los números, cuya razón y verdad has dicho que se muestra de manera inmutable y común a todos los que la miran, son tan verdaderas e inmutables como las reglas de la sabiduría. Y al interrogarte sobre algunas pocas de ellas en particular has respondido que son verdaderas y evidentísimas, y has concedido que son comunes para que las contemplen todos los que son idóneos para ello.[[478]](#footnote-465)

*Evodio*. No puedo dudar de ello.

*Agustín*. Concluyes entonces que no puedes negar que hay una *verdad inmutable*, que contiene todas estas cosas, que son inmutablemente verdaderas y que no puede decir que es tuya ni que es mía ni de ningún otro hombre individual, sino que sólo puedes decir que está allí, ofreciéndose a ser vista en común por todos los que saben mirar las verdades inmutables, como una luz maravillosa, a un tiempo secreta y pública.

*Evodio*. Todo eso es sumamente verdadero y evidente.

*Agustín*. Ahora te voy a preguntar una cosa. Esta *verdad*, de la que hemos hablado tan extensamente, y en la que vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente, igual o inferior a nuestra mente?

*Evodio*. Quizás sea inferior.[[479]](#footnote-466)

*Agustín*. Pero si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino a ella, así como juzgamos los cuerpos inferiores y decimos a menudo no que son de tal o cual modo, sino también que *deben* ser así o de otra manera; y lo mismo dirás de nuestras almas, que no sólo conocemos cómo son sino a menudo conocemos cómo *deben* ser. Y en cuanto a los cuerpos, juzgamos diciendo que no es tan blanco como sería necesario, o no es bien cuadrado y muchas otras cosas semejantes. Sobre las almas decimos: no tiene la disposición que convendría, o no es suficientemente suave, o es demasiado poco vehemente, según exige la razón de las costumbres. Juzgamos estas cosas según esas reglas interiores de la verdad, que todos vemos igualmente; nadie las juzga de ningún modo, y si alguien dijera que las cosas eternas valen más que las temporales y que siete y tres hacen diez, nadie dice que así debe ser, sino que, al saber que las cosas son así, no la corrige como si fuera su examinador, sino solamente se alegra como quien ha encontrado esa verdad.

*Evodio*. Entonces, si la verdad no es *inferior* a la mente, digamos que es *igual* a ella.

*Agustín*. Si así fuera, la verdad sería mutable como la misma mente.[[480]](#footnote-467) Puesto que nuestras mentes ven a veces más, a veces menos, y por eso es que deben confesarse mutables, mientras que la verdad en sí misma es constante y no progresa cuando es mejor vista por nosotros, ni pierde nada cuando la vemos menos, sino que, entera y sin corrupción, alegra con su luz a quienes se dirigen hacia ella, mientas que a quienes se alejan de ella castiga con la ceguera. ¿Y qué si juzgamos *según ella* incluso nuestras mismas mentes, mientras que, por el contrario, no podemos juzgar de ningún modo *acerca de ella*? Puesto hacemos bien al decir alguien no entiende o que entiende hasta donde es capaz. Y para nuestra mente existe esta ley: que entienda tanto, y no más, según se aproxime y adhiera a la inmutable verdad. ¿Qué tenemos que concluir entonces? Que la verdad, al no ser *inferior* ni *igual* a la mente, es *superior* y de una naturaleza más excelente”.[[481]](#footnote-468)

Hasta aquí Agustín.

Capítulo II

Origen de la idea de substancia

583. Hasta aquí he demostrado cómo a partir de una primera idea presente por naturaleza a nuestro espíritu provienen, con ocasión de las sensaciones, todas las otras ideas tomadas en conjunto, los principios del razonamiento y en particular las ideas que llamé *elementales del ser* y que son condiciones de todo uso de razón.

Y se hizo evidente cómo mediante esta teoría se supera la dificultad de asignar a las ideas su origen, que hace de obstáculo a tantos filósofos y a toda la filosofía (**539-551**).

Y puesto que tuvimos ocasión de ver que esa dificultad, que expusimos en términos generales, se había presentado bajo diversas formas particulares a quienes habían intentado explicar la generación de esta o de aquella clase especial de ideas, por eso pienso que es conveniente y ventajoso que luego de haber demostrado cómo esa teoría satisfizo a la dificultad en general, continúe demostrándolo también en particular, disolviendo esa trabajosa dificultad también en todas las formas parciales que asume incesantemente, como el Proteo de la fábula. Lo lograremos deduciendo de la suprema idea del ser todas las ideas especiales, en la explicación de las cuales han fallado miserablemente tantos filósofos.

Lo hemos hecho en cuanto a las ideas elementales del ser. Ahora, las ideas de substancia y de causa se nos ofrecen luego de ellas, como las más difíciles y las más necesarias.

Artículo I

Estado de la cuestión en torno al origen de la idea de substancia

584. Lo que vuelve más arduo de lo que debería ser asignar su origen a la idea de substancia es el concepto inexacto y confuso que se hacen de ella muchos filósofos.

Confunden la idea de substancia en general con la idea de las substancias específicas. Dirán por ejemplo: «no podemos conocer la substancia de los cuerpos, etc., por lo tanto no tenemos la idea de substancia». ¿Es éste un razonamiento riguroso?

Es claro, sin embargo, que podemos tener la idea de *substancia en general* y no conocer íntimamente ninguna *substancia* de las cosas particulares, de ese modo en que podemos conocer perfectamente que un peñasco que vemos suspendido de una alta columna debe estar unido a ella de alguna manera, para poder estar así como péndulo en el aire, aunque no conozcamos la naturaleza de esa unión, y si el nexo del peñasco con la columna de la que pende está hecho de una viga de hierro o de otra cosa, o si esté como un gozne o un gancho, y en definitiva, de qué forma y de qué materia sea el enganche, todo esto podemos ignorar y entender sin embargo la necesidad de alguna conjunción del peñasco con la cima de la columna.

De manera semejante, pongamos que pudiéramos conocer, que deba existir una substancia, más allá de las cualidades sensibles o de otros accidentes. ¿Se seguiría de allí necesariamente que deberíamos saber también qué es esa substancia de los cuerpos, y conocer plenamente su naturaleza? No, por cierto. Y por el contrario, si no conocemos lo que forma la substancia en los cuerpos, ¿se debe concluir de eso que no tenemos tampoco en general la noción de substancia? No, por la misma razón, ya que sin tener esa noción no podíamos saber que fuera necesaria en los cuerpos.

585. Antes bien, demostrar que tenemos la noción de substancia sería, como alguien observaba hace poco,[[482]](#footnote-469) una petición de principio. Se debe preguntar a quienes niegan la existencia de tal noción cómo es que pueden negarla si no la tienen, si no saben qué cosa niegan.[[483]](#footnote-470) Por eso, como observé otras veces, la idea de substancia es un hecho reconocido por el género humano, incluyendo en el género humano a aquellos mismos que quieren negarla de palabra. Porque, aun cuando el género humano se engañase y creyese tener una idea que no tiene, necesitaría igualmente que le pareciera tener esa idea, y parecerle que tiene una idea es lo mismo que tenerla, ya que una idea aparente no deja de ser una idea, tanto como las otras: no se puede ir más allá.

Artículo II

Descripción y análisis de todo lo que pensamos en torno a las substancias

§ 1

Dónde se debe comenzar la investigación sobre la idea de substancia

586. El primer paso que debemos hacer es depurar el hecho, es decir verificar cuáles son nuestros conocimientos acerca de la substancia, o qué pensamientos diversos la mente humana agita sobre ella, ya que es de estos conocimientos o pensamientos que buscamos explicación.

Un hecho es éste: la mente piensa en la substancia. No sirve decir: es una ilusión o es un pensamiento falso. Eso no se discute ahora. Sean verdaderos o falsos, ilusorios o reales los pensamientos de la mente sobre la substancia, los tiene; por consiguiente, tenemos que mostrar su origen, dar una razón de ellos. El filósofo no debe solamente indicar la razón de lo que hace la mente, sino también de lo que cree hacer. Una vez encontrado el origen de los pensamientos que al menos creemos tener sobre las substancias, se podrá reconocer más fácilmente su valor y el uso legítimo que se debe hacer de ellos, ya que el mismo origen es el que puede mostrar su legitimidad o su verdad, o incluso declararlos espurios, ilusorios y nulos, si no en sí, lo cual es siempre imposible, al menos en sus aplicaciones. Comencemos por lo tanto primero por un análisis de todo lo que la mente humana concibe en torno a la substancia.

§ 2

Definición de la substancia

587. Substancia es «la energía por la cual un ente y todo lo que tiene en sí existe actualmente», es decir «la energía en la que se funda la existencia actual del ente». En esta definición no se indica por completo la relación de la *substancia* con el *accidente*, pero lo haremos más adelante.

§ 3

Análisis del concepto de substancia

588. Veamos entonces de cuántas maneras la mente concibe esta energía y para verlo, analicemos su concepto.

En él podemos notar dos elementos: 1° el acto de la existencia, es decir la energía por la cual un ente existe,[[484]](#footnote-471) y 2° el ente mismo que existe (esencia).

Esta distinción no se hace sino mediante una abstracción, pero la abstracción es justamente lo que se requiere para nuestro propósito, ya que estamos aquí para hablar de lo que está en la mente y no fuera de ella. Lo que está en nuestra mente no se ve dividido en partes si no es mediante la abstracción, mientras que la abstracción no produce ninguna división en las cosas subsistentes fuera de nuestro espíritu. La abstracción es un hecho, una operación del espíritu. Otro hecho es que, por la abstracción, a partir de un pensamiento solo se hacen varios: por la abstracción ocurre que mientras que nuestra atención se dirigía primero a un pensamiento entero y hacía un solo acto, luego se fija en sus diversas partes con muchos actos, tantos cuantos son las partes en las que se fija. Sería irracional que se nos reprochara aquí lo que se ha vuelto un lugar común de los sofistas modernos, que de otra manera no encuentran una razón honesta para no entrar en el núcleo espinoso de la cuestión; que se nos hiciera el reproche, decía, de que abusamos de la abstracción para crear entes imaginarios. Por el contrario, estamos obligados a explicar el hecho de la misma abstracción y de sus productos en el razonamiento presente. No podemos prescindir de la abstracción, ni dejar de notar y describir todos los diversos pensamientos o conceptos que forma y origina en nuestro espíritu: sea que responda a ellos algo fuera de la mente o no, no dejan de ser ideas, y nosotros nos hemos empeñado en dar cuenta de todas las ideas, como muestra el título de la obra.

§ 4

Varios modos de la idea de substancia

589. ¿Qué modos puede asumir entonces nuestra idea de substancia?

1° Podemos pensar la *energía* por la que existen los entes, en universal, sin pensar ningún ente particular, sino un ente posible cualquiera, sin fijarle ninguna determinación, sino suponiéndolo determinado de la manera que es necesario que lo esté para que exista: ésta es la idea de *substancia en universal*.

2° Podemos pensar la *energía* de un ente provisto de alguna determinación genérica; ésta es la idea de *substancia genérica*.[[485]](#footnote-472)

3° Podemos pensar la *energía* de un ente determinado *específicamente*, es decir podemos pensar la existencia actual que puede tener el individuo de una especie determinada, pensando en esa idea el individuo completo, provisto de lo que necesita para existir, es decir de sus notas comunes, y además de sus notas propias. Cuando la mente ha llegado a pensar la posibilidad de que exista un individuo así, no sabiendo sin embargo todavía si realmente existe, tiene la idea de la *substancia específica*, una idea ejemplar o tal que se reduce a la idea ejemplar.

590. Antes de continuar, detengámonos un poco a reconocer estas tres ideas, más o menos abstractas, de substancia.

Las hemos llamado *idea de substancia en universal*, *idea de substancia genérica*, *idea de substancia específica*.

Ahora bien, no se crea que en estas tres concepciones no pensamos un individuo, es decir un ente único e indiviso, provisto de todo lo que le es necesario para existir; esto se piensa en las tres ideas. La diferencia está en el *modo* en el que se piensa, es decir con sus determinaciones o sin ellas.

Para aclarar más este asunto, pregunto: cuando pienso la substancia en universal, ¿qué pienso entonces? ¿Qué está comprendido en esta idea mía de *substancia en universal*?

Pienso un ente (por lo tanto, un individuo) cualquiera, que tenga en sí esa energía que se llama existencia actual; no busco a qué clase o género o especie pertenece; pienso sólo en su energía o existencia actual e con ello pienso implícitamente que este ente está determinado con todo lo que debe tener para que exista, pero no determino yo con mi pensamiento ni tampoco me represento cuáles son esas determinaciones o propiedades suyas, ni me ocupo de saber si son unas antes que otras.

Por consiguiente, en la idea de *substancia en universal*: 1° está el pensamiento de la existencia actual, 2° está el pensamiento del individuo que existe, 3° está el pensamiento en universal de las determinaciones que debe tener para que exista, es decir el pensamiento de la necesidad de estar completo y de que tenga todo lo necesario para existir, sin que por eso busque qué es eso necesario que lo hace un ente determinado, un tipo completo.

En la idea de *substancia genérica* se pueden distinguir igualmente los tres pensamientos elementales, a saber 1° el de una energía que constituye la existencia, 2° el de un ente que tiene en sí esa energía, y 3° el de las determinaciones necesarias para que el ente esté completo para existir, para que sea un individuo.

La parte variable de estas dos ideas es la tercera; el diverso modo con el que concebimos el tercer elemento hace la diferencia de las dos ideas.

En la idea de *substancia en universal* pensamos que el ente tiene en sí todas las determinaciones o propiedades necesarias para existir, pero no cuáles son o si son unas antes que otras. Por el contrario, en la idea de *substancia en general*, pensamos también algunas determinaciones genéricas del ente, por ejemplo: al pensar en la substancia espiritual o en la corporal, no pienso sólo en la existencia actual de un individuo en universal, sino en el individuo de un género determinado, es decir del género de las cosas corpóreas o de las cosas espirituales.

Finalmente, en la idea de *substancia específica*, si es *plena*, entra el individuo totalmente determinado, tanto por sus notas genéricas como por sus notas propias. Si pienso la substancia de un árbol individual, no un árbol cualquiera, debo pensar en el árbol provisto de todas sus características y notas distintivas.[[486]](#footnote-473)

Por lo tanto, en las tres ideas de substancia se piensa siempre una cosa enteramente determinada para existir, a la cual sólo falta la subsistencia, que lo yo llamo *individuo*. Si el arquitecto imagina una cosa, la diseña para sí mismo en todas sus partes más pequeñas, determinando también para sí mismo los materiales necesarios para componerla, esa cosa es perfecta en la mente del arquitecto. Edificarla no agrega nada a la idea, puesto que abarca y tiene ya todas las partes de la casa. Lo que se hace de nuevo es la misma casa, a la cual se da una existencia en sí, que no le hace perder la existencia ideal en la mente de quien la concibió y divisó en todas sus particularidades más diminutas.

Se puede entonces pensar el individuo en universal, como cuando se piensa el conjunto de lo que es necesario para que el ente subsista sin determinar nada en él.

Se puede pensar el individuo en general, como cuando no se piensa sólo el conjunto de lo que es necesario para que el ente exista, sino que se comienza a determinar algo dentro de ese conjunto, a saber las cualidades genéricas.

Finalmente, se puede pensar el individuo en la especie, como cuando en el conjunto de lo que es necesario para que el ente exista, se determinan las cualidades genéricas y también las específicas.

En una palabra, puedo pensar un individuo cualquiera, un individuo de un género determinado y un individuo especial.

Si pienso la energía por la cual un individuo puede subsistir, pienso la substancia en universal. Si pienso la energía por la cual puede subsistir un individuo de un género dado, pienso la substancia en general. Si pienso la energía por la que puede subsistir un individuo de una especie dada, pienso en la substancia específica. Idea de substancia en universal, idea de substancia en general, idea de substancia específica, son siempre ideas de la *energía* que constituye la existencia actual, que no puede ser sino de *individuos*.

§ 5

Origen de la idea de individuo

591. No puedo pensar la existencia actual del ente si no pienso al mismo tiempo que este ente recibe todas las determinaciones que necesita para existir.

La idea del *individuo*, por lo tanto, está íntimamente unida y comprendida en la idea de substancia, de modo que, explicado el origen de ésta, aquélla también queda explicada.

Ahora, no puede haber en nuestra mente otras ideas de substancia ni de individuo que estas tres: la universal, la genérica y la específica. Por lo tanto, tendremos que describir el origen de cada una de ellas.

§ 6

Juicios sobre la subsistencia de las substancias, y en qué difieren de las ideas de substancia

592. Pero luego de esto, no hemos dado todavía una explicación de todos los pensamientos que hacemos sobre las substancias.

Además de las *ideas*, formamos *juicios* sobre la subsistencia real de las substancias.

El individuo que nos representamos en la idea, es decir el ente provisto de todas las notas que le son necesarias, como hace el arquitecto que se ha representado completamente la casa que va a construir, no es todavía subsistente: al pensar también la subsistencia posible del mismo no abrazamos todavía nada realmente subsistente.

Pero pongamos que un individuo subsista realmente, de modo que corresponda a nuestra idea y que lo podamos concebir. ¿Qué operación hace nuestro espíritu para percibirlo? Lo hemos visto, un juicio: afirma como subsistente un individuo que ha pensado en la idea.

Por consiguiente, el acto, digámoslo de nuevo, con el que pronunciamos «tal cosa subsiste» es una operación del espíritu esencialmente distinta de la simple intuición: es una operación que une a la idea de la cosa una *persuasión* o creencia en la subsistencia de lo que se pensaba primero como posible.[[487]](#footnote-474)

Una vez dicho esto, como tenemos tres ideas de substancia, así son también tres los juicios que podemos hacer sobre la subsistencia de las mismas, en cuanto que podemos juzgar: 1° que subsiste una substancia sin más; 2° que subsiste una substancia de un género dado; 3° que subsiste una substancia de una especie dada.

§ 7

Recapitulación de todos los pensamientos que la mente humana hace en torno a las substancias

593. Entonces, los pensamientos que formamos sobre las substancias son *ideas* y *juicios*.

Tres son las especies de ideas y tres son las especies de juicios: idea de la substancia en universal, idea de la substancia genérica, idea de la substancia específica; juicio sobre la subsistencia de una substancia en universal, juicio sobre la subsistencia de una substancia de un género dado, juicio sobre la subsistencia de una substancia específica.

De todas estas ideas y de todos estos juicios debemos describir el origen, o sea mostrar el modo de su posibilidad en la mente humana.

Artículo III

Las tres ideas enumeradas de substancia provienen una de la otra

594. Pero para hacer más fácil la empresa, veamos si podemos restringir algo los confines de nuestras investigaciones, si podemos evitar tratar aparte el origen de cada una de esas ideas y juicios que formamos sobre las substancias.

Y en primer lugar la conexión entre esas tres ideas nos acorta el camino. Porque están unidas entre sí de manera que una se genera a partir de la otra, de lo cual procede que si explicamos el origen de una, hemos explicado también el de las otras dos.

Para ver eso, asumamos por dada la idea de la substancia específica. Para tener la idea de substancia en general, y en universal, no necesitamos más que abstraerlas de la primera. En la idea de substancia específica tenemos la idea de la existencia actual de un ente plenamente determinado, tanto por sus notas comunes, como por sus notas propias. Por consiguiente, no tenemos más que abandonar las notas propias y específicas, y tendremos la idea de substancia genérica, o bien abandonar también las notas genéricas, y tendremos la idea hecha universal. En una palabra, las ideas de substancia universal y general no son sino abstracciones de la idea de substancia específica. Por lo tanto, si explicamos ésta, quedan explicadas aquéllas.

De manera semejante se representa la búsqueda de la explicación de todas las ideas (**41-44**): explicada una idea, las otras se explican con la abstracción. Restringido a la substancia, el problema es éste: «explícame la idea de substancia específica, ya que, una vez explicada, todas las otras ideas de substancia no ofrecen ya ninguna dificultad».

Artículo IV

Los juicios sobre la subsistencia de las substancias se explican todos cuando se llega a superar una sola dificultad

595. ¿De dónde proviene entonces la idea de substancia específica?

Al buscar el origen de esta idea, encontramos que está unida con los juicios que hacemos sobre la subsistencia de los entes, unión que restringe aún más el campo de nuestras investigaciones, ya que, si entendemos bien esa conexión, nos daremos cuenta de que con una sola explicación satisfacemos tanto a la pregunta por el origen de la idea de substancia específica, como a la pregunta por el origen de los juicios que hacemos sobre la subsistencia de las substancias.

Hemos dicho que los juicios que hacemos sobre la subsistencia de las substancias son tres. Hagamos ver el nexo entre ellos y como la dificultad de los tres se reduce a una sola.

Al juzgar que subsiste: 1° un ente individuo cualquiera; 2° un individuo de un cierto género; o 3° de una cierta especie, debemos también estar movidos por una razón.

La razón que nos determina a afirmar la subsistencia de los individuos es la razón de nuestra percepción de los mismos; hallada ésta, se explican esos juicios, es decir se ha hecho ver cómo pueden ser formados por nuestro espíritu.

Esto demuestra que en las tres especies de juicios la dificultad a superar es una y consiste en mostrar bien claramente cuál es la razón por la que decimos a nosotros mismos que «tal individuo subsiste».

Artículo V

La explicación de la idea específica de substancia depende de la dificultad que se encuentra en dar cuenta de los juicios sobre la subsistencia de las substancias

596. Debemos entonces: 1° indicar el modo como nos formamos la idea de substancia específica; 2° mostrar cuál es la razón que nos conduce a juzgar sobre la subsistencia de las substancias: a tal simplicidad hemos reducido el estado de nuestra cuestión (**594-595**).

Pero se puede simplificar aún más, si atendemos al nexo entre ambas cuestiones.

Séanos dada la razón, mediante la cual ponemos la subsistencia de un individuo.

Con esa razón decimos a nosotros mismos: «subsiste tal individuo». Ahora, en nuestra percepción de este individuo está ya incluida la idea de substancia, que, al no ser la substancia sino la energía por la que el ente subsiste, no podemos concebir un ente subsistente sin concebirlo al mismo tiempo con la energía por la cual existe; y eso es la substancia.

Las dos cuestiones se reducen entonces a una: «cómo puedo pronunciar un juicio sobre la subsistencia de un ente», ya que si hago tal juicio y percibo así a tal ente, percibo al mismo tiempo su substancia y me formo fácilmente o, mejor, ya me he formado su idea.

Artículo VI

Explicación de la percepción de los individuos

597. Pero hemos explicado ya con diligencia cómo tiene lugar la percepción intelectiva de los individuos y cómo nos formamos las ideas, precisamente con el mismo juicio con el que afirmamos a nosotros mismos su subsistencia (**528-534**).

Desatado este nudo, en el que hemos simplificado toda la cuestión, todo queda explicado. Resumámoslo:

1° Con ese juicio, por el que juzgamos sobre la subsistencia de los individuos, nos formamos además la idea de ellos.

2° A partir de la percepción intelectiva de los individuos podemos obtener la idea abstracta de substancia específica y a partir de ésta, la idea más abstracta de substancia genérica; finalmente, a partir de ésta, la idea de la substancia en universal.

3° Ya hemos explicado anteriormente la percepción intelectiva de los individuos.

Por consiguiente, no queda ninguna dificultad por explicar tanto el origen de las tres ideas como el origen de los juicios que hacemos sobre la substancia.

Capítulo III

Explicación mayor sobre la idea de substancia

Artículo I

Necesidad de esta explicación

598. Si bien lo que se dijo hasta aquí podrá parecer exagerado a algunos, yo estimo sin embargo (por cuanto conozco acerca de mi tiempo) que no será igualmente suficiente para todos. Y no ciertamente para quienes ya han abrazado alguna de las diversas sentencias que corren sobre el origen de la idea de substancia, y tal vez hayan envejecido en ella, la cual será tanto más tenaz cuanto más ingeniosa sea, como sucede con la que posee la escuela alemana, que cada día se va introduciendo más en Francia y en Italia, desde donde podría extenderse a todo el mundo, si lograse echar allí raíces fuertes y vigorosas.

Por consiguiente, aclararé mayormente la doctrina expuesta, la única que considero verdadera, y pondré mi mente en hacerla tan evidente que incluso las personas prevenidas deban sentirla, no digo completamente vencedora, lo cual es bastante arduo, pero sí provista e inexpugnable.

Artículo II

Enumeración de los sistemas sobre el origen de la idea de substancia

599. Los sistemas que ofrecieron los filósofos contra la dificultad que presenta el origen de la idea de substancia, y que fueron tocados en el curso de esta obra, son los cuatro siguientes.

I. Algunos, al no saber cómo salir del embrollo, negaron su existencia. Su argumento se reduce al siguiente: «yo no sé explicar el origen de la noción de substancia; por lo tanto, no existe». Sobre estos filósofos basta lo que el lector pueda decirse a sí mismo.

II. Algunos intentaron obtenerla a partir de las sensaciones: estos son quienes tienen una mayor pretensión de seguir los hechos. Su argumento es el siguiente: «todas las ideas *deben* provenir de las sensaciones, porque es el único principio de todo conocimiento que reconocemos en el hombre; por lo tanto, de ellas debe venirnos también la idea de substancia». ¡¡Es el tipo más perfecto de un método rigurosamente filosófico y seguidor fiel de los hechos!!

III. Algunos dijeron que la idea de substancia debía ser innata, ya que ni se podía negar ni podía provenir de las sensaciones.

IV. Algunos, finalmente, viendo que las ideas innatas encontraron en nuestro tiempo una fortísima oposición, pensaron si, además del sistema que hace derivar la idea de substancia a partir de los sentidos y del que la tiene por innata, no pudiera haber un tercer sistema, y encontraron que sí. Advirtieron que entre la idea de accidentes (o cualidades accidentales) y la idea de substancia, hay vínculo tan estrecho que una es indivisible de la otra. Esto lo admitieron como un hecho primigenio. El espíritu humano no puede concebir, entonces, los unos sin la otra. ¿Pero de dónde viene todo esto? De una ley *psicológica*, es decir del espíritu mismo. Estos filósofos llaman *ontológica* a la conexión de la substancia y del accidente, es decir *a parte sui*, pero entienden que *aparece* así al espíritu humano por una necesidad que le es intrínseca. Cuando la consideran respecto del mismo espíritu humano, por el cual es concebida y formada, llaman *psicológica* a esta conexión. En otras palabras: «el espíritu humano emana de sí la idea de substancia con ocasión de la percepción de los accidentes, pero la emana de manera que aparece como necesaria a los accidentes». Esta necesidad es objetiva, pero *aparentemente*, lo cual quiere decir que no es objetiva. Es decir, aparece como objetiva al espíritu, que la ve necesariamente de esa forma: es, por lo tanto, una *objetividad subjetiva*; más allá, dicen, no se puede ir. Un seguidor reciente de este sistema (que a fin de cuentas, por más modificaciones que se le haga sufrir, es siempre el de Kant), hablando de las nociones universales, entre las que pone la noción de substancia, dice que «estas nociones no tienen un origen lógico, sino un origen psicológico»; que «si alguien busca la razón de una de estas verdades, no la encontrará jamás»; que «desde el instante en que la concibo, la concibo como inmutable, eterna, absoluta»; por lo cual la describe como proveniente del alma, sin que se pueda dar razón alguna de su proveniencia, más que la necesidad, el hecho: la naturaleza del espíritu es tal que extrae de sí dicha idea o la ve, sea como sea, al ver las cualidades sensibles. Tal misteriosa fatalidad es el término de las investigaciones humanas, según la filosofía crítica. Para hablar sin ambages ni rodeos, como hacen los caballeros, lo que quieren decir es que «la noción general de substancia no proviene de los sentidos, no es innata, no se puede decir que sea nada; por lo tanto; es una apariencia (real sólo para nosotros) que emana de la naturaleza de nuestro espíritu».[[488]](#footnote-475)

600. Este sistema, comoquiera que se disfrace y oculte, es el idealismo y el escepticismo en persona.

El argumento sobre el que se apoya es a fin de cuentas el siguiente: «No hay más que cuatro sistemas capaces de explicar la idea de substancia, pero los tres primeros son insostenibles; por lo tanto, el último es el verdadero».

La argumentación podría ser buena, pero primero debería demostrarse que un quinto sistema es absurdo; lamentablemente, esto no se les ocurre a nuestros filósofos. Ahora, si no demuestran ellos lo absurdo de un quinto sistema para explicar la idea de substancia, ¿a qué se reduce su método? No a un ejemplo de modestia (aunque les parece que son los primeros en haber comprendido la jactancia de la filosofía, a la cual habrían vuelto sólida y cautelosa), sino a una presunción inaudita. Es esta presunción lo que en la primera proposición de su razonamiento: «no hay más que cuatro sistemas capaces de explicar la idea de substancia», les hace olvidar este necesario añadido: «hasta donde sabemos», añadido que bastaría por sí solo para hacerles tomar un camino totalmente distinto.

Yo creo que un filósofo discreto y modesto razonaría con mayor sensatez del siguiente modo: “Hay solamente cuatro sistemas capaces de explicar la idea de substancia, hasta donde sé. Los tres primeros se enfrentan todos a gravísimas dificultades; del cuarto se sigue el idealismo y el escepticismo. Estas consecuencias me demuestran que repugna a la naturaleza racional, que no puede ir bien. Debo confesar, por lo tanto, que no conozco el modo de explicar la idea de substancia.

Artículo III

Hay otro camino para andar, a fin de encontrar el origen de la idea de substancia

601. Pero en verdad existe el quinto sistema y ya lo hemos expuesto. Evita todas las dificultades de los cuatro ya conocidos y agotados por la filosofía moderna.

La idea de substancia se deriva de la *forma* de los conocimientos humanos, es decir de la idea del ser.

En este sistema la idea de substancia no se niega, ni es deducida de las sensaciones, ni se admite innata, ni se declara aparente y subjetiva. Se deduce de la primera y esencial de todas las ideas, que es la única innata, idea que, como veremos mejor en otro lugar (Sección VI), está justificada por sí misma, ya que es la misma verdad.

Así, la idea de substancia se concibe en el momento en que el hombre tiene ocasión de deducirla de la idea primera, y esta ocasión le es dada desde las primeras sensaciones y percepciones. Entonces, no la concibe en un estado de abstracción, sola, pura de todo otro añadido, pero sin embargo la concibe. El tenerla abstracta y pura ocurre más tarde, cuando el hombre comienza a filosofar y a realizar abstracciones sobre sus conceptos.

A partir de esto, se ve que esa idea tiene *antecedentes lógicos*, no sólo *antecedentes psicológicos*, según la manera de hablar de Cousin. Esta idea no emana del alma como por una ciega fatalidad, es deducida. Se le puede asignar una razón que la justifica, que la prueba verdadera. Pongamos mano a una explicación más circunstanciada de la idea de que estamos tratando.

Artículo IV

Primera proposición: si nuestro entendimiento concibe, concibe alguna cosa

602. La proposición fue demostrada primero: concebir nada y no concebir son dos expresiones sinónimas.

Y si nuestro entendimiento, para concebir y para obrar, debe tener un objeto, conviene decir que debe concebir algún ente (por el principio de cognición, **565**) o alguna cosa, ya que éstas son las palabras más universales de todas, contra las cuales está sólo la nada. Por consiguiente, vemos también que el entendimiento es «la facultad de concebir el ente, es decir alguna cosa que tiene su propia existencia» (**480-482**).[[489]](#footnote-476)

Artículo V

Segunda proposición: todo puede ser objeto del entendimiento

§ 1

Demostración

603. Aceptado esto, «todo puede ser objeto del entendimiento», ya que cada cosa tiene una especie de existencia propia de ella.

Decir que una cosa existe y que no tiene ninguna existencia es una contradicción en los términos (principio de contradicción).

Todo cuanto no tiene existencia ni en sí ni en otro, no es pensable, no es objeto del entendimiento y se puede decir francamente que no existe, ya que no tener ninguna existencia y no existir, es lo mismo; por lo tanto, no es nada.

§ 2

Objeción contra el principio de contradicción

604. Y aquí lo que importa sobre todo es que el lector advierta la legitimidad de nuestro razonamiento.

Puesto que sé bien qué están preparados para decirme los seguidores del cuarto de los sistemas expuestos anteriormente. «Para demostrar que el intelecto, la facultad del ser, puede concebir todo, recurres al principio de contradicción. Pero ¿cómo pruebas la fuerza del principio de contradicción? Los antiguos decían que la demostración estaba completa si se la reconducía al principio de contradicción, y no se podía continuar, porque admitían la fuerza de este principio. Nosotros la encontramos gratuita y la negamos *a parte sui*. Por otra parte, la naturaleza del argumento te obliga estrictamente a justificar el principio de contradicción. Puesto que quieres rebatir a los escépticos, tratas de demostrar que la idea de substancia no es meramente subjetiva y aparente, ni una emanación ciega y fatal de la naturaleza espiritual, sino algo objetivamente verdadero. Si en tu argumentación comienzas introduciendo el principio de contradicción como objetivamente verdadero, en ese caso comienzas suponiendo que exista la verdad objetiva. Nosotros sostenemos que la idea de substancia es a fin de cuentas subjetiva y aparente, ya que, para nosotros, es imposible un conocimiento cualquiera en el hombre, provisto de una verdad realmente objetiva. Si comienzas por suponer lo que está en cuestión, ¿qué maravilla que luego llegues, partiendo de tal suposición, a dar también a la idea de substancia la misma verdad objetiva que gratuitamente concedes al principio de contradicción?».

§ 3

Respuesta. Defensa del principio de contradicción

605. Respondo. Quien me hace la predicha objeción contra el principio de contradicción, no ha reparado en el modo en que lo deduje de la idea del ser, demostrando que es una sola cosa con ella, ni tampoco debe hacer sentido la fuerza de esa idea, que se justifica por sí misma y satisface y vence con su luz todas las dudas que la miran directamente. Por eso, como no quiero volver ahora a decir lo ya dicho, ni anticipar aquí lo otro que me reservo para decir en la Sección VI, andaré ahora un camino más llano, pero igualmente apto para llevar a la persuasión, si es posible, a nuestro escéptico, lo cual será de no poco refuerzo y ventaja a la misma verdad que estamos defendiendo. Ya que se hace más manifiesta y más luminosa para los hombres, cuantos más son los lados y los aspectos desde los que la miran.

Yo no tengo necesidad, por consiguiente, al presente, sino del postulado «del uso del lenguaje», ya que, si se me vetase este uso, no podría añadir una sola palabra, se me cerraría un poco descortésmente la boca y así, estando yo con la boca tapada, mis adversarios podrían gritar a garganta suelta que tienen razón, como quienes han reservado sólo para sí el hablar o, más bien, el chillar.

Ahora, si se me concede también, como se permiten mis adversarios, el uso del lenguaje, cuando yo digo «una cosa», tengo derecho a que se entienda «una cosa», ya que si se entendiera «una no-cosa, una nada», el lenguaje me habría sido concedido para engañarme.

Es por lo tanto el uso del lenguaje lo que exige que se diga lo que se dice; que cuando digo pan, diga pan y cuando digo piedra, diga piedra.

Si digo una palabra y enseguida la retiro y la niego, no he dicho aún nada, ya que lo que había dicho, lo he retirado y cancelado. Si hago un signo con el lápiz sobre el papel y luego lo borro, ¿qué me queda sobre el papel? Un espacio blanco, como antes de hacer el signo. Si se me acordara dibujar con el lápiz, pero a condición de que cada línea trazada se debiera cancelar enseguida, ¿se diría que me fue acordado verdaderamente el dibujar? De ningún modo, ya que tendría delante el papel siempre limpio, como al comienzo, y no llegaría jamás a ver en él una cabeza o una mano, ni siquiera un dedo. Del mismo modo, si se me concede el uso del lenguaje, pero se me pone la condición de que apenas profiera una palabra, la vuelva inmediatamente hacia atrás y la anule, ¿sería eso concederme verdaderamente el uso del lenguaje? El lenguaje no es un amontonamiento casual de sonidos, sino un orden de sonidos que significan ideas. Por lo tanto, la posibilidad de que use el lenguaje exige que en el lenguaje que uso evite las expresiones repugnantes y contradictorias, puesto que un lenguaje compuesto de ellas no es lenguaje, cuyo uso se me concedió.

Ahora, volvamos a lo nuestro. Cuando pronuncio esta frase: «una cosa que tiene ninguna clase de existencia», no busco ya si tiene o no tiene lógica. Digo que esa expresión no es lenguaje, porque no dice nada; digo que el hombre que la usa envía rumores, no palabras, y que no está en absoluto en mejor condición que quien, luego de la palabra pronunciada, la retira y desmiente. Y en verdad, el significado que está unido a la voz «cosa» es justamente la idea de una existencia cualquiera, y cuando agrego «que no tiene ninguna clase de existencia» destruyo y retiro esa idea que había puesto antes. Y la palabra «cosa» queda como si jamás la hubiera dicho. Mi expresión es semejante a la fórmula algebraica *a* – *a*, que equivale a *cero*.

§ 4

Conclusión de la demostración

606. Tras haber dicho esto, mi proposición, que «todo puede ser objeto del entendimiento»,[[490]](#footnote-477) me parece más evidente en todo sistema, ya que sólo exige un postulado, que no pueden no concederme todos los que hablan. Puesto que ni los escépticos se mostraron jamás dispuestos a callar, menos que todas las otras sectas y clases de filósofos.

Artículo VI

Tercera proposición: el entendimiento no puede percibir las cualidades sin percibirlas en un sujeto en el que existen

607. La razón de esto es que el modo de percibir, propio del entendimiento, es de percibir las cosas en la existencia de que están provistas (**602**).

Pero las cualidades sensibles no tienen una existencia en sí mismas, sino en un sujeto distinto de nosotros.

El entendimiento, por consiguiente, que puede concebir cualquier cosa, puesto que cualquier cosa tiene alguna especie de existencia (**603**-**606**), cuando percibe las cualidades sensibles debe percibir al mismo tiempo también el sujeto en el que existen. De otra forma, no las percibiría, serían imperceptibles, ya que no son perceptibles sino porque su sujeto es perceptible.

Pongamos, por el contrario, que el entendimiento las perciba: percibirá así alguna cosa (**602**). Si percibe alguna cosa, ya percibe una existencia, un existente. Ahora, un existente es lo mismo que decir una substancia, ya que la substancia es el acto por el que el ente existe (**587**).

Artículo VII

Distinción entre el idealismo de Hume y el de Berkeley

608. Esta manera de argumentar va contra los idealistas de la escuela de Hume.

Hume no se contentó con introducir la duda sobre si los cuerpos no serían tal vez meras ideas, como Berkeley; fue más allá. Puso la duda sobre si las ideas mismas pudieran existir solas, sin sujeto, de modo que todo el universo no sería otra cosa que un infinito número de ideas, que vagaban sin rumbo y fluctuantes, como olas inquietas en un inmenso mar o como átomos en el vacío inmenso.

Son dos las cuestiones entonces: la primera, si las cualidades sensibles (sean ideas o cualquier otra cosa) se pueden concebir sin un sujeto; la segunda, si las cualidades sensibles tienen por sujeto el espíritu humano (si son meros actos suyos), u otra cosa distinta del espíritu (los cuerpos).

Berkeley se limitó a decir que las cualidades sensibles, para él sinónimos de sensaciones, no existen sino en el espíritu, que nuestro espíritu es entonces el único sujeto de las cualidades sensibles y que no hay otra cosa fuera de él. Y al decir así, este filósofo reconocía sin embargo la necesidad de un sujeto y que las cualidades sensibles eran tales que no podían existir solas y por eso no podían ser pensadas sino en alguna otra cosa, es decir en una substancia.

Pero Hume negaba decididamente esta necesidad de la substancia reconocido por Berkeley.

Aquí, por lo tanto, debemos refutar ante todo el idealismo de Hume, y demostrarle que es una contradicción manifiesta decir que existen las cualidades sensibles pero no un sujeto o substancia en el que existan.

Artículo VIII

Refutación del idealismo de Hume

609. Para verlo, supongamos verdadera la tesis del adversario de que las cualidades sensibles pueden concebirse solas, sin sujeto, y veamos qué sucede.

¿Qué concebiremos en esa hipótesis, pensando que tales cualidades sensibles están solas en el universo? Ciertamente, una cosa que existe; estas cualidades sensibles mismas, que existen solas, serían el objeto de nuestro entendimiento.

Pero ahora, he aquí cómo el seguidor de Hume podría discutir con un partidario de los viejos filósofos. Aquél, lleno ya del gusto de la victoria, probablemente concluyendo desde las primeras palabras, diría así: No es verdad, por lo tanto, que estas cualidades sensibles tengan necesidad para existir de un sujeto en el que existan. Este es un prejuicio de los antiguos filósofos; un sujeto así, una substancia así no es sino un parto de su imaginación. ¿Y por qué las cualidades sensibles no podrán existir solas y tener la existencia no en otra cosa, sino en sí mismas?

Y sería asombroso que el partidario de los viejos filósofos no respondiera a eso de esta manera.

*Partidario de los viejos filósofos*: Quiero concederte que, despojado, como sueles jactarte, de los viejos prejuicios, haya llegado a formarte la idea de las cualidades sensibles que existen solas y que de ellas solas resulta el entero universo. Pero permíteme analizar contigo una idea tan nueva y preciosa sobre las cualidades sensibles, a fin de que la conozca y entienda mejor yo también. Ya que, como convendrás, es el análisis, o descomposición de nuestras ideas, la operación por la que las conocemos íntimamente. Ahora, estas cualidades sensibles, que tú concibes sin sombra de substancia conjunta, ¿existen, no es cierto?

*Seguidor de Hume*: Más aún, son las únicas cosas que existen en el universo.

*Partidario de los viejos filósofos*: Lo que equivale a decir que existen en sí mismas, porque has separado todo sujeto, toda substancia en la que pudieran existir.

*Seguidor de Hume*: En sí mismas; éste es justamente el descubrimiento de la nueva filosofía, el descubrimiento de Hume.

*Partidario de los viejos filósofos*: Ahora, antes de continuar con el análisis de esta idea, concédeme la gracia de recordar qué entendían los antiguos por substancia: la definición de esta entidad, un parto quizás, como dices, de su tosca imaginación, podrá volvérsenos necesaria en el progreso de nuestro razonamiento. ¿La conoces?

*Seguidor de Hume*: Los escolásticos la definían como «lo que existe por sí»[[491]](#footnote-478) (*ens quod per se subsistit*); es decir, no por alguna otra cosa, como los accidentes, que subsisten (según sus expresiones) en la substancia y, por eso, por la substancia.

*Partidario de los viejos filósofos*: Amigo, si esto es así, tú mismo aceptas la substancia.

*Seguidor de Hume*: ¿De qué modo?

*Partidario de los viejos filósofos*: Considera, por favor, que, como tú mismo has dicho, estas cualidades sensibles, de las que pretendías eliminar toda substancia, las haces subsistir en sí mismas y por sí mismas. Ahora, ésta es justamente la definición de la substancia. No has hecho más que transformar las cualidades sensibles en otras tantas substancias, porque has supuesto que existían en sí y por sí, es decir con independencia de toda otra cosa. Yo creo que este argumento es como una red, de la que te será difícil escapar, si quieres entrar, como parece que quieres. Y en verdad, tú no niegas las cualidades sensibles, reconoces su existencia; es más, quieres que se entienda que existen solas, sin ningún añadido, que llamas arbitrario y soñado. Todo eso es como decir: «yo declaro que las cualidades sensibles son substancias, porque la substancia es lo que existe en sí y por sí, sin que sea necesario pensarla en alguna otra cosa o por alguna otra cosa. Y yo imagino que las cualidades sensibles existen de este modo, y no existen en otra cosa ni por otra cosa». Es entonces evidentemente imposible admitir la existencia de una cosa cualquiera y negar la substancia; y la proposición: «las cualidades sensibles existen solas y no existe substancia alguna», es una manifiesta contradicción en los términos, que equivale a decir que «las cualidades sensibles son substancias existentes y no existe substancia alguna». Este es el gran pensamiento de tu maestro Hume, puesto al desnudo y despojado del envoltorio de palabras tan variadas y distintas, que a menudo impiden ver las contradicciones escondidas que yacen dentro de los razonamientos. Ciertamente, no ve ningún camino por el que puedas huir. Y te ruego que consideres adónde te lleva y coloca: te lleva por un camino completamente a contramano de la posición que querías adoptar al principio. Te habías declarado enemigo de la substancia, como de un término vetusto y vacío de sentido, y partidario de las solas cualidades sensibles o, como las llaman los antiguos, de los accidentes. ¿Qué ocurrió? Lo que ocurre tan a menudo a los pobres hombres bajo la luna, a saber, que queriendo hacer una cosa, llegan a hacer, sin saber cómo, la contraria. Has querido entronizar, por así decirlo, las cualidades sensibles. Para ensalzar tus patrocinadas has querido que reinasen solas en el mundo. Así, sin que te dieras cuenta, las has encontrado cambiadas en otras tantas substancias. Y lo que has obtenido es que finalmente existieran sólo las substancias, destruidas esas cualidades sensibles que tanto querías, al cambiarle su naturaleza y así, por honrarlas demasiado, las has aniquilado. De hecho, si las cualidades sensibles son substancias, como pretendes con tu filosofía, has llegado a la tesis directamente opuesta a la que habías comenzado a defender. Esa tesis era que «no existen más que cualidades sensibles» y la tesis que has demostrado, por el contrario, es esta otra: «no existen más que substancias». Puesto que, en verdad, si las cualidades sensibles existen en sí y por sí, no hay otra cosa que substancias en el universo. Concluiré este discurso diciéndote que creo que puedo ver el origen de tu error. En lugar de retener la simple definición que los antiguos daban de la substancia, has combatido una idea imperfecta y vulgar de la substancia, que te has dejado inducir en la mente. Creías que para constituir una substancia se exigía algo más de lo que realmente se exige, algo material, sólido o, a fin de cuentas, una naturaleza cualquiera supuesta, que lleva a idear el uso traslaticio y metafórico de ciertas palabras de uso común y que hay que entender con mucha cautela. Así, por ejemplo, las palabras *fundamento*, *substrato*, y la *substancia* misma, tomada en su etimología, que significa una cosa que está colocada debajo de otra, como si lo que forma la substancia estuviese agazapado en un lugar más interno e íntimo que el lugar de los accidentes. Todos éstos son modos de decir e ideas peligrosas y que pueden llevar confusión a las mentes, si no se las aclara y entiende con toda diligencia.

Artículo IX

Origen de la idea de accidente

610. No sé qué podría replicar a este discurso el seguidor de Hume.

Un discurso semejante prueba rigurosamente, según me parece, que si existe alguna cosa, es necesario que exista una substancia y que si pensamos la existencia de algo, pensemos con eso mismo una substancia.

Supongamos, sin embargo, que el seguidor de Hume fuese un hombre razonable y discreto, y entonces se rindiese a las observaciones que el partidario de los viejos filósofos le viene haciendo, y que, tras superar la primera antipatía que los dos interlocutores se tenían al principio y que los dividía antes de hablarse, creyéndose tal vez ambos más intratables de lo que eran, llegaran a dialogar frecuente y amistosamente.

¿Qué creeremos que faltaría decir al seguidor de Hume? ¿Y cómo podrían ser conducidos esos dos como de la mano por la evidencia de la verdad, que en sus amistosos razonamientos fuera una chispa, como un fuego de yesca y fusil, a una misma doctrina, luego de haberse ligado por los sentimientos de estima y de amistad? He aquí brevemente recogido el progreso que imagino en sus discursos y el camino por el cual podrían llegar a una conformidad plena de opiniones. Indicando para mayor brevedad sus nombres con las dos primeras letras del alfabeto, razonarían tal vez así:

*Seguidor de Hume, A*. Te estoy muy agradecido por lo que me has hecho observar sobre la filosofía de Hume, que había elegido como guía, y no encuentro qué replicar a tu argumento. Sin embargo, te pido que me dejes continuar razonando contigo, ya que me parece que estamos lejos todavía de haber tocado el fondo de la cuestión y nos hemos entretenido tal vez en la corteza antes que haber entrado en la médula. Te concedo que no se puede negar la existencia de las substancias, entendidas de la manera que hemos definido y explicado. Lo que niego, no obstante, es la distinción entre las substancias y los llamados accidentes. Me has llevado a conocer que es imposible negar las substancias, pero no me has demostrado de ningún modo que es imposible negar los accidentes. De hecho, ¿quién prohíbe que los accidentes sean substancias, que haya en definitiva entre el accidente y la substancia la distinción que hacen las antiguas escuelas, que añadían a la definición de la substancia, «lo que existe por sí», «y que sostiene los accidentes» (*ens quod per se subsistit, et sustinet accidentia*)? En una palabra, ¿quién prohíbe que las cualidades sensibles sean las únicas que existen? Que se llamen luego substancias o con otro nombre, poco importa, ya que a fin de cuentas éste es el fondo de la filosofía de Hume.

*Partidario, etc. B*. La solución de tu duda vendrá del análisis que habíamos empezado a hacer, y hemos interrumpido luego, del concepto que en el sistema de Hume te has formado de las cualidades sensibles. Continuemos analizando entonces ese concepto. Mediante él, tú imaginas las cualidades sensibles como si tuvieran una existencia independiente de cualquier otra cosa y, por lo tanto, como substancias. Ahora, dime, ¿es solamente una u otra cualidad que existe así, o todas existen del mismo modo?

*A*. Todas, ya que si dijese que sólo algunas, volvería a admitir la distinción de substancia y accidentes, que me esfuerzo, en cuanto puedo, por eliminar de la filosofía, como algo incómodo.

*B*. Pero cuando decimos: «las cualidades sensibles de un cuerpo», ¿esas cualidades están agrupadas juntas de manera que forman un ente solo, a saber el cuerpo, o no tienen vínculo entre sí que las unifique y están dispersas, una en un lado y otra en otro?

*A*. No se puede negar que existan unidas, y sería imposible dividirlas, como si se pudiese disolver un cuerpo de tal modo que la cualidad de la blancura quedara en una parte y el peso en otra; en otra más la sonoridad y así sucesivamente, puesto que ni siquiera se pueden concebir subsistentes si no están unidas.

*B*. Está bien. De lo que has dicho óptimamente resulta que todas las cualidades sensibles que se advierten en un cuerpo tienen algo en común, que es la energía que las hace subsistir, y las hace subsistir unidas entre sí, de manera que separándose no se puede ni pensar que conserven esa energía por la que existen.

*A*. Es evidente.

*B*. Considera ahora si saco obligadamente la consecuencia: por consiguiente, digo, la energía que hace subsistir esas cualidades y que es común a todas, no es una de esas cualidades, cualquiera que sea, ni tampoco es todas esas cualidades juntas.

*A*. Así me parece.

*B*. Es tan verdadero que si esa energía fuera una de esas cualidades, haría subsistir todas las otras y así las tendría en sí, lo cual es absurdo; o, al menos, esa cualidad debería distinguirse de todas las otras, porque sería la energía que no son las otras.

*A*. No puede negarse.

*B*. Ni tampoco esa energía son todas esas cualidades, porque éstas son muchas y esa energía es una, y no puede ser de otra manera, si ha de reunir en la unidad todas las dichas cualidades.

*A*. Es cierto.

*B*. Convengamos entonces en que estas cualidades tuyas sensibles tienen todas algo en común y que lo que tienen en común no es una de ellas ni todas, sino la energía que las hace subsistir, el existir en sí y por sí, en una palabra el ser substancia.

*A*. Convengamos en eso.

*B*. Ahora me pregunto si se distinguen unas de otras.

*A*. No se puede dudar de ello, y las notas propias de cada cualidad sensible son las que las distinguen.

*B*. ¿Es decir?

*A*. El color rojo, por ejemplo, es algo distinto del color amarillo, es decir es otro color; el sonido es distinto del color, y así con todas las otras cualidades de las cosas. Estas diferencias son evidentes y no se pueden aclarar mejor que señalándolas simplemente a la imaginación.

*B*. Bien. En las cualidades de las que decías que existían solas en el universo, hay por eso algo de común y algo de propio, y lo común es la energía que las une y las hace subsistir.

*A*. Sí.

*B*. Por lo tanto, retengamos, déjamelo decir de nuevo, que el color rojo, el amarillo, etc., los diferentes sonidos, sabores, etc., y todas las otras cualidades convienen en que tienen en sí una energía, una fuerza, por la que existen. Y en verdad, cuando decimos que algo existe, expresamos un acto, una acción, una fuerza, mientras, por el contrario, no existir expresa la falta de toda acción y de toda fuerza, de cualquier tipo que sea…

*A*. Te ruego, sin embargo, que hagas aquí una observación. Existir expresa una energía o, para decirlo mejor, la existencia es sinónimo de una cierta energía. Pero no quisiera que intentes hacer de la existencia y de esta energía dos cosas distintas: la energía de la que hablamos y el existir, son una sola e idéntica cosa, el mismo acto. Pon atención a esto y luego continúa.

*B*. Yo no quiero otra cosa y razono del siguiente modo: Decir que todas las cualidades tienen igualmente esa energía que constituye su existencia y que no las distingue entre sí, sino que se distinguen por esas notas propias que has indicado, es perfectamente lo mismo que decir que estas notas propias y distintas, por las que una cualidad se distingue de la otra, existen por aquella energía que tienen todas igualmente en común, como tú mismo has reconocido.

*A*. En verdad, nada prohíbe que se hable así también. Pero con este discurso no dices sino que existen porque existen, porque tienen esa energía que se llama existencia: no dices nada más.

*B*. Si no digo nada nuevo, digo sin embargo algo evidente. Digo que luego de que hemos admitido desde el principio que existen, no debemos ya negar en el progreso del razonamiento que existe, ya que, si así lo hacemos, sería imposible razonar. No razonaríamos, sino que proferiríamos sonidos al azar, sin ningún significado. Jugaríamos a decir y desdecir, a edificar y destruir. Ahora, si es verdad que estas cualidades sensibles existen todas juntas, es verdad también que tienen una energía por la cual existen así, porque tener esta energía es sinónimo, como observaste, de existir. Y al decir que tienen la energía de existir, no digo nada más que lo que decías tú mismo, es decir que existen. Yo pregunto, por lo tanto, si lo que es propio puede ser al mismo tiempo común, y si lo que es común puede ser al mismo tiempo propio.

*A*. No.

*B*. ¿Pero sabes tú qué entendían los viejos filósofos por *accidente*?

*A*. Así como definían la substancia como «lo que subsiste por sí y sostiene los accidentes», definían el accidente «lo que subsiste en otro o por otro» (*quod in alio subsistir tanquam in subjecto*).

*B*. Ahora bien, ¿no hemos visto que las notas propias que distinguen las cualidades sensibles entre sí, existen por una sola energía que las hace subsistir unidas y que constituye su existencia?

*A*. Lo hemos visto.

*B*. ¿Quién nos prohíbe entonces que demos el nombre de substancia a ésta, por la cual subsisten las notas propias, o más bien las mismas cualidades de que hablamos, y, por el contrario, llamemos accidentes a las mismas cualidades sensibles, en cuanto que una se muestra diferente de la otra y tiene otro modo de existir?

*A*. Si por la distinción entre la substancia y los accidentes no entiendes más que esto solo, no tendría nada que rechazar. ¿Pero quién entiende por esta distinción únicamente una abstracción como la que has indicado?

*B*. Todo buen filósofo. Toma de los antiguos al que quieras. No hice más que referirte a las viejas definiciones que tú mismo me has mencionado, y me parece que ateniéndome estrictamente a ellas, puedo concluir lo siguiente: en esas mismas cualidades del cuerpo que has imaginado existentes por sí mismas es forzoso reconocer dos cosas: 1º una fuerza que constituye su existencia; ésta debe ser una, y común a todas; 2º las mismas cualidades, cada una con lo suyo propio, que existen por aquella fuerza. Esto es justamente distinguir en ellas lo que distinguían los antiguos: esos dos elementos, al primero de los cuales daban el nombre de *substancia* y al segundo el de *accidentes*. Si quieres ser coherente contigo mismo, tienes que confesar que difieres de ellos en el modo de expresarte, pero no en las doctrinas mismas. La proposición que tú estableces: «sólo existen las cualidades sensibles», conlleva necesariamente una contradicción, ya que al suponerla verdadera, como hemos hecho, suponiendo que sólo existen las cualidades sensibles y al ponerlos luego a analizar estas cualidades sensibles así imaginadas, encontramos que en ellas mismas hay necesariamente dos elementos, de los cuales resultan, a saber: algo que las hace existir (que les da el acto de existir unidas como están) y algo que existe (que recibe la existencia); algo es la existencia misma, la energía de existir, y que por eso existe en sí y por sí (la substancia) y algo que tienen, y no es, la existencia y que por eso existe por la energía que la hace existir, existe por ella y en ella (los accidentes). Por consiguiente, la proposición que has establecido: «sólo existen las cualidades» no es menos absurda que esta otra: «existen las cualidades, pero no tienen la existencia». Toma el asunto, si te agrada, por otro camino. El discurso hace el retrato de las ideas. Analiza entonces la proposición que has pronunciado, las palabras que la componen. Cuando dices *las cualidades*, dices algo que no sabes todavía si existe o no; cuando dices *existen*, expresas y les das la energía y las haces *existir*. Por lo tanto, estas dos cosas son distintas entre sí también en las palabras, de modo que puedes perfectamente pensar y nombrar las *cualidades*, sin pensar por eso que existan realmente. En ese caso no pensarás todavía a su substancia, pero si pensaras en esas cualidades existentes y en la energía por la cual existen, es decir por la cual llegan a ser aptas para existir, pensarías también en su substancia, únicamente por la cual existen.

Ahora, creo que puedo explicarte también por qué la filosofía moderna ha llegado a un pensamiento tan extraño y monstruoso de confundir la substancia y los accidentes, y negar su distinción.

611. *A*. Explícamelo, te lo ruego, como has hecho al darme la razón por la que Hume quiso anular las substancias.

*B*. Soy de la opinión de que tal cosa ocurrió por una mala inteligencia de la antigua doctrina. No se puede disimular que en los últimos tiempos la filosofía de las escuelas se enseñaba de manera bastante material y se aprendía más bien el lenguaje o, si se quiere, la jerga de la antigua filosofía, que la misma filosofía. Por otra parte, el mundo estaba mal dispuesto por demasiadas razones contra ella, de manera que los nuevos filósofos consideraron de buen tono, como dicen los franceses, afrentarla y ultrajarla, y no se preocuparon en absoluto de entenderla. Ávidamente y sin ningún examen, aceptaban y admitían como óptimo para su entendimiento cualquier sentido torpe y ridículo con que se les presentaba a la mente, incluso al oír los dichos y axiomas escolásticos. Se regodeaban así de haber encontrado una buena ocasión de morder y reírse de esa doctrina marchita, y de poder difundir sus nuevos descubrimientos, triunfando por sobre la antigua autoridad, haciendo pompa de tener una nueva luz, desplazándose del humilde lugar de discípulos al ámbito de los maestros del universo, dando un gran salto maestro. Aplica la costumbre general a quienes intentaron eliminar la distinción entre la substancia y los accidentes, y encontrarás que combatían una distinción forjada en su cabeza, antes que la verdadera distinción. Imaginaron que por accidente y por substancia se entendían cosas del todo separadas entre sí, como dos elementos iguales y reales que entran a componer una tercera cosa; como dos elementos que serían ellos mismos dos cosas y, por eso, dos substancias, sin darse cuenta de que era contrario a la definición que la Escuela daba de esos dos elementos. Puesto que si pienso una cosa existente, tengo la idea de una cosa indivisible, pero yo puedo, sin embargo, analizar con mi mente el concepto que tengo de esa cosa. Y al analizar este concepto, es decir al descomponerlo, no descompongo por esa razón la cosa misma. Descomponer un concepto no quiere decir sino detener la atención en alguna parte del concepto, sin considerar todo el resto. Cuando encuentro varias partes en el concepto, no sucede en absoluto que esas partes sean también cosas separables en sí, no se sigue que sean partes de igual naturaleza; pueden ser simples aspectos, o relaciones internas o externas contenidas en el concepto de la cosa. Así, la distinción entre la substancia y el accidente no se hace sino por abstracción de la mente, que considera la cosa unas veces bajo el solo aspecto de la energía de existir, otras bajo el aspecto del modo de existencia, prescindiendo de la energía por la que y en la que ese modo existe. Y ya concluyendo, digo que es imposible pensar un ente[[492]](#footnote-479) actual sin distinguir en él: 1º la energía de existir, y 2º el modo de existir o los accidentes, ya que pensar un ente actual implica tener el concepto de un ente actual. En ese concepto la mente distingue siempre, cuando lo quiera, la actividad que hace existir sin más y el modo de existir. Por lo tanto, forma dos conceptos elementales: 2º el de la substancia, y 2º el de los accidentes, o, más en general, del modo de existir. Y esta distinción que hace la mente está realmente contenida en la idea de la cosa misma; por lo tanto, es también verdadera y real.

Artículo X

Indicación sobre la invariabilidad de la substancia

612. Con este razonamiento me parece que se ha vuelto innegable la distinción entre lo que existe relativamente en sí y por sí, y lo que existe relativamente por otro y en otro; es decir, entre la substancia y los accidentes.

Toda la fuerza de este discurso consiste en la simple declaración de las nociones de estas dos cosas y en que quien habla sobre ellas non introduzca con la imaginación ningún elemento extraño que turbe el claro conocimiento de las mismas.

Si el hombre considera la idea de substancia y la de accidente como dos abstractos, en los que se piensa la cosa misma, pero en un caso desde la fuerza que la hace existir, y en el otro, prescindiendo de esta fuerza, desde el *modo* en el que existe, la distinción de que hablamos no tiene nada de difícil, misterioso ni repugnante.

Sin embargo, siempre resulta fácil para la imaginación, que actúa en torno a nuestras ideas y con ellas como que se solaza, unir a esas nociones tan simples algún adorno suyo, que confunde las nociones primeras y nítidas de la substancia y del accidente, mezclando con ellas propiedades que son tal vez consiguientes a ellas, pero que no son ellas mismas. Y una de éstas es la *invariabilidad* de la substancia y la variabilidad del accidente, que hay que entender con gran juicio y agudeza, y de las que no tenemos necesidad, ya que la claridad y simplicidad de nuestras nociones se conserva mejor cuanto más se separan por completo de lo que no les resulta necesario al comenzar a razonar.

613. Por eso, si el razonamiento de los dos amigos que hablaban más arriba fuese sobre esta propiedad secundaria, por así decirlo, de la substancia y de los accidentes, así es como quisiera que el partidario de los viejos filósofos condujese el diálogo.

Supongamos que el seguidor de Hume, continuando el razonamiento con el que el otro habría concluido el diálogo anterior, interpelara nuevamente a su amigo de esta forma:

*A.* La substancia, según las doctrinas antiguas, es algo invariable; los accidentes, algo variable. Ahora, en la hipótesis de que las cualidades sensibles existieran por sí mismas, no habría en ellas nada variable, ya que el color rojo no podría transmutarse en amarillo sin destruirse; y lo mismo se podría decir de todas las cualidades. Por lo tanto, no puede decirse que estas cualidades sensibles son accidentes en la hipótesis de Hume, ya que, si bien podría ser y dejar de ser, no obstante no podrían variar jamás.

*B.* Antes de responder, recuerda la definición de la substancia y del accidente.

*A.* La substancia es lo que existe por sí; el accidente, lo que existe en otro y por otro.

*B.* Ahora presta atención. La definición no dice más que esto, no agregues a estas nociones nada que no se contenga en su definición. Hay que retener que la primera nota de la substancia, la nota que forma su esencia, es el existir por sí, *relativamente* a los accidentes, lo cual quiere decir que para nosotros se piensa como existente sin otro sujeto, puesto que es la actividad misma de su existir.[[493]](#footnote-480) Y al contrario, la esencia del accidente consiste en el existir en otro como en su sujeto, es decir, que el accidente es un concepto abstracto en el que pensamos el modo de existir de una cosa y prescindimos de la actividad que la hace existir. Por eso, no podemos pensar que el accidente existe realmente si no pensamos este modo de existir unido con la actividad que lo hace existir, es decir con su substancia, o con el sujeto en el que existe, como se lo quiera llamar. Luego de haber demostrado entonces que la cualidad sensible, como Hume la imagina, no puede ser sino una cosa en la que se piensa: 1° una actividad que constituye la existencia actual y 2° un modo de existir antes que otro, modo que no existe sino por esa actividad, he llegado a demostrar que en esa idea de Hume, analizada, se incluye una substancia y un accidente, la actividad misma de la existencia y el término de esa actividad, el cual no existe sino por la actividad y en esa actividad. Luego de lo cual, si se otorgó a la substancia y al accidente otras propiedades, habrá que hablar de ellas aparte y ver si descienden de descienden de esa propiedad, nota primitiva y esencial, o si no descienden de ella. Ya que si esas propiedades que se atribuyen a la substancia y al accidente están contenidas implícitamente en la propiedad primitiva y esencial, hay que decir que también ellas son esenciales a la substancia y al accidente, pero si no vienen de ella, no pueden ser absolutamente necesarias para la noción de substancia y de accidente. Toma, si te place, la *variabilidad*. Tienes que examinar si lo que existe en otro como en su sujeto es necesariamente *variable*. Si lo encuentras necesario, está bien; habrías encontrado en ese caso una propiedad necesaria del accidente, la *variabilidad*. Si no lo encuentras necesario, no podrás concluir que la *variabilidad* es necesaria para el concepto del accidente. Luego, si hay accidentes variables, y lo conoces por experiencia, dirás que sucede por alguna circunstancia particular y no porque así deba suceder necesariamente y siempre. Pero al analizar el concepto de las cualidades existentes por sí mismas de Hume, y al mostrarte que el resultado de tal análisis es que ese concepto se componía de la idea de substancia y de la idea de accidentes, no tuve necesidad más que de mostrarte que los dos elementos en los que se descompone esa idea tienen el primero la noción de substancia y el segundo, la de accidente, según la definición dada de dichas nociones, y de esa forma queda resuelto mi asunto.

Artículo XI

Las cualidades sensibles no existen por sí mismas (no son substancias)

614. Queda una sola duda, a saber que, a pesar de todo lo que hemos razonado hasta aquí, las especulaciones del sofista inglés mejoren las antiguas nociones de substancia y accidente en que, mientras los antiguos suponían que a las cualidades sensibles subyacía alguna fuerza invisible que las regía y sustentaba, se deba decir, por el contrario, con mayor exactitud, que las cualidades sensibles existen por sí mismas y que, si bien en el concepto de las cualidades sensibles, se pueda notar mediante el análisis algo existente en sí (la energía de existir, la substancia) y algo existente en otro (un modo de existir, los accidentes), sin embargo no hay nada de oculto y misterioso en ellas, sino que todo es patente y visible, como patentes y visibles son las mismas cualidades sensibles.

Una duda así se desvanecerá observando que la energía por la cual existen las cualidades sensibles no es visible ni puede caer bajo los sentidos, sino que es algo que se nota y abstrae puramente con el poder de la mente. De hecho, el amigo de nuestro seguidor de Hume podría saberlo con bastante facilidad, hablándole más o menos así:

*B.* ¿Acaso no hemos convenido en que las cualidades sensibles tienen propiedades mediante las cuales, con la ayuda de los sentidos, las distinguimos y sabemos que una no es la otra?

*A.* Sí.

*B.* ¿Y no fue dicho también que estas propiedades, por las que distinguimos entre sí a las cualidades sensibles y que constituyen las mismas cualidades, son accidentes, porque tienen necesidad de una energía para existir, energía que no se encuentra en el simple concepto de ellas?

*A.* Fue dicho.

*B.* Ahora bien, cuando te pedí que enumerases esas notas propias, ¿te acuerdas la respuesta que me diste?

*A.* Apelé a los sentidos: dije que por nuestros sentidos se veía sin más que el color amarillo no era el verde, etc., y que el color no era el sonido ni el sonido el sabor.

*B.* No podías responder mejor. Pero el color amarillo, verde, rojo, etc., los sonidos, sabores, olores, etc., ¿no son precisamente esas cualidades sensibles? ¿O las cualidades sensibles son otra cosa además de éstas?

*A.* Son éstas y ninguna otra cosa.

*B.* ¿Y se puede llamar directamente cualidades sensibles a lo que no cae bajo los sentidos?

*A.* De ninguna manera.

*B.* Concluid así entonces: las notas por las que las cualidades sensibles se distinguen entre sí son accidentes. Pero estas notas propias son todo lo que en las cualidades sensibles cae bajo los sentidos. Y al contrario, todo lo que cae bajo nuestros sentidos se llama cualidad sensible y no hay nada a lo que se pueda dar este título si no cae bajo los sentidos. Por consiguiente, a las cualidades sensibles corresponde el nombre de accidentes y sería un contrasentido llamarlas substancias. Hemos visto, sí, que existen, que tienen una fuerza que la hace subsistir. Por lo tanto, además de las cualidades sensibles (accidentes), existe una substancia que no cae bajo los sentidos, pero que es la energía que produce en nosotros las sensaciones y las percepciones de las cualidades sensibles. Esta substancia no se advierte más que con la mente, analizando el concepto de «cualidad sensible existente», ya que sólo la mente tiene la capacidad de percibir el *ente*, y no los sentidos. Entonces, es el concepto analizado lo que da algo *sensible existente*; dividiendo la fuerza de existir de lo que es sensible, y considerándola aparte, se le da el nombre de substancia.

De aquí aparece con evidencia que esta fuerza no puede caer bajo los sentidos, puesto que es una abstracción y la hemos deducido abstrayendo de ella todo lo que cae bajo los sentidos. Y si luego de esta abstracción yo dijese que la substancia es, sin embargo, sensible, estaría en contradicción conmigo mismo. Destruiría el pensamiento que me había formado antes de ella y, en consecuencia, ya no pensaría más, porque hacer un pensamiento y borrarlo inmediatamente no es pensar, como decimos constantemente, sino que es no hacer nada. Por el contrario, si pongo mi atención en las cualidades sensibles, prescindiendo de la fuerza que las hace existir, pienso entonces en cosas esencialmente sensibles, a accidentes y ya no a la substancia.

Capítulo IV

Origen de las ideas de causa y de efecto

Artículo I

Tema del presente capítulo

615. Como la idea de causa, unida a la idea de substancia, es la base de todo el edificio de los conocimientos humanos, considero bien gastadas algunas palabras más, fuera de las ya dichas, para aclarar mejor su origen y mostrar su legitimidad de modo que nadie, salvo que sea sumamente imprudente, intente arruinar este fundamento de lo que el hombre tiene de más noble, el saber.

«Lo que sucede debe tener su causa» es el axioma del sentido común.

Queremos averiguar por qué los hombres están todos de acuerdo en una sentencia semejante, por qué la admiten como proposición evidente, por qué es una regla que usan desde los primeros momentos en que comienzan a razonar, si bien sólo bastante tarde se formen expresamente la proposición abstracta y fijen en ella sola y aislada una atención filosófica.

Conviene por lo tanto adjudicar un origen a la idea de causa, tal que sea suficiente no sólo a demostrar cómo puede haber nacido en nuestra mente, sino que explique también los hechos mencionados, a saber de qué modo esa idea es tan fácil de concebir y que la tengan todos los hombres más toscos y hasta los niños. Porque eso es lo que demuestran desde sus balbuceos, en los cuales a veces hacen uso de ella, y con su avidez por saber el porqué de todas las cosas, y con sus actos de asombro y sus preguntas, a veces inoportunas, dirigidas siempre a conocer la causa de lo que ocurre, de manera extraordinaria para ellos, ante sus sentidos.

Para ese fin, 1° pongamos delante de nosotros la proposición que intentamos demostrar, de manera bien clara; 2° analicémosla para saber cuál es la parte difícil y cuál la parte fácil de demostrar; 3° demostremos finalmente su parte difícil.

Artículo II

Proposición

616. La proposición que hay que demostrar es la siguiente: «todo hecho (mutación) reclama necesariamente una causa capaz de producirlo».

Por *hecho* entiendo una *acción* cualquiera, ya sea que su efecto salga de ella o que permanezca en ella, mientras que lleve consigo una mutación o (en sentido universalísimo) con movimiento.

No tengo necesidad de describir todas las diversas especies posibles de *acción*, pero declaro que en esta palabra comprendo toda clase de acción que exista.

Ahora bien, digo que toda vez que percibimos una *acción* percibimos también un agente o causa de la misma. Dar razón de este hecho, describir cómo tiene lugar en nosotros, mostrar el modo en que, a partir de la idea de hecho (acontecimiento, acción) ascendemos a la idea de causa, es explicar el origen de la idea de causa.

Artículo III

Análisis de la proposición, con el fin de determinar el nudo de la dificultad

617. La proposición que nos hemos propuesto demostrar es un juicio compuesto de tres partes: 1° el hecho, acontecimiento o acción que debe ser concebido por nosotros; 2° el nexo de esta acción con el agente o causa desconocida; 3° la idea de este agente o de esta causa.

Para poder explicar el modo en que concebimos un juicio así, tendremos que demostrar cómo llegamos a concebir cada una de las tres partes de las que se compone y resulta.

618. Ahora bien, nosotros percibimos en primer lugar la *acción* o el acontecimiento con la ayuda de nuestra sensitividad interna y externa.

Nuestra conciencia atestigua que somos pasivos cuando los reales corpóreos nos hieren los nervios del cuerpo[[494]](#footnote-481) y que somos activos cuando queremos y, tras nuestro querer, pensamos, nos movemos, etc.

Por consiguiente, mediante la idea del ser nos formamos el concepto de *acción*, tanto de la producida por nosotros como de aquella que ocurre en nosotros sin nosotros.

Luego de que hemos obtenido de ese modo el concepto de acción y de que hemos concebido también otros tipos de acción, podemos conocer también la existencia de ciertas acciones reales mediante el testimonio de los otros hombres[[495]](#footnote-482) o imaginarnos otras semejantes a gusto nuestro.

El modo en que percibimos la *acción* y nos formamos los conceptos de las distintas acciones, no es difícil de explicar, ya que conocemos primero la *acción* por lo que sucede en nosotros mismos (dada la idea del ser) y luego por lo que pensamos como semejante a lo que hemos experimentado en nosotros mismos.

Además, nuestra conciencia nos avisa también de todas las acciones de las que somos autor y causa.

Somos conscientes de ser nosotros también quienes queremos, pensamos, etc. Conocemos por lo tanto la causa de toda esta clase de acciones por vía de *percepción*; así sabemos que somos nosotros quienes las hacemos. Y por eso podemos también analizarlas y distinguir en su análisis el *nosotros* que opera (causa) de la acción operada; y así nos formamos la idea de la *causa*, en relación a las acciones hechas por nosotros.

Tampoco esto tiene dificultad y sin embargo, ya aquí tenemos una idea de *causa*.

619. Pero tenemos que demostrar que en la idea de causa se contiene algo por lo que se ve evidentemente que es necesaria para todo tipo de acontecimiento o acción. Porque nuestra proposición fue la siguiente: «todo hecho nuevo reclama una causa». En esta proposición se expresa un nexo necesario entre lo que es producido y lo que produce, entre la acción y el agente. Ahora bien, un nexo necesario entre dos ideas debe provenir de la naturaleza misma de las ideas, que se reclamen y abracen de tal modo que, como dos términos relativos, no se pueda pensar una sin pensar también de algún modo la otra. De tal modo, en el pensamiento y en la definición de una se contiene implícitamente la otra y de manera que, al analizar uno de los dos conceptos, se encuentre que dentro de él se contiene el otro como en un germen del que brota, y lo mismo se diga del otro.

Ahora, toda la dificultad y todo el trabajo que tenemos que hacer están justamente en esto. Tenemos que someter a un análisis exacto los dos términos de la proposición: 1° la *acción* y 2° la *causa* que la produce, y tenemos que demostrar que en la noción de una pensamos ya la noción de la otra.

Y cuando lo consigamos, habremos demostrado también 1° que no se puede concebir un hecho o un *acontecimiento* sin pensar una causa; y 2° que no se puede concebir ninguna causa sin tener que pensar un efecto al menos posible.

Hecho esto sólo nos queda explicar el modo como obtenemos una u otra de estas ideas, ya que, como el análisis hace que se encuentre una en la otra, una vez explicada una de las dos, la otra queda también explicada.

Pero en cuanto a la idea de la acción, y a la idea pura y simple de una causa, no se encuentra ninguna dificultad, puesto que, al ser conscientes de nuestras acciones y de ser causa de las mismas, como hemos visto (**618**) la experiencia y la conciencia interior nos suministran esas ideas.

Por consiguiente, la dificultad se reduce a demostrar solamente que nosotros, pensando en la acción, pensamos implícitamente en la causa, y viceversa. Intentémoslo.

Artículo IV

Explicación de lo que hay de difícil en asignar el origen de la idea de causa

620. Todo puede ser objeto del entendimiento (**603**); por lo tanto, también las acciones.

Pero, por el principio de cognición (**564-565**), toda operación intelectual tiene por objeto el ser o el ente.

Por consiguiente, todo lo que pertenece al ser o al ente, y lo determina, el entendimiento no lo piensa por sí, sino sólo como determinación del ser o del ente.

Por lo tanto, para pensar lo que pertenece al ente, pero no que no es el ente mismo, el entendimiento debe pensar antes el ente y, mediante el ente, y no sin él, concibe luego y entiende esas determinaciones.[[496]](#footnote-483)

Y si bien todo esto se siga de cuanto fue probado en el curso de esta obra, sin embargo, para que no encuentre dificultad (y no podría entre los que lo comprenden de verdad), estimo bien advertir a todos los lectores que no se dejen por ventura espantar por las expresiones un poco abstractas en que la mencionada doctrina se formula, sino que la consideren en sí misma, desprovista de las expresiones. Y para que lo puedan hacer más fácilmente, la presentamos aquí lo más accesible y llanamente que nos es posible.

Díganme en primer lugar si, piensen lo que piensen, pueden pensar otra cosa además de una de estas dos clases de cosas: 1° algún ente, o 2° alguna cualidad o atributo o algo que en definitiva pertenezca a un ente.

Yo creo que entre estas dos clases de cosas no podrán encontrar ninguna en medio, sino que repasando detalladamente todos los objetos posibles de sus pensamientos, no encontrarán finalmente otra cosa sino lo que cae en una u otra de estas dos clases, ya que, cualquier cosa, si no es un ente, es forzoso que sea algo que pertenezca a un ente o que tenga relación con un ente.

Y no se engañen por ventura entendiendo mal la palabra *ente*, suponiendo que tiene un significado más restringido que el que tiene verdaderamente.

Cuando digo *ente* entiendo lo que es: lo que no es, es nada. Por consiguiente, lo que no es un ente y no es tampoco algo incluido en el ente, es nada. Con la palabra *ente*, entonces, se abarca todo, nada se excluye, y no puede decirse que hay algo fuera del todo. Si concebimos algo, entonces, debemos concebir el ente o algo que se contiene en el ente. Decir lo contrario es un manifiesto contradecirse, es decir y luego borrar lo dicho; es decir, no hablar, sino emitir sonidos, que todos juntos no tienen el más mínimo significado.

Es también verdad que podemos considerar las pertenencias del ente separándolas del ente mediante una abstracción, pero cuando hacemos esta operación, por la que separamos mentalmente del ente algo que le pertenece, no formamos sin embargo de la cosa separada un ente por sí. Primero tenemos que haber pensado ya el ente todo entero, ya que es sobre la idea de éste que hacemos la abstracción; abstraer, o separar algo de un todo, no se puede si no se posee antes el todo, del que se separa o escinde la parte que se quiere.

Las cosas que no son entes por sí, o ser, sino que pertenecen a algún ente y se perciben en él, son abstracciones de nuestro entendimiento y las abstracciones suponen antes de sí la idea entera de la cosa, de la que se tomó alguna parte para considerarla. De ahí sucede que «el ente se piensa por sí; y mediante el ente se piensan luego las cosas que están contenidas en el ente o que de algún modo le pertenecen o a él se refieren, en virtud de la facultad que tenemos de abstraer».

La verdad de este principio se entiende igualmente si se lo mira por otro lado, es decir, si se pone atención en la naturaleza de la idea abstracta.

Cuando con el entendimiento separamos de un ente una cualidad suya o una relación o una parte suya cualquiera, es verdad que la hemos separado y escindido mentalmente del todo. Pero esto no nos puede engañar, porque no podemos ignorar que esa parte pertenece siempre a su todo, a su ente. Es por consiguiente imposible que el entendimiento piense cualquier pertenencia del ente, sin que piense primero el ente mismo, sino que primero piensa este, luego fija la atención en la parte que le place (eso es abstraer), no olvidando (si no se engaña a sí mismo) que esa parte es inseparable del ente en el que la ve existir.

621. Bien entendidos estos principios simplicísimos, no es ya difícil ver por qué camino el entendimiento se forma la idea de causa.

En nuestras percepciones, como hemos dicho, somos conscientes de una *acción* hecha en nosotros y de la cual no somos autores nosotros mismos.

Ahora bien, si nosotros fuésemos los autores, percibiremos esta acción como algo que nos pertenece, es decir percibiremos la acción (algo perteneciente a un ente) en nuestro ente. La percepción intelectiva tendría en ese caso todas las condiciones necesarias para realizarse.

Pero si nuestra conciencia suministra a nuestro entendimiento una *acción*, sin presentarle al autor de la misma, ¿de qué modo puede percibirla y entenderla?

Una *acción* no es un ente ni lo que hace subsistir al ente (substancia), sino algo que pertenece a un ente.[[497]](#footnote-484)

Hemos visto que el entendimiento no puede concebir nada si no es mediante la concepción de un ente, en el que concibe esa cosa.

Por consiguiente, el entendimiento no concibe la *acción* si no es refiriéndola a un ente que no conoce, pero al que siente la necesidad de que pertenezca o que sea producida por él, y este ente es lo que luego se llama *causa*.

Todas estas proposiciones son innegables y por eso parece irrefutable la demostración de que el entendimiento, junto con la idea de *acción*, cuyo autor somos nosotros, deba pensar un ente distinto de nosotros, autor de esa acción, lo que equivale a decir que debe pensar una causa.

Todo lo que queda por explicar es «de qué modo el entendimiento puede pensar este ente (causa), mientras la conciencia o el sentimiento interno no se lo presentan». Se ha probado con el razonamiento previo la necesidad que tiene de hacerlo, pero no el *modo*.

Pero el modo se hará también manifiesto, si se recuerda todo lo que se dijo en esta Sección.

La idea de una causa es la idea de un ente que produce una acción. El análisis de esta idea nos las tres partes: 1° la acción, 2° el ente y 3° el nexo entre ambas.

Pero la *acción* nos es dada por el sentimiento; el *ser* lo tenemos innato;[[498]](#footnote-485) el nexo surge de la *necesidad* ya demostrada más arriba y que proviene de la naturaleza del entendimiento, o más propiamente de sus objetos, que no pueden ser concebidos sin ser, puesto que el ente es lo primero que concibe el intelecto, por ser lo primero que existe y mediante lo que concibe todo lo demás, ya que todo lo demás existe por el ente.

Artículo V

Distinción entre substancia y causa

622. Cuando nosotros, [entes] inteligentes, suplimos el ser en la *percepción sensitiva*, nos formamos con ello la idea de *substancia*, es decir de un ente que concebimos existente en sí y no en otro.

Cuando suplimos el ente en la *percepción intelectiva* de una *acción*, entonces nos formamos la idea de *causa*, es decir de una substancia que hace una acción.[[499]](#footnote-486)

El acto de nuestro entendimiento es semejante en la formación de la idea de substancia y en la formación de la idea de causa: una y otra operación consisten en suplir el ente[[500]](#footnote-487) a lo que nos suministra el sentimiento o la percepción, lo cual es posible por la identidad del sujeto (nosotros), que siente, percibe intelectivamente y reflexiona. Nosotros, que tenemos el sentido externo e interno, somos quienes tenemos también la idea del ser, que constituye nuestro intelecto.[[501]](#footnote-488) Lo *sentido* percibido con los sentidos, lo referimos al ser, lo consideramos como una determinación del ser; por eso es que pensamos un ente determinado y junto con él la idea de substancia. Percibida una acción, la referimos al ente, la consideramos como un acto suyo; entonces, percibimos al ente operante y junto con él la idea de causa. La substancia es un ente que produce un acto que consideramos como inmanente en la substancia misma (accidentes);[[502]](#footnote-489) la causa es un ente que produce una acción fuera de sí (efecto).

La necesidad de un ente que precede a los accidentes nos da propiamente la idea de substancia; la necesidad de un ente que precede al ente contingente que comienza a existir, nos da la idea de otro ente, que propiamente se llama causa.

Artículo VI

El entendimiento completa las percepciones sensitivas

623. La *cualidad sensible* no puede estar sin una substancia; la *acción* no puede estar sin una causa.

A las *cualidades sensibles*, términos de las sensaciones, el entendimiento añade el ser y forma a partir de ellas un ente determinado: a la *acción* añade el ente, que la produce.

Así, el intelecto completa la sensación y llega a la *substancia*, completa la percepción y llega a la *causa*.

Desde el instante en que el intelecto tiene el ser sumamente presente ante sí, y esta visión lo constituye, lo que percibe debe ser el ente y no otra cosa.

Por consiguiente, en primer lugar en la percepción intelectiva no puede ver sino el ente; en segundo lugar, al ver el ente debe ver lo que es de la razón del ente (*de ratione entis*), porque si no viese todo lo que es de la razón del ente, no vería el ente. Admitir que ve el ente y negar que vea lo que es de la razón del ente es afirmar y negar la misma cosa.

Y esto se entenderá perfectamente si se entiende que la razón del ente y el ente son de hecho la misma cosa, lo que se confirma máximamente al saber que la idea del ser es la más universal de todas, como hemos visto, y por eso es la más simple de todas.

De ahí que, al percibir con nuestro sentido alguna pertenencia del ente, algo que es de la razón del ente, como las sensaciones, o la acción que nos hace pasivos, y al ver ya el ser por una visión continua, fundamental y natural, percibimos inmediatamente la *substancia* y argumentamos su *causa*.

De hecho, la percepción de la substancia y la concepción de la causa no es otra cosa que «la percepción de un ente al que pertenecen las cualidades sensibles y al que atribuimos la acción que padecemos o percibimos en nosotros».

Y puesto que no está vedado al filósofo usar imágenes, luego de que ha avanzado la demostración de una doctrina, diremos que el ente indeterminado, que nos está continua e inmóvilmente presente, es como el papel en blanco en el que nuestro espíritu mira y contempla. Ahora, las determinaciones de este objeto no son sino un agregado accidental al mismo, una escritura sobra dicho papel. Y esta escritura, o determinación del objeto, sobre el que siempre hemos dirigido la mirada interior, que está siempre en acto y vigilante, es justamente una sensación o un sentimiento referido al ser como un término a su principio.

Por lo tanto, con el mismo acto con el que vemos el ser, lo vemos a él y a sus determinaciones, jamás sin él, al modo que mirando fijamente una pared con los ojos abiertos y sanos, vemos la pared y todo lo que se representa y figura sucesivamente sobre ella, o mirando en una cámara óptica vemos las distintas figuras que pasan por ella, o en un escenario vemos los diversos cambios que ocurren en él, con la misma mirada con que vemos la pared, la cámara y el escenario.

624. Es por lo tanto una ley firme del entendimiento, que recibe de la naturaleza de su objeto, tener que completar el sentimiento y la percepción, ya que su naturaleza consiste en una mirada continua que mira el ser y el ente y que ve todo lo que corresponde a la razón del ente, como las determinaciones y condiciones del ente mismo. Por consiguiente, cuando la potencia particular del sentido externo o interno suministra las determinaciones del ente, éstas son integradas y completadas naturalmente, porque con la visión interna les agregamos siempre el ser y formamos con ellas un ente determinado, y le añadimos también todo lo que necesariamente corresponde al ente.

Y esta aptitud intelectiva se puede llamar «facultad integradora del entendimiento».

Artículo VII

Aplicación de la doctrina expuesta sobre la substancia al sentimiento interno

625. El razonamiento con el que hemos demostrado que el entendimiento no puede concebir las cualidades sensibles sin pensar una substancia, no debe creerse que se aplica sólo a las cualidades externas de los cuerpos: es universal y por eso vale también para los hechos del sentido interno.

Hemos dicho que el hombre piensa en las cualidades sensibles, pero al pensarlas, lo hace en un sujeto; de ahí que en ese acto mismo con el que piensa las cualidades sensibles se forme la idea de substancia, en el modo indicado.

Apliquemos el mismo razonamiento a los hechos del sentido interno, a los sentimientos.

El hombre tiene sentimientos interiores, es consciente de poseer ideas, placeres y dolores espirituales. Concibe también intelectivamente estos sentimientos suyos, refiriendo estas modificaciones suyas a un ente existente, a saber a sí mismo. Y es de esta manera que se puede formar la idea de la propia substancia.

626. Sólo que la propia substancia en su realidad es suministrada al entendimiento también anteriormente, y de un modo más expedito e inmediato, porque el sentimiento mismo del nosotros es un sentimiento substancial. El entendimiento no *suple* entonces la propia substancia, sino que la *percibe* inmediatamente en el sentimiento que se la suministra y es con esta percepción de una substancia propia que luego, abstrayendo del juicio siempre unido a la percepción intelectiva, obtiene desde el principio la misma idea positiva de substancia.

627. Hay entonces una diferencia sumamente notable entre el percibir la substancia de los *cuerpos externos* y el percibir la de *nuestro espíritu*, porque en la percepción de la substancia en los cuerpos externos no se nos es dado por el sentimiento más que 1° una fuerza, 2° refiriendo a la cual las sensaciones, como efectos, los consideremos otras tantas *cualidades sensibles*, que determinan esa *fuerza*. Pero esta fuerza es una *acción*, aunque substancial, no un ente, puesto que le falta *existencia subjetiva*. Entonces, nosotros, como tenemos que considerar esa fuerza como un *ente* (que es la condición necesaria para percibirla intelectivamente), le atribuimos un modo de existir subjetivo que la hace existir en sí y no sólo relativamente a nosotros. Así, añadimos a esa fuerza el sostén, es decir la *substancia*, sin la cual no sería ente. Pero como no experimentamos esa substancia más que en su acción, concebimos un ente al que pertenezca sin definir de otro modo qué es este ente, sino sólo como *causa próxima de esa acción*. De ahí que algunos filósofos dijeran que la substancia de los cuerpos está oculta, porque estamos obligados a considerar como substancia al *agente actual* en nosotros, imponiendo a éste el nombre sustantivo de *cuerpo*: el agente actual es una substancia determinada por una relación, aunque se trate de una *relación real*. Nosotros llamamos *extrasubjetivo* a todo esto que se refiere a los cuerpos, porque en una tal idea de la substancia de los cuerpos no se piensa positivamente ningún sujeto, sino sólo algo extraño a nosotros, a nuestro propio sujeto.

En la percepción de nuestro propio sentimiento substancial, por el contrario, está ya el *sujeto substancial* y entonces no hay necesidad de suplir la substancia con un concepto de relación, sino sólo de aplicar la idea del ser.

628. Finalmente, en cuanto a nuestro propio cuerpo, lo podemos percibir como cualquier otro cuerpo extraño, es decir *extrasubjetivamente*, y también como término del sentimiento interno y *subjetivamente*. Pero este segundo modo de percibirlo requiere un discurso más largo, que reservamos para otro lugar.

Capítulo V

Indicación sobre el origen de las ideas de verdad, de justicia y de belleza

629. A las ideas puras, además de las enumeradas hasta aquí, pertenecen también las importantísimas de *verdad*, *justicia* y *belleza*, y por eso sería oportuno hablar ahora de ellas.

Pero me abstengo de hacerlo en este tratado de Ideología, bastándome con indicar su fuente, que es siempre el ser. Considera que esas tres ideas constituyen los principios supremos de tres ciencias nobilísima: la idea de *verdad* es el principio de la Lógica, la idea de *justicia* es el principio de la Moral y la idea de la *belleza* es el de la ciencia de lo bello o Calología. Ahora creo conveniente, para no repetir las mismas cosas en diversos lugares, remitir a cada una de estas ciencias el análisis de la idea principal que le da su propio fundamento, demostrando que es siempre la idea del ser la que, bajo diversas relaciones, toma el nombre de *verdad*, de *justicia* o de *belleza*, y se hace así criterio supremo o regla primera y cierta para juzgar todas las *verdades*, todas las *acciones* y todas las especies de lo *bello*.

Incluso, habiendo tenido necesidad de tratar alguna vez algo de esas ciencias, no he descuidado hacer el análisis y la deducción de tales ideas; por eso, si el lector quisiera conocer cómo explico su origen, podrá fácilmente satisfacer su deseo consultando los lugares o tratados donde ya argumenté al respecto.[[503]](#footnote-490)

Quinta Parte

Origen de las ideas *no-puras*, es decir de las que para formarse toman algo del sentimiento

630. Hasta aquí hemos hablado de aquellas ideas que se obtienen de las vísceras del *ser*, o mediante el análisis de esta idea-forma o considerándola en alguna relación suya, sin que el sentimiento sugiera al espíritu ninguna determinación suya. Llamamos a estas ideas *puras*, es decir carentes de todo principio distinto del sumamente simple del ser en universal.

Ahora tenemos que aplicar gradualmente esta parte pura de nuestro conocimiento a los sentimientos, para explicar así el origen de las ideas no-puras, es decir de las que no proceden del solo principio formal, sino también de otro principio asociado con él en nuestra unidad subjetiva; este segundo principio es el sentimiento espiritual y animal.

631. Y para empezar tomaremos la idea pura de substancia, y veremos cómo ella *se especifica* mediante el sentimiento, cómo se transforma para nosotros, por así decirlo, en la idea de substancia espiritual, mediante el sentimiento espiritual, y en la idea de substancia material y corpórea, mediante el sentimiento material y corpóreo.

Capítulo I

Origen de la distinción entre las ideas de substancia corpórea y de substancia espiritual

Artículo I

Sobre la doctrina expuesta en torno a la substancia y a la causa

632. Fue demostrado cómo el entendimiento concibe naturalmente, con ocasión de las sensaciones externas e internas, las ideas de substancia y de causa. Y esto confuta el sistema de Hume, quien afirmaba la posibilidad de que no existieran en todo el universo más que puras ideas, puros accidentes, puros hechos, sin sujeto y sin razón [alguna].

En ese extraño sistema se advierte un hombre que emplea a fondo todas la fuerza de su mente para crearse una inmensa doctrina vana, un ídolo en el cual adorarse a sí mismo, y que deja al mundo de los sofismas más memorables.

Todo lo que produjo ese inusual ingenio que fue Hume con sus meditaciones más osadas y más profundas, fue un monstruo *maraviglioso ad ogni cuor sicuro*.[[504]](#footnote-491)\* Allí, un hombre, sentado sobre el vértice de esa cultura con la que la gente de mundo se llena de soberbia, se nos presenta ignorante de lo que conoce la persona más mísera y vulgar, y que hasta el [mismo] salvaje bruto entiende claramente. Las ideas más simples, más elementales y más lúcidas para las mentes de los demás hombres, se pierden en la mente de Hume, se ofuscan, pierden toda la luz con la que lucen a la familia humana como fidelísimas estrellas. Desconcertado el sabio al no verlas ya, las busca a tientas pero no las encuentra. Entonces las imagina, las recrea él mismo, pero las falsifica, recreándolas sin un modelo, de modo que hasta quien hubiese perdido el sentido completo diría mejores cosas en torno a ellas.

633. Como conclusión de lo que se ha dicho. 1° Hume no sabe qué es substancia ni qué es causa, qué es accidente ni qué es efecto, cosas todas sobre las que habla. Tampoco se detiene siquiera a averiguar qué entiende la gente con esas palabras: *accidentes*, *substancia*, *causas*, *efectos*. Se trata de palabras a las que añade un significado arbitrario. El filósofo desprecia esas palabras y ojo con lo que el filósofo desprecia, porque entonces no combate ya las ideas que esas palabras expresan, sino las propias creaciones. 2° Hume agrupa y reúne en una idea tres ideas distintas: las de cualidad sensible, sensación y de concepción intelectiva. 3° Con esta idea suya, con este monstruo de tres cabezas, ha ya restringido el número de las cosas de las que resulta el universo, ya que de tres especies ha hecho una sola. 4° Hasta las cualidades sensibles, sensaciones e ideas reducidas a una sola cosa, es decir a puras ideas, dejaban aún en el universo dos elementos: las ideas y un sujeto de las ideas. Así, el mundo no estaba todavía reducido a una regularidad suficientemente filosófica, y el genio del hombre decretaba que hubiera una única cosa y que el sujeto y la idea se identificaran, es decir que se destruyese el sujeto y quedase la pura idea. Así, el universo, por decreto de Hume, fue reconducido a la perfecta simplicidad; ya no quedó en él nada de barroco y el buen gusto del hombre enmendó finalmente las imperfecciones del Creador.

634. Pero si hemos demostrado que es absurdo admitir la existencia de las cualidades sensibles sin una substancia, es decir sin un acto por el cual existen; si hemos demostrado que en consecuencia en nuestro concepto del universo no se incluyen sólo accidentes ni sólo substancias, sino que están comprendidos accidentes y substancias, todavía no hemos examinado sin embargo cuál es esa substancia, por la cual existen las cualidades sensibles. No hemos respondido a Berkeley, quien sostiene que el sujeto de las cualidades sensibles no es algo distinto de nosotros mismos, sino que somos nosotros. Para él existe sólo la substancia de nuestro espíritu, que es sujeto tanto de las cualidades sensibles como de nuestros sentimientos internos.

Ahora, es cierto que el sentido común reprueba este sistema, y que los hombres generalmente se forman una idea diversa del sujeto de las cualidades sensibles corpóreas y del sujeto de nuestros sentimientos internos. Como se trata de un hecho, tenemos que dar razón de él: veamos entonces cuál es el origen de la distinción entre la idea de substancia corpórea y la idea de substancia espiritual.

Artículo II

Argumento del siguiente tratado

635. Berkeley no niega un sujeto a las cualidades sensibles, como Hume. Sólo dice que este sujeto somos nosotros mismos y que no existe otro fuera de nosotros.

El sentido común concede a Berkeley que somos sujetos de las sensaciones, pero agrega que estas *sensaciones* nos vienen de una causa exterior, en la cual a las diversas clases de sensaciones que experimentamos deben responder otras tantas virtudes de producir esas sensaciones, y estas virtudes se pueden llamar *cualidades sensibles*. Dice también que esa causa es una substancia que se debe llamar sujeto de esas cualidades o virtudes.

En el idealismo de Berkeley se describe el hecho de las sensaciones admitiendo sólo dos cosas: 1° las sensaciones, 2° un sujeto de las mismas (*nosotros*), y nada más.

En el realismo del sentido común se describe el mismo hecho distinguiendo cuatro cosas: 1° las sensaciones, 2° el sujeto de las mismas (nosotros mismos), 3° las cualidades sensibles, lo sentido, y 4° el sujeto de las cualidades sensibles, que se llama *cuerpo*: dos sujetos y sus cualidades en lugar de uno solo.

Ahora tenemos que ver cuál de los dos sistemas sigue más fielmente a la naturaleza: si en el idealismo de Berkeley se omiten tal vez hechos reales y dignos de observación, o si en el realismo del sentido común se introducen con la imaginación popular hechos que no existen.

636. Pero antes de proceder a este examen añadamos una mayor claridad a las nociones de *sujeto* y de *causa*, porque de la clara inteligencia de las nociones de las que se trata depende el que veamos claro y encontremos algo firme en los razonamientos dudosos.

Artículo III

Diferencia entre la idea de causa y la idea de sujeto

637. Una cosa que produce otra es *causa* de ésta, pero no siempre es su sujeto.

La cosa producida puede tener una existencia propia, es decir una existencia que concebimos separadamente de la cosa que la produce, o puede carecer de una existencia propia, de modo que no la podemos concebir sola, sino unida con la actividad misma por la que existe la causa.

En el primer caso la cosa que produce es sólo causa de la cosa producida, y en el segundo es al mismo tiempo causa y sujeto.

El padre es sólo causa del hijo,[[505]](#footnote-492) considerando que el hijo es un ente que tiene una existencia propia y separada. Por el contrario, el espíritu inteligente no es sólo causa de los pensamientos, sino que es también su sujeto, puesto que los pensamientos no tienen existencia alguna diversa de la existencia del espíritu, sino que tienen la misma, de manera que no se pueden concebir como existentes salvo en el espíritu que los produce y los mantiene en el ser. De ahí que el espíritu sea su casa y el mismo tiempo su sujeto.

Por lo tanto, cuando la causa produce una cosa interior a sí misma, que no separa ni envía fuera de sí, como sucede con nuestros pensamientos, que son retenidos en el espíritu, del que no pueden separarse porque son modificaciones suyas, entonces se dice que la causa opera exteriormente y envía la cosa producida fuera de sí, de modo que ésta adquiere una actividad suya propia de existir, y por eso se concibe en sí misma, sin necesidad de concebir su causa junto con ella. En este caso, la causa no es el sujeto de la cosa producida, sino sólo su causa.

638. La distinción es verdadera e importante. Una sola observación se debe hacer y es que no entienda mal esta expresión: “cuando la *cosa* producida está en la causa, y no sale de ella, entonces la causa es también sujeto”.

El término *cosa*, empleado en la proposición, puede generar un equívoco. Se usa en general para significar lo que existe en sí; y lo que es producido en una *cosa* se suele llamar no una *cosa*, sino una modificación, o lo que fuere, de una cosa. Adviértase entonces que en esa proposición, la palabra *cosa* tiene un sentido amplísimo e indica todo lo que pensamos con una concepción cualquiera, sea que ese objeto tenga una existencia propia o que no la tenga.

En este segundo caso la concepción es una pura abstracción: no podríamos pensar de entrada la cosa producida sola, sin el que lo produce (sujeto), pero lo hacemos luego, mediante la abstracción, por la cual descomponemos nuestro primer concepto y separamos el accidente del sujeto, del cual no es separable de por sí, y le damos un nombre como si fuera una *cosa* de por sí, y, en una palabra, lo hacemos objeto mental de nuestra exclusiva atención (ente dialéctico).

Artículo IV

Análisis ulterior de las sensaciones

§ 1. A qué tiende este análisis

639. Una vez distinguidos así el *sujeto* y la *causa*, conviene ahora avanzar un paso tras otro hasta encontrar la verdad que investigamos.

Y para proceder con seguridad, nos limitaremos aquí en principio a probar que en esos dos sujetos (espíritu y cuerpo), acerca de los cuales se separan el sentido común, por una parte, y la filosofía de Berkeley, por otra, se puede y se debe distinguir con la abstracción de la mente una tercera cosa, media entre las sensaciones y las cualidades sensibles, y el puro acto con el cual existen, de manera que es imposible y contradictorio imaginar que el acto por el que las sensaciones o las cualidades sensibles existen se extiende sólo a ellas y que no existe nada más unido a ellas.

Esto será tanto como demostrar que dicho sujeto, que probamos debía estar unido a las *sensaciones* y a las *cualidades sensibles* (ya sea solamente espíritu, como sostiene Berkeley, o doble, es decir que, además del espíritu, sujeto de las *sensaciones*, exista también un cuerpo, sujeto de las *cualidades sensibles*), no puede ser únicamente ese acto y nada más, por el cual se entiende que existen las sensaciones o las cualidades sensibles; sino que tal acto supone una entidad que, además de proveer un sostén a las sensaciones o cualidades sensibles, es también algo hacia sí mismo, es decir que tiene alguna otra propiedad no relativa a cosas distintas de ella, sino que es absoluta.

Y primero hablemos del sujeto de las sensaciones, admitido igualmente por los dos sistemas; luego hablaremos del sujeto *cuerpo*, admitido sólo por los realistas y negado por los idealistas que siguen a Berkeley.

§ 2: En el sujeto sensiente, además del acto por el que existen las sensaciones hay alguna otra cosa

640. He distinguido las sensaciones de aquello por lo que existen, que es su substancia. Ahora tengo que analizar esta idea.

Digo que si analizo la energía por la que existen las sensaciones, su concepto no encierra simplemente el acto por el que las sensaciones existen, sino algo más. Reténgase bien el supuesto del que parte todo el razonamiento y se verá la verdad de mi afirmación.

El razonamiento partía del supuesto de no saber si existe o no la substancia: yo sólo sabía que existen las sensaciones.

Partiendo de este único conocimiento que me era dado, demostré que la idea de una *substancia* era necesaria, como contenida implícitamente en ese conocimiento que se me daba, como demostró su análisis.

Ahora, éste es el segundo paso del razonamiento, digo además que continuando con el análisis de la *substancia* que encontramos de esa manera, se encuentra en su concepto no ya una energía capaz de hacer subsistir las sensaciones, sino además otra cosa. He aquí la demostración.

Las sensaciones existen; por lo tanto, hay una energía que las hace existir. Ahora, ¿qué son las sensaciones? ¿Qué son los colores, los sonidos, los sabores, los olores, la suavidad, la aspereza, etc.? ¿Y cómo tienen lugar? Si observo el hecho, encuentro en primer lugar que las sensaciones tienen lugar en mí (esto lo atestigua la conciencia): es decir, los colores, los sonidos, etc., son todas sensaciones mías propias, de tal manera que si no existiera, o si no tuviera la facultad de sentir, no sólo carecería de ellas, sino que ellas no existirían en absoluto. Y hablo de todas esas sensaciones que yo experimento, las cuales son enteramente distintas de las que experimenta cualquier otro hombre. Entonces, las sensaciones que experimento al oler este nardo, al oír el sonido de este violín, al probar esta naranja, etc., no existirían más si no las sintiera. Pero lo que digo de mis propias sensaciones, puedo decirlo igualmente de las sensaciones de otro hombre: que si son sensaciones, como las mías, de las que extraigo el concepto y por las que la palabra tiene un sentido, está claro que si el hombre que las experimenta no existiera, o careciera de sensibilidad, o no las experimentara actualmente, esas sensaciones suyas no existirían. Ahora, no hay sensación, olor, sabor, color, etc., que no sea de algún hombre, ya que todo olor, color o sabor, etc., es una modificación del sentido de algún ser sensitivo.

Observada la naturaleza de las sensaciones, digo que debe existir en el sujeto sensiente, además de las sensaciones y del acto por el que existen, alguna otra cosa en la que se radique ese acto de su existencia, y que esto es algo tan evidente que apenas requiere ser probado.

Y en verdad, al decir: “siento tales olores, veo tales colores, etc.”, además de las sensaciones, pongo el *Yo* que los percibe y que es su sujeto. El *Yo*, luego, no es simplemente el acto por el que las sensaciones existen, puesto que no encuentro todavía el *Yo* en la pura idea de sensación existente. Más aún, sin el *Yo*, debería pensar en las sensaciones como otras tantas cosas que existen por sí mismas. Pero al pensar en la existencia de las sensaciones, tal como las experimento, me convenzo de que muchas se refieren igualmente a un solo *Yo*. Por lo tanto, el *Yo* que experimenta muchas sensaciones, es único, y las sensaciones experimentadas por el *Yo* son muchas: el *Yo*, por consiguiente, es distinto de las sensaciones como el sujeto es distinto de las modificaciones a las que subyace.

641. Más aún: el *Yo* sufre muchas sensaciones actuales, y muchas sensaciones terminan en el *Yo*, otras le sobrevienen. Con todo, el *Yo* no deja de ser lo que es, aunque provisto de sensaciones distintas; tiene, por lo tanto, la potencia de ser modificado, la potencia de sentir. Y la potencia de sentir muchas sensaciones es algo totalmente distinto de cada una de las sensaciones actuales.

642. Finalmente, la sensación es sentida por el *Yo*, y el *Yo* es el que siente. Estos caracteres, no sólo distintos, sino contrarios, demuestran de manera evidente que no se pueden concebir las sensaciones y el acto que las hace existir, sin un sujeto en el medio, es decir sin que el acto de la existencia de las sensaciones termine en alguna otra cosa antes que en ellas, por la cual las sensaciones reciben y tienen la existencia.

643. Lo que es importante advertir en todo este discurso es que el sujeto sensiente del que hablamos no se deduce de un largo razonamiento, sino de un simple análisis de esta idea: *sensación existente*.

Por lo tanto, así como más arriba mostramos contra Hume que el puro concebir una *sensación existente* (que Hume nos concedía) era concebir una substancia, y esto por el análisis de la idea de *sensación existente*, aquí se demuestra que el solo concebir una *substancia* es concebir algo existente distinto de las sensaciones (un sujeto de ellas), y esto mediante el análisis de la idea de substancia.

Por consiguiente, el sujeto de las sensaciones no es puramente un acto que se extiende a ellas, sino un principio que existe por sí, que tiene la *potencia* de sentir y que permanece aún privado de todas las sensaciones especiales y accidentales.

§ 3: El sujeto de las cualidades sensibles no puede ser un acto que se extienda sólo a ellas

644. Un razonamiento semejante prueba, en el sistema de los realistas, que no se pueden pensar cualidades sensibles que existan por un acto que termine puramente en ellas, sino que es necesario que ese acto que las hace existir, haga existir alguna otra cosa distinta de ellas.

Y en verdad, las cualidades sensibles de los realistas son una virtud de producir sensaciones en el sujeto sensiente (**635**).

Ahora, es absurdo imaginar que estas virtudes existen y que no exista nada que se pueda distinguir de ellas con la mente.

Analicemos la idea de *cualidades sensibles existentes*, es decir de virtudes que excitan las sensaciones en nosotros.

Las cualidades sensibles, según el concepto de los realistas, emanan todas de una especie de centro, que llamamos cuerpo, y que se supone es el sujeto de ellas.

Ahora bien, si estas cualidades sensibles se unen así y se refieren a un ente del que parte, forzosamente en la idea de cualidades sensibles estará implícito ese ente que las puede unir, sea lo que sea. En ese caso, esa idea incluye, además de la existencia de las cualidades sensibles, la existencia de otra cosa necesaria a las mismas para que existan del modo en que las concebimos.

645. Alguno responderá que este razonamiento no está fundado en el puro concepto de *cualidades sensibles*, sino en el concepto de éstas, según nos viene por la experiencia, y que en el concepto puro y solo de las cualidades sensibles no entra el centro, el nexo que une esas virtudes entre sí. Examinemos entonces también las cualidades sensibles por sí mismas, una cualidad sensible aislada. Yo digo que también en ese concepto pensamos alguna otra cosa, además de las cualidades sensibles.

Definimos la cualidad sensible como una virtud de producir en nosotros una determinada especie de sensaciones.

Si esta virtud existe realmente, debemos pensar, y realmente pensamos, que además de la relación que tiene con nosotros debe ser algo en sí misma. Esta subsistencia en sí misma es distinta de la relación que tiene con nosotros, es decir de la acción ejerce sobre nosotros, porque es imposible pensar una pura relación, o acción, de un ente, sin pensar el ente mismo. Es imposible que haya entre dos entes relación y acción sin que existan los dos entes. Entonces, si cuando concibo una potencia de modificarme, concibo la relación real de una cosa conmigo, es forzoso decir que existe la cosa que tiene esta potencia sobre mí. De tal modo, en una potencia que me modifica pienso: 1° algo que existe independientemente de mí; 3° una relación y acción que esta cosa manifiesta en mí.

Por consiguiente, el análisis de este concepto, «cualidad sensible existente, o potencia de producir en mí las sensaciones», da como resultado dos ideas: 1° la idea de un ente realmente existente en sí y 2° la idea de relación con nosotros, o de acción productora de las sensaciones.

Ahora, antes de continuar el discurso, con el que queremos demostrar que los dos sujetos, el espiritual y el corpóreo, existen, expongamos la doctrina, necesaria para dicha demostración, sobre la esencia.

Artículo V

Distinción entre la idea de *substancia* y de *esencia*

§ 1: Definición de esencia

646. Llamo *esencia* a lo que se comprende una idea cualquiera.

La idea es la cosa en cuanto pensada por mí como meramente posible. Pero esta misma cosa posible, si no la considero en relación a la mente que la piensa, sino en sí misma, es la esencia: la esencia, por lo tanto, es todo lo que pienso en una idea cualquiera.

§ 2: Esencia específica, genérica y universalísima

647. Las ideas provistas de alguna determinación son de dos modos, *específicas* y *genéricas*.

A ellas corresponden en nuestra mente dos especies de *esencias*: lo que pienso con la idea específica de una cosa es la *esencia específica*; lo que pienso con la idea *genérica* es la esencia *genérica*.

Además de estas dos clases de ideas, provistas más o menos de determinaciones, está la *idea universalísima*, la del *ser*: lo que pienso con la idea del ser se puede llamar *esencia universalísima*, o simplemente *esencia* –que proviene de *ser*– como a menudo la llama Platón.

§ 3: Sobre la esencia específica

648. Ya he observado que una cosa puede considerarse en sus diversos estados, en su naturaleza entera y perfecta, o con un mayor o menor daño o defecto. El daño o el defecto de una cosa no es sino una falta, una privación, siendo una verdad ya fuera de controversia la sentencia que dice que el mal no es sino privación de bien.

Por lo tanto, la idea con la que se entiende una cosa plena y carente de todo daño y de todo defecto, es la sola idea enteramente positiva de la cosa. Luego, las ideas con las que se piensan los estados decadentes de la misma no son sino la misma idea primera, verdadero tipo y ejemplar de la cosa, a la que se ha deducido alguna perfección: son *modos* de esa idea (**500-503**).

Por eso, la *esencia específica* de una cosa es propiamente lo que se piensa en la idea completa y perfecta de la misma, a la que se reducen todas las otras ideas que representan la cosa en sus estados de imperfección accidental.

649. Pero para que se entienda bien la naturaleza de la *idea específica*, se debe hacer otra consideración.

Estos *modos* nacen de los daños y de los defectos a los que está sujeta la cosa que pensamos.

Pero además de estos *modos*, que nacen de los defectos y de los daños de la cosa pensada, hay otros *modos* de la idea misma, que no proceden de sus defectos, sino de la manera que tiene de ser; he aquí cuáles son éstos.

El objeto puro de nuestra mente en cualquier percepción es el ente indeterminado (lo real posible) (**491**).

El ente indeterminado tiene en sí algo por lo que es lo que es, y sin lo cual no sería; esto es su *acto primero* (**587**), inmutable, inmanente.

Este acto primero produce otros, que son las *operaciones* y *actos* varios del ente, que se pueden llamar *actos segundos*, porque siguen al primero.

Tales operaciones y actos del ente, e igualmente sus efectos o términos, que permanecen en el ente mismo[[506]](#footnote-493) y siguen al acto primero, no están todos ni siempre ni necesariamente unidos a ese acto primero, sino que a veces pueden faltar; o, si es necesario que haya algunos, no es necesario que sean éstos antes que aquéllos. Así, en los cuerpos, si bien es necesario que haya un color (en cuanto que es una cualidad sensible), no es necesario que sea el azul antes que el rojo o el amarillo.

Entonces, mientras pienso ese *acto primero* con todo aquello a lo que se extiende como su término, pienso siempre ese ente, porque pienso aquello por lo que ese ente es lo que es.

Pero ese *acto* no está necesariamente unido con muchas operaciones y actos que le siguen, ni con sus términos, como decíamos. Y al no extenderse ni a aquéllos ni a éstos, ambos pueden faltar o cambiar, y el ente, no obstante, ser pensado.

Así, si el ente que yo pienso es el hombre, para que lo piense basta que piense lo que se comprende en esta definición: «un animal racional»,[[507]](#footnote-494) puesto que a esto se extiende el acto primero por el que el hombre es hombre, sin que piense sus ulteriores determinaciones. Éstas, o no son del todo necesarias, como sería que tuviese un tal nivel de conocimientos, un cuerpo de tal peso y de tal extensión; o bien, si son necesarias tomadas en general, por ejemplo que en el orden presente de las cosas tenga un cierto peso y una cierta extensión, etc., están ya presentes de manera virtual en la definición.

Por lo tanto, si yo pienso todo aquello a lo que se extiende el acto primero del ente, pienso el ente.

Si no pienso todo aquello a lo que se extiende ese acto primero, ese objeto ya no es más el objeto de mi pensamiento, sino otro.

Mediante estas observaciones sobre la naturaleza de muchos entes se concluye: 1° que hay algo *necesario* en el ente para que sea lo que es, y puede ser pensado como tal; 2° que hay algo *no necesario* para que sea pensado; y 3° que esta necesidad proviene del *orden intrínseco* del ente mismo.

Ahora bien, pongamos delante de nosotros un ente. Hay en él cosas no necesarias para su *constitución* y existencia, que son sin embargo necesarias para su *perfección*.

Además, las cosas que son necesarias para la perfección pero no para la constitución de un ente, no son necesarias ni siquiera para que yo tenga un *concepto* de él; para eso basta que piense el acto por el que puede subsistir, ya que el objeto del conocimiento es el ente.

Por lo tanto, si en mi idea pienso al ente provisto de todo lo que es necesario para la posibilidad de su subsistencia, pero no como provisto de lo necesario para su perfección, en ese caso tengo los *modos* de la idea completa de que hablamos antes, los cuales provienen de los defectos de la cosa pensada.

Si no pienso aquello por lo que existe todo el ente, no pienso el ente.

Luego, si pienso el elemento que está en un ente, y por el que el mismo ente existe, y no pienso de manera expresa las cosas que son necesarias para su perfección, pero tampoco las niego y excluyo, sino que más entiendo haberlas incluidas virtualmente en el pensamiento de aquel acto que constituye la existencia del ente, en ese caso tengo *modos* de la *idea específica*, que no dependen de los defectos de la cosa pensada, sino de la manera particular de mi concepción y del ente mismo. Éste es tal que al pensar el acto que forma la raíz, por así decirlo, de ese ente, eso basta para pensar el ente. Estos *modos*, por lo tanto, de la idea *específica*, están formados por una especie de *abstracción*, por la cual yo no pienso ya al *ente defectuoso*, como en los primeros *modos*, ni el ente *perfecto*, como en la idea completa, sino que prescindo totalmente de lo que pertenece a la *perfección* del ente, restringiéndome a pensar lo que lo hace subsistir o lo puede hacer subsistir.

650. Más aún; el hombre, por la imperfección de su entendimiento rara vez se puede formar una idea plena y completa de las cosas, de la cual idea el *modo* que acabamos de describir diría que es un esbozo o un germen que la contiene inicialmente.

Por lo tanto, como el hombre no tiene a mano la idea *específica completa* (el *tipo* o incluso el *arquetipo*), pone como fundamento de la especie esa *idea abstracta* que no es propiamente más que un *modo* de la idea entera y absoluta.[[508]](#footnote-495)

651. Y esta idea *específica abstracta* es la que contiene aquello a lo que se suele dar simplemente el nombre de *esencia*, de modo que cuando se llama *esencia* de las cosas, sin más, se entiende lo que en esa idea se piensa y nuestro espíritu se representa.

652. A lo que observo que en la formación de esa idea específica, además de la *universalización*, se hace uso de una especie de *abstracción*. Pero esta operación no es la que forma propiamente la *especie*, sino sólo la *especie abstracta*, porque en la especie completa la abstracta está ya comprendida. Puesto que si ni siquiera la especie completa nos viene por la sola *universalización*, sino que necesitamos además la *integración* de la idea imperfecta de la cosa que antes hemos recibido, eso no depende de la naturaleza de la idea, sino del defecto accidental del ente que percibimos, por cuya percepción tenemos una primera idea de ellos, que formamos separándola del juicio sobre su subsistencia.

§ 4: Esencias genéricas

653. Las ideas genéricas se forman con la *abstracción* (**490-503**); mientras que tenemos ideas específicas sólo mediante la *universalización*.[[509]](#footnote-496)

La *abstracción* es una operación múltiple: se abstrae de diversos modos y en diversos grados. Por consiguiente, proporciona distintos tipos de géneros. Éstos son los que tenemos que enumerar aquí.

654. Hay tres maneras de *abstraer*, mediante las que se forman tres clases de ideas y de esencias genéricas: éstas se pueden llamar con los nombres de géneros *reales*, *mentales* y *nominales*.

655. He aquí cómo estas tres clases de géneros nacen y se distinguen entre sí.

Hay tres modos en que puedo hacer en principio la *abstracción* sobre la *esencia específica abstracta*: puedo abstraer algo de esa esencia de modo que en la idea abstracta que me queda pienso todavía un ente que puede ser realizado; o puedo quitar el ente y no pensar ya en la idea que me queda más que algo *mental*, como el accidente, o una cualidad, o cualquier otra cosa que por sí mismo no hace conocer un ente. Si en esa idea me queda un *ente*, esa idea (con respecto a la idea específica sobre la que hice la abstracción) es una idea *genérica real*. Si en la idea no me queda más que una *entidad mental*, en ese caso la idea es *genérica mental*, porque no expresa y representa más que algo abstracto, que no existe fuera del pensamiento, al menos no existe como un ente, como lo concibe la mente.

Pongamos un ejemplo. La idea *hombre* es una idea específica abstracta. Puedo efectuar sobre esta la abstracción de los dos modos indicados.

En el primero, abstraigo la diferencia específica de la *razón*, y entonces la idea que queda es la idea de *animal*, y la idea de *animal*, con respecto a la especie *hombre*,[[510]](#footnote-497) es *genérica real*, e incluye una esencia *genérica real*.

En el segundo, puedo abstraer todo lo que constituye un ente y retener sólo un accidente, por ejemplo el color. La idea de los colores es en ese caso una idea *genérica mental* y la *esencia del color* se dice por eso *mental*, porque el color así abstraído es puramente una entidad de la mente.

Y nótese también aquí lo que he hecho observar otras veces, que cuando pienso a los *accidentes* abstractos solos, por la ley de mi inteligencia que no puede pensar más que el ente, considero esos accidentes como otros tantos entes, si bien sé al mismo tiempo que no son tales. Entonces, como sé que no son tales, y que no es sino un modo en que la mente los ve, los llamo *entes mentales*, o *dialécticos*.

656. Finalmente, además de estas dos modos de la abstracción, hay un tercero, cuando abstraigo y prescindo tanto del *ente* como de las *cualidades accidentales*, y retengo sólo una *relación*, como por ejemplo un signo. Así, puedo imponer nombres arbitrariamente, y puedo tomar estos nombres impuestos como fundamento de los géneros. Si dijese, por ejemplo, el género de los Mauricios o el género de los Nicolases, en ese caso llamaría nominales a estos géneros, y a la esencia que a ellos responde, *esencia genérica nominal*.

§ 5: Definición más perfecta de la substancia

657. De todo esto se puede obtener una definición más perfecta de la substancia en general.

Hemos visto la distinción que hay entre la *esencia específica abstracta* y la *esencia específica plena*. Hemos dicho que la primera, cuando se presenta a la mente, hace conocer todo lo que hay de inmutable en un *ente determinado*, es decir, tal que no se puede cambiar sin que el ente pierda su identidad, o dejando de existir o cambiándose en otro delante de la mente.

Ahora, cuando en un *ente determinado* pensamos este elemento inmutable, que constituye sus esencia específica abstracta, y lo consideramos en relación con el otro elemento mutable que se encuentra unido al otro en la *esencia específica plena*, entonces la *esencia específica abstracta* recibe el nombre de substancia, porque se lo ve como el elemento necesario al ente para que sea él mismo, el acto por el que subsiste como tal, y que sostiene el otro elemento mutable, como base suya.

La substancia se puede definir entonces como “aquello por lo que un ente determinado es lo que es”, es decir “la substancia es la esencia específica abstracta considerada en el ente determinado”, o en relación con las esencias específicas plenas del mismo ente.

658. Si hubiera un ente que careciera de la *esencia específica abstracta*, es decir que no tuviera nada en sí de inmutable que se pudiera abstraer de él, sino que, cualquier cosa que se cambiara en él con la mente, perdería al instante su identidad delante de ésta, en ese caso la palabra *substancia* no se le podría atribuir rigurosamente. O convendría decir que sería todo él substancia, o que su substancia sería todo lo que se contendría en su *esencia específica plena*. Esto se da en el Ser divino.

659. La variedad de las *esencias específicas plenas* es lo que hace variar las substancias, y si quisiéramos hacer que esa fórmula general exprese substancias especiales, conviene sustituir en esa fórmula la expresión “esencia específica abstracta en general” por la *esencia* particular que representa la substancia querida.[[511]](#footnote-498)

Artículo VI

Continuación del discurso presente

660. Retomemos ahora el hilo de nuestro razonamiento.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí estaba orientado a analizar el concepto de substancia para tenerlo tan claro y distinto que no podamos mezclarlo con ningún otro elemento.

Hemos visto que si existe un sujeto de las sensaciones (y la existencia de un sujeto fue probado en el capítulo anterior), éste no puede tener una existencia puramente relativa a las sensaciones, sino que debe ser además algo que subsista primero en sí mismo, y luego sea capaz también de recibir y sostener las sensaciones externas (**639-645**).

Del mismo modo, si existe un sujeto de las cualidades sensibles, distinto del de las sensaciones (como quieren los realistas), debe ser una actividad que no se extienda sólo a dar la subsistencia a las cualidades sensibles, sino que primero debe ser él mismo alguna cosa, y luego tener esas aptitudes que se llaman cualidades sensibles, como potencias radicadas en su ser.

Pero luego de que así fue demostrado que la substancia, o el sujeto de los accidentes, es algo existente en sí, puesto que es el acto por el que el ente determinado es lo que es. Hemos investigado además cómo se *especifican* las distintas substancias, y cómo se distinguen una de otra. Y encontramos que era por los distintos términos en los que terminaba ese acto de ser que constituye un ente determinado. Por eso hemos perfeccionado aún más la definición de la substancia, reduciéndola a la siguiente fórmula universal: “la substancia es la esencia específica abstracta, considerada en el ente determinado”.

Y para quitar todo equívoco explicamos qué es la *esencia* y los diversos significados que recibe, entre los cuales el de la *esencia específica abstracta*, fundamento de la substancia del ente.

Así, allanado el camino, retomando el hilo del razón, volvamos al asunto, al de razonar acerca de las substancias especiales y refutar a Berkeley, como hemos hecho con Hume. A tal fin nos ayuda haber demostrado que existe una substancia sujeto de las sensaciones (el yo). Queda por demostrar: 1° que en el sujeto de esta substancia no entra nada de lo que se comprende en el concepto de substancia corpórea; y 2° que existe una substancia corpórea. Pero este segundo punto será argumentado en el capítulo siguiente.

Artículo VII

Existe un yo, sujeto percipiente

661. Hay sensaciones externas e internas; por lo tanto, existe el sujeto de las mismas y la conciencia nos dice que ese sujeto somos nosotros mismos.

Esto lo hemos visto en los razonamientos previos.

Artículo VIII

El concepto del yo, sujeto percipiente, es enteramente distinto del concepto de substancia corpórea

§ 1: Se dan en nosotros dos series de hechos, activos y pasivos respeto de nosotros

662. Cualquiera puede observar esta verdad en sí mismo. Nacen en nosotros ciertos efectos sin nosotros; nacen efectos, cuya causa no somos nosotros.

Cuando deliberadamente quiero, y detrás de mi voluntad hago lo que quiero, siento que me muevo por una fuerza propia, interior a mi naturaleza. Por eso, entonces soy yo la razón de esas acciones; en ellas yo hago y no padezco.

Cuando sucede en mí algún efecto sin que yo lo quiera, y al contrario incluso a veces contrario a mi voluntad, entonces padezco y no hago.

663. No es ya que cuando padezco no soy quien padece, ni que en mi padecer no haya ninguna cooperación de mi parte, pero es cierto que, si bien la acción se hace en mí, y yo pongo de mi parte toda la disposición necesaria para recibirla, sin embargo, esa actividad que produce dicha acción en mí, no es mía ni tengo una buena razón para decir que yo actúo en absoluto. Tampoco es éste el lugar para penetrar en la naturaleza de la pasión a la que estamos sujetos; basta advertir el hecho, indudable, que la *pasión* existe y que es distinta de la *acción* hecha por nuestra voluntad espontánea. Esto es suficiente para nuestro fin, a saber reconocer en nosotros dos series de acontecimientos, en una de las cuales decimos con razón que somos activos, en la otra decimos con razón que somos pasivos.

664. Entre los acontecimientos pasivos están las sensaciones, que nos viene de fuera de nosotros. Éstas son las que tenemos ahora principalmente en mira.

Conviene por lo tanto reconocer las sensaciones corpóreas como hechos que acontecen en nuestro espíritu, en los que éste es principalmente pasivo, es decir sufre y no hace.

Así, si tengo los ojos abiertos y dirigidos hacia el sol, es poco menos que imposible que no vea el deslumbrante esplendor y no sienta los rayos agudos que entran en mis pupilas. En medio de una estrepitosa banda militar, oigo también contra mi voluntad el sonido de las trombas y de los tambores, si no tengo obturados los oídos. Pinchado por la punta de un hierro o de un palo, me duele, aunque no me guste sentir dolor, ya que a nadie le es grato. Y para decirlo todo en una palabra, si no fuese pasivo en las sensaciones que se suscitan en mi cuerpo, podría alejar a gusto de mí todas las sensaciones molestias, tener todas las agradables, no sufrir jamás y no morir nunca.

665. Y doy estos ejemplos extremos, aunque podría bastar con otros menos fuertes contra quienes estuviesen dispuestos a responderme que el hombre puede, a fuerza de abstracción o de alienación mental, escapar al dolor presente y a las otras sensaciones que no quiere tener. De donde concluyen que también éstas acontecen mediante una acción del hombre mismo, que se dispone también a sí mismo por su propia voluntad a recibir esas modificaciones sensitivas.

Respondo en primer lugar que el hombre no puede sustraerse a todo dolor, puesto que si así fuese, sería capaz de hacerse inmortal o de morir a este mundo sin ningun angustia, incluso aunque una bala de cañón le atravesase el corazón, lo cual es desmentido por la experiencia.

Además, la abstracción y alienación mental es un esfuerzo de nuestra parte; a veces supone tal trabajo que nos resulta imposible mantenernos en ella. ¿Ahora, por qué tanto esfuerzo? Ciertamente, para retirarnos y huir de la acción del dolor o de alguna otra sensación que no queremos. Por consiguiente, en este esfuerzo usamos nuestra actividad para sustraernos de una fuerza que nos es contraria y nos quiere hacer sufrir. Pero donde se necesita una fuerza para impedir un efecto, es evidente que allí está la fuerza contraria que intenta producirlo, ya que la reacción supone la acción y la fuerza que elide supone la que es elidida. La actividad con la que evitamos a veces el ser pasivos es prueba entonces de nuestra pasividad.

Finalmente, queda también por ver si el esfuerzo que hacemos para sustraernos de las impresiones sensibles impide verdaderamente en nosotros la sensación, o si no consiste por ventura una remoción de la atención intelectiva de algo que sufrimos igualmente, de manera que aunque suframos en el sentido, no nos demos cuenta con el entendimiento (ya que no percibimos nuestra pasión intelectivamente), y por lo tanto no sabemos decírnoslo a nosotros mismos. De ese modo, si la atención está suspendida, no pensamos más ni juzgamos lo que sentimos.

§ 2: Nosotros somos la causa y el sujeto de la serie de los hechos activos; de los pasivos, el sujeto y no la causa

666. Todos los hechos que acontecen en nosotros son modificaciones de nuestro espíritu. Nuestro espíritu es entonces el *sujeto* de todos esos hechos. La conciencia nos lo asegura, todos se dice a sí mismo: “yo soy el que siente, goza, tiene dolor, piensa, quiere, etc.”. Y esto es un afirmar que soy yo el sujeto de todos estos acontecimientos.

Pero si somos el *sujeto* de los *hechos pasivos*, no somos su *causa*, ya que, como hemos dicho, no acontecen por una acción nuestra, sino que los sufrimos y los recibimos da lo que los produce en nosotros, contra o al menos sin nuestra voluntad.

Y esta distinción de los hechos que suceden en nosotros en dos series: de una de las cuales somos causa y sujeto, de la otra sólo y sujeto y no causa, no es distinta de la otra, expuesta en el artículo previo, entre la serie de los hechos activos y pasivos. Sino que el análisis de lo que en nosotros es activo y lo que es pasivo da este resultado: que en la idea de actividad se contiene la de causa y de sujeto, y en la idea de pasividad sólo la de sujeto y no la de causa.

Esta proposición está contenida entonces en la primera, y la primera es el hecho.

§ 3: Lo que se llama cuerpo es la razón próxima de nuestras sensaciones externas

667. Aquí no necesitamos una definición completa y terminada del cuerpo, basta conocer alguna propiedad suya esencial de manera que no se pueda confundir con otra cosa.

Ahora bien, la definición que deriva de lo que dijimos es suficiente a tal fin. Llamo entonces con el término cuerpo “el sujeto de las cualidades sensibles”, es decir de esas virtudes que producen en nosotros las sensaciones; por lo tanto, el cuerpo es el sujeto de la extensión, de la figura, de la solidez, del color, del sabor, etc., en cuanto que estas cualidades sensibles se encuentran en los cuerpos, es decir como virtudes capaces de producir en nosotros las sensaciones correspondientes.[[512]](#footnote-499) Ahora, estas virtudes, o cualidades sensibles, son la causa próxima de nuestras sensaciones. Podemos entonces definir el cuerpo como “la causa próxima de las sensaciones y el sujeto de las cualidades sensibles”.

E incluso aunque los cuerpos no existieran, será sin embargo siempre verdad que esta definición contiene la idea que los hombres tienen del cuerpo, y esto es lo que buscábamos.

§ 4: Nuestro espíritu no es cuerpo

668. Es un corolario de las proposiciones anteriores. Puesto que si el cuerpo es la causa próxima de nuestras sensaciones externas (**667**), y si éstas son de esos hechos que suceden en nosotros sin nosotros, pero nosotros somos solamente el sujeto paciente (**666**), es forzoso concluir que nosotros no somos cuerpo.

Y puesto que lo que expresa la palabra nosotros es el sujeto sensiente y pensante, por eso este sujeto es una substancia enteramente diversa de la substancia corpórea.

669. Mediante tal proceso de razonamiento, nos formamos la idea distinta del sujeto nosotros, del todo distinto del cuerpo, y le damos la denominación de *espíritu*.

Artículo IX

Simplicidad del espíritu

670. He demostrado que el espíritu es algo totalmente distinto del cuerpo a partir de la diversidad e incluso de la contrariedad que hay entre un ente que padece y un ente que hace padecer.

Esto es tanto como haber demostrado que el espíritu es incorpóreo.

671. Sin embargo, para confirmarlo, añadiré otros argumentos a favor de la misma verdad, valiéndome de las palabras de un filósofo italiano vivo.[[513]](#footnote-500)\*

«Yo siento lo que está *fuera de mí* como algo múltiple.[[514]](#footnote-501) Cada parte de esta multiplicidad es sentida por mí como distinta de las otras, y las modificaciones de una parte no son, en mi sentimiento, las modificaciones de las otras. El tronco de un árbol es distinto de las ramas: cada rama es distinta de otra y de todo el árbol. Así es el sentimiento de algo *fuera de mí*.

Pero veamos cuál es el sentimiento del *yo*, que percibe el *fuera de mí*. La conciencia del raciocinio es la percepción del *yo* que razona:[[515]](#footnote-502) la percepción del *yo* que razona es la percepción del *yo* que dice *entonces*. La percepción del *yo* que dice *entonces* es la percepción del *yo* que juzga en la ilación y en las premisas. Por consiguiente, el *yo* percibido o sentido por la conciencia del raciocinio es el mismo *yo* en cada uno de los tres juicios del que se compone el raciocinio. Por lo tanto, el *yo* que razona es en el sentimiento el mismo *yo* que juzga. Pero el *yo* que juzga es el *yo* que dice *es* o *no es*; en consecuencia, es el *yo* que percibe el sujeto y el predicado del juicio. El *yo* es entonces uno en la noción, en el juicio o en el raciocinio.

El sujeto de un juicio puede tener una composición física y una unidad lógica. Por ejemplo, cuando digo: “el círculo tiene los radios iguales”, el sujeto tiene una composición física, porque el círculo es algo *múltiple*;[[516]](#footnote-503) pero tiene una unidad lógica, porque el sujeto del juicio es uno y el pensamiento que juzga debe abrazar todo el círculo. El pensamiento es entonces lo que hace que el círculo sea uno; yo llamo a esta unidad del pensamiento *unidad sintética* es decir unidad de la síntesis. La conciencia percibe entonces la unidad sintética. Pero percibir la unidad sintética es percibir el *yo* que *sintetiza*;[[517]](#footnote-504) percibir el *yo* que *sintetiza* es percibir el *yo* que reúne las distintas percepciones del sujeto lógico.[[518]](#footnote-505) Entonces, el *yo* sentido en la unidad sintética de la percepción es *uno*, a pesar de la variedad de las percepciones que reúne. Por lo tanto, el *yo* que comienza un raciocinio, una demostración, una ciencia cualquiera, es el mismo *yo* que la termina.

Tratemos de hacer más clara esta importante verdad: “Si una substancia que piensa, dice Bayle, fuese una como un globo es uno, no vería jamás un árbol entero, no sentiría jamás el dolor excitado por un golpe de bastón.

He aquí un medio para convencerse de esto. Considerad la figura de las cuatro partes del mundo sobre un globo; no veréis en este globo nada que contenga toda el Asia o incluso un río entero. [El lugar que representa Persia no es el mismo] que representa el reino de Siam, y distinguís un costado derecho y un costado izquierdo en el lugar que representa el Éufrates. De esto nace que si este globo fuese capaz de conocer las figuras con las que ha sido adornado, no contendría nada que pudiese decir: *yo conozco toda Europa, toda Francia, toda la ciudad de Amsterdam*, *todo el Vístola*; cada parte del globo conocería sólo la parte que le hubiera caído en suertes. Y como esta parte sería tan pequeña que no representaría ningún lugar por entero, sería absolutamente inútil que el globo fuese capaz de conocer. De esta capacidad no resultaría ningún acto de conocimiento, o por lo menos serían actos de conocimiento muy distintos de los que experimentamos, puesto que los nuestros nos representan un [objeto entero, un] árbol entero, un caballo entero, prueba evidente de que el sujeto afectado por toda la imagen de estos objetos no es divisible en muchas partes, y por eso que el hombre, en cuanto piensa, no es corpóreo ni material, ni está compuesto de muchos seres”.[[519]](#footnote-506)

La conciencia de la unidad sintética de la percepción comprende entonces la percepción de la *unidad*, o de la *simplicidad*, del *yo* que *sintetiza*. Meditando sobre la comparación que hacemos entre los objetos que actúan sobre nuestros sentidos, sobre los juicios a los que dan lugar sus impresiones, resultará luminosamente el sentimiento de la unidad simple, indivisible, inmaterial del ser pensante. Cuando os calentáis la mano, seguramente experimentaréis una especie de placer; si en el mismo momento llega a vuestra nariz un olor agradable, sentiréis otra clase de placer. Si os pregunto cuál de estos dos placeres os gusta más, me responderéis éste o aquél. Comparáis entre sí entonces estos dos placeres, y juzgáis sobre ellos en el mismo tiempo. Si, luego de haberos calentado, y de haber sentido el olor, os hiciera gustar una comida, podríais ciertamente decir cuál de estos dos placeres es el mayor; es necesario entonces que lo que juzga en vosotros haya sentido todo esto. Este mismo *yo* que juzga, sabe si un placer de los sentidos es mayor que el placer del descubrimiento de una verdad o del que deja el ejercicio de la virtud, y elige entre estas dos cosas. El mismo sujeto que experimenta los placeres sensibles, entonces, experimenta también los espirituales, y juzga y quiere. Ésta es una prueba de que la conciencia del *yo*, que siente afecto por todas estas sensaciones, o que actúa tras ellas, no es para nada la conciencia de vuestra nariz que siente los olores, ni de vuestra mano que siente el calor, porque como la mano y la nariz son dos cosas absolutamente distintas, es tan posible que una sienta lo que siente la otra como que nosotros sintamos en esta habitación el placer que sienten ahora quienes están en el teatro. Es necesario entonces que la conciencia que tenéis del *yo*, el cual siente el olor y el calor al mismo tiempo, no sólo no es la percepción de la nariz y de la mano, sino que es necesario también que sea la percepción de un sujeto único, simple y carente de partes. Porque si tuviera partes, una sentiría el olor, mientras la otra sentiría el calor y no se daría jamás el sentimiento de una cosa, que sentiría juntamente el olor y el calor, los comparase y juzgase que uno es más agradable que el otro.

El sentimiento del cuerpo es entonces el sentimiento de algo múltiple, de un compuesto;[[520]](#footnote-507) el sentimiento del *yo* es el sentimiento de lo *uno*, de lo *simple*, de lo *indivisible*. Entonces, un sentimiento es distinto del otro.

“Una ciencia es una cadena de raciocinios dirigidos a darnos el conocimiento más distinto posible de un objeto. Los raciocinios son una serie de juicios: sin la síntesis inmediata del juicio, y la mediata del raciocinio, la ciencia humana no sería posible. Es necesaria la unidad sintética en el raciocinio: sin el *entonces* no habría raciocinio como sin el *es* o *no es* no habría juicio. El *entonces* en un raciocinio une mediante una unidad de pensamiento las distintas partes de un raciocinio, y el *es* o *no es* une en el juicio, mediante una unidad de pensamiento, sus diversas partes. Ahora, la conciencia de la unidad sintética del pensamiento comprende, como hemos explicado, la conciencia de la unidad del sujeto pensante: esta unidad del sujeto pensante yo la llamo *la unidad metafísica del yo*. La unidad sintética del pensar supone entonces necesariamente la unidad metafísica del *yo*. La primera no podría tener existencia sin la segunda. Esta unidad metafísica del *yo* es la simplicidad o espiritualidad del principio pensante. Sin ella no sería posible la ciencia, puesto que la ciencia supone la reunión de todos los pensamiento de los que se compone, y al ser un pensamiento distinto del otro, ¿cómo se haría la unión de estos pensamientos sin un centro de unión?[[521]](#footnote-508) ¿Dónde se encontrarían los distintos rayos del saber, sin un centro que los reúna? Es necesario que el agente que construye tenga todos los materiales de la construcción. El *yo* de *Newton* que encuentra el sublime cálculo es el mismo *yo* que ha aprendido la numeración aritmética. *Sin la unidad metafísica del yo no sería posible la unidad sintética del pensar, y sin la unidad sintética del pensar no sería posible ninguna ciencia para el hombre*”.[[522]](#footnote-509)

Capítulo II

Orígenes de nuestra idea de substancia corpórea

Artículo I

Modo de mostrar la existencia de los cuerpos

672. Luego de haber demostrado que el sujeto sensiente (el espíritu, nosotros mismos) no puede ser lo que se entiende con la palabra *cuerpo*, examinemos si lo que se entiende con la palabra *cuerpo* existe verdaderamente o si es un concepto imaginario y vacío de sentido. Esto significa averiguar si existe la substancia corpórea, como atestigua el sentido común, y de dónde nos viene la idea que tenemos de la misma.

Si llegáramos a averiguar el modo como nos formamos la idea de cuerpo, y si nos persuadiéramos, al formar esa idea, de que los cuerpos existen verdaderamente, habríamos demostrado también con ello la existencia de los cuerpos mismos.

Pero esta demostración, derivada del origen de la persuasión de la existencia de los cuerpos, recibe todo su vigor de la suposición de que el razonamiento, cuyo primer eslabón es la percepción, tiene validez para encontrar o probar la verdad.

El común de los hombres lo admite como la cosa más cierta de todas, pero los nuevos escépticos intentan poner en duda la fuerza del mismo razonamiento.

Respeto a éstos, estamos obligados a refutar las objeciones contra la validez del razonamiento, lo cual haremos en la siguiente sección. Por eso, lo que diremos ahora sellará la demostración de la existencia de los cuerpos que aquí damos.

673. Ahora bien, hemos dicho que el concepto del vocablo *cuerpo* es el de «una causa próxima de nuestras sensaciones» y de «un sujeto de las cualidades sensibles» (**667**).

Debemos entonces demostrar cómo adquirimos la razonable persuasión de que existe «una causa de nuestras sensaciones distinta de nosotros» y que «esta causa es el sujeto de las cualidades sensibles».[[523]](#footnote-510)

Todo esto es bastante fácil si recordamos lo que hemos dicho.

Artículo II

Hay una causa próxima de nuestras sensaciones

674. Las sensaciones suponen una causa distinta de nosotros.

Las sensaciones externas son hechos pasivos respecto de nosotros (**662-666**).

Los hechos pasivos son acciones hechas en nosotros, cuya causa no somos nosotros (ibídem).

Las acciones hechas en nosotros, cuya causa no somos nosotros, suponen una causa distinta de nosotros, por el principio de causa (**567-569**).

Por lo tanto, las sensaciones suponen una causa distinta de nosotros, que es lo que había que demostrar.

Artículo III

La causa distinta de nosotros es una substancia

675. Fue demostrado que las sensaciones suponen una causa distinta de nosotros (**674**).

Fue demostrado que la causa es siempre una substancia (**620ss.**).

Por consiguiente, la causa de nuestras sensaciones es una substancia.

Artículo IV

La substancia que es causa de nuestras sensaciones está inmediatamente unida a ellas

676. Nuestras sensaciones son acciones hechas en nosotros, cuya causa no somos nosotros (**662-666**).

Experimentar en nosotros una acción cuya causa no somos es lo mismo que experimentar una energía que tiene la capacidad de modificarnos.

Esta energía es una substancia operante que se llama *cuerpo* (**667**).

Entonces, la acción del cuerpo que experimentamos sobre nosotros no es el efecto de una potencia particular del cuerpo, sino el efecto del cuerpo mismo, y esto por definición, porque llamamos *cuerpo* a lo que nos modifica precisamente de esa manera. Y no reconocemos otras potencias coordinadas en el agente significado por la palabra *cuerpo*.

Ahora, la acción de una substancia operante está siempre íntimamente unida a la substancia, porque la fuerza o energía de un ente es inseparable y indivisible del ente mismo.

Por lo tanto, la substancia causa de nuestras sensaciones, está inmediatamente unida a ellas.[[524]](#footnote-511)

Artículo V

La causa de nuestras sensaciones es un ente limitado

677. La energía o fuerza que produce nuestras sensaciones, y que experimentamos en nosotros, es limitada, porque la acción que hace en nosotros, cuya causa no somos, es limitada.

Ahora, esta energía es la que da la idea de la substancia. Es decir, lo que es lo mismo, que percibimos en esa energía o fuerza al ente distinto de nosotros, razón de las sensaciones.

Por lo tanto, como la energía que experimentamos es limitada, así también es limitado el ente en el cual la concebimos, ya que este ente no es para nosotros sino esa misma energía pensada como existente.

Por consiguiente, el ente pensado por nosotros como substancia y causa próxima de las sensaciones, es limitado.

Artículo VI

Nosotros ponemos nombres a las cosas según el modo como las concebimos intelectualmente

678. Esta proposición es evidente.

No podemos nombrar cosa alguna si no la conocemos, y en cuanto la conocemos. Por eso, no podemos nombrarla sino en cuando la conocemos.

Artículo VII

Regla a conservar en el uso de los vocablos para no caer en error

679. Los vocablos expresan a los entes en cuanto los concebimos intelectualmente.

Lo que es expresado por el vocablo, entonces, está limitado por nuestro conocimiento.

Por lo tanto, si queremos usar los vocablos en un sentido más extenso; si pretendemos hacer que signifiquen no lo que concebimos en un ente, sino también lo que podría haber en él, pero de lo que no tenemos ni percepción ni conocimiento alguno, abusamos de las palabras y luego caemos en equívocos y sofismas al razonar, porque de esa forma el vocablo es usado para significar lo que el género humano no significa ni entiende por él.

Artículo VIII

El cuerpo es un ente limitado

680. Definir el cuerpo es lo mismo que declarar a qué se puso el vocablo *cuerpo*.

Entonces, si queremos definir esta palabra, podemos hacerlo de dos maneras: o analizando todas las ideas que entran a formar su significado, o indicando sólo alguna de ellas, que sea tan característica o propia que con ella no se pueda uno equivocar al buscar tras ella a qué ente se denomina con esa palabra.

Ahora, para nuestra presente finalidad, es suficiente que aclaremos el vocablo *cuerpo* de este segundo modo; más adelante definiremos el cuerpo de manera completa y más circunstanciada.

Hemos visto que nos formamos la idea de cuerpo a partir de lo que opera en nosotros, es decir de la fuerza o energía que experimentamos en las sensaciones (**640-643**).

Como esta energía es limitada, no podemos obtener a partir de ella más que el concepto de un ente limitado (**677**).

Todo nuestro conocimiento del cuerpo corresponde entonces a un ente limitado.

Pero los vocablos expresan los entes de la manera en que los percibimos y conocemos (**678**).

Por lo tanto, el vocablo *cuerpo* fue inventado para significar un ente limitado y quien lo emplease en otro sentido abusaría del mismo (**679**).

Artículo IX

La causa próxima de nuestras sensaciones no es Dios

681. La causa próxima de nuestras sensaciones es el cuerpo (**667**).

El cuerpo es un ente limitado (**680**).

Dios no es un ente limitado.

Por lo tanto, Dios no es la causa próxima de nuestras sensaciones.

Artículo X

Los cuerpos existen y no se pueden confundir con Dios

682. La causa próxima de nuestras sensaciones es una substancia existente.

Esta substancia se llama *cuerpo* y no es Dios (**681**).

Por lo tanto, existen los cuerpos y no se pueden confundir con Dios.

Artículo XI

Refutación del idealismo de Berkeley

683. Esta demostración de la existencia de los cuerpos es contraria a Berkeley.

El sofisma de este escritor comenzó al haber falseado la idea que se significa con el nombre *cuerpo*.

Si se individúa bien esta idea, es imposible confundirla con Dios, porque es la idea de una cosa totalmente limitada, es decir de esa energía que sentimos obrar en nosotros, como subyaciendo a las sensaciones, pensada en sí misma.

Cuando el entendimiento piensa esta fuerza que experimentamos en nosotros, no suple más que la *existencia* y no tiene derecho ni razón para agregar ninguna otra cosa. Por eso, esa fuerza permanece limitada como es.

684. Para refutar el idealismo de Berkeley, esta demostración de la existencia de los cuerpos es suficiente. Resumiéndola, y presentándola bajo otra forma, e contiene en la siguiente serie de proposiciones:

1° Todo lo que pasa en nuestro sentimiento es un hecho.

2° En las sensaciones y sentimientos *corpóreos* (los llamo con este nombre para determinarlos; tómese entretanto como un signo arbitrario), experimentamos en nuestro sentimiento una acción cuya causa no somos nosotros mismos, una energía, una fuerza distinta de nosotros, que obra en nosotros.

3° Esta energía o fuerza sentida, al concebirla intelectivamente, es la idea de un ente, es decir que el entendimiento concibe esa energía como realmente existente, y lo hace mediante un principio necesario, el de substancia (**583ss.**)

4° Esa energía es real y limitada, y por eso el ente concebido es real y limitado, porque no es más que esa energía considerada en la existencia que posee, tan precisa y separada como la concebimos.

5° Este ente limitado, que no es el sujeto sensiente (el nosotros), y que se llama *cuerpo*, menos aún puede ser Dios, cuya idea es la de un ser infinito.

6° El cuerpo, entonces, substancia limitada, causa próxima de nuestras sensaciones, existe.

Todas estas proposiciones me parecen irrefutables, y por lo que sé, pertenecen al sentido común de los hombres.

685. Y me parece digno de esta obra explicar mejor aquí cómo el sentido particular de Berkeley se apartó del ancho camino del sentido común y se extravió.

Para eso, transportémonos al tiempo de este filósofo. Locke había establecido como fuente de las ideas la *sensación* y la *reflexión*; pero no había conocido la naturaleza de esta segunda facultad y la había descrito de manera que fácilmente podía confundirse con la primera:[[525]](#footnote-512) él mismo la declaró incapaz de darnos la idea de substancia.

De allí que en Inglaterra y en Francia el primer paso de la filosofía lockeana fue el de suprimir la *reflexión* y conducir todas las ideas a un solo origen, el sentido.[[526]](#footnote-513)

Una vez que se ha hecho de la sensación la sola fuente de las ideas, la substancia es una ilusión: Hume sacó la consecuencia general, la atención de Berkeley se restringió a las substancias corpóreas.

¿Pero cuál podía ser la idea que Berkeley tenía de los cuerpos si en su ánimo sólo estaban los sentidos?

He aquí su definición: “las cosas sensibles no son otra cosa que cualidades sensibles, es decir una reunión de cualidades sensibles”.[[527]](#footnote-514)

Ahora, él confundía las *cualidades sensibles* con las *sensaciones*, luego de lo cual era fácil demostrar que “las cosas sensibles están en nosotros como modificaciones nuestras”, porque es cierto que las sensaciones tienen esa condición.

El idealismo de Berkeley negaba entonces las substancias corpóreas, porque partía de una filosofía que, habiendo quitado al hombre el intelecto, y habiéndole dejado sólo los sentidos, había expulsado de él justamente la facultad con la que se perciben las substancias. Entonces, no era el idealismo lo que encerraba el escepticismo; era el principio del que nacía el idealismo de Berkeley lo que producía al mismo tiempo el escepticismo de Hume. De ahí que si Berkeley admitía otras substancias, esto era un resto del antiguo buen sentido, que no se destruye enteramente de un golpe.

Las *substancias* y las *causas* debían encontrarse sin embargo aisladas en la mente de Berkeley, como los prejuicios que están en nosotros sin prueba ni vínculo con nuestros otros principios, porque no podían explicarse de ningún modo con la filosofía que él profesaba.

Sea lo que sea de todo esto, Berkeley negó la substancia de los cuerpos y sin embargo, por el principio de causa supo que era necesario dar una causa a las sensaciones. Por eso dijo que esa causa era Dios. La *substancia* y la *causa* en la filosofía están en una misma condición, y como decía, ésa era una incongruencia del filósofo irlandés.

686. El error de Berkeley era entonces haber quitado la *causa próxima* de las sensaciones y haber recurrido directamente a la *causa última*.

Y ciertamente, Dios es en última instancia causa última de todo lo que es y sucede, y en este sentido también de las sensaciones. Pero la palabra *cuerpo* no fue inventada para significar esa causa última, y el filósofo busca saber cuál es la causa próxima, no la última, de las sensaciones.

Restringiendo nuestro examen a esta peculiar cuestión filosófica, se llega a los dos resultados que dimos más arriba: 1° que existen cuerpos, 2° que los cuerpos son la causa próxima de nuestras sensaciones. Esto recibirá mayor luz de las reflexiones siguientes.

Artículo XII

Reflexiones sobre la demostración que dimos de la existencia de los cuerpos

687. Para saber si existen las substancias corpóreas, conviene en primer lugar recordar la definición de la substancia.

La substancia, hemos dicho, es “una cosa que puede ser concebida intelectualmente con un primer concepto”.[[528]](#footnote-515)

Sobre esta definición nótense lo siguiente.

1° Para que una cosa sea substancia, no es necesario que exista independientemente de cualquier otra cosa. Si así fuese, no existirían más las substancias creadas, porque éstas no existen sino dependiendo de la causa primera. Para que una cosa merezca este nombre de substancia sólo es necesario que podamos concebirla por sí misma, separadamente de su primera causa, como algo no puede en verdad existir del todo por sí misma, pero que tiene no obstante una existencia suya propia, por la cual podemos pensarla separadamente, sin que en su *primer concepto* entre algún otro elemento distinto de ella.

2° En consecuencia, para que una cosa se llame substancia, no es necesario que sea de tal modo que al reflexionar sobre ella se conozca razonando la imposibilidad de que exista y se comprenda enteramente sin recurrir al conocimiento de alguna otra cosa, como sería de su causa. Ciertamente, como dije, nada se puede comprender sin conocer su causa última, pero eso no quita que los hombres la llamen substancia, porque pueden formarse de ella «un primer conocimiento», sin necesidad de otra cosa fuera de ella misma, y con la primera intuición del pensamiento pueden verla por sí misma. En una palabra, el primer concepto de ella es independiente de todo otro concepto. Se nos presenta como una esencia incomunicable, por así decirlo, y mentalmente distinta de las otras.

Ya hemos observado que si añadiéramos al vocablo *substancia* un valor más extenso que el que le reconoce el uso común del lenguaje, abriríamos el camino a falsos razonamientos y a errores infinitos.

688. Los cuerpos, por lo tanto, son substancias, desde el momento en que son cosas aptas para ser concebidas por nosotros mediante nuestra primera concepción, solas, aisladas y de manera que no puedan confundirse con ninguna otra cosa, es decir ni con nuestro espíritu ni con Dios.

Los accidentes, por el contrario, no son substancias, porque no los podemos concebir con nuestra primera concepción intelectual, sino que los concebimos luego de haber concebido otra cosa unida con ellos, en la cual existen: un ente al que pertenecen. Ahora, todo esto no nos sucede con los cuerpos, cuya percepción hemos visto que termina en ellos y no reclama otra cosa (**515-516**).

689. Por consiguiente, he aquí el defecto de Berkeley.

En primer lugar, no ha hecho un análisis diligente de la sensación y por eso no distinguió sus dos elementos: 1° la fuerza que obra en nosotros (en relación a la cual somos pasivos), común a todas las clases de sensaciones; 2° los distintos elementos y efectos de esa fuerza, las distintas sensaciones.

Nosotros experimentamos estas dos cosas: la *fuerza* y sus *distintos efectos*, y mientras sentimos que aquélla es la misma en todas las sensaciones, sentimos también que éstos son distintos, a tenor de la variedad de los medios y de los órganos en los cuales y por los cuales la fuerza actúa sobre nosotros.

Ahora, si la variedad de los términos y efectos de esta fuerza (las sensaciones en cuanto son distintas una de la otra) no se puede concebir intelectualmente sin la fuerza misma que los produce, ésta no se piensa luego sin el ente que actúa (por el *principio de cognición*, <**559-565**>). Ya hemos llegado a la substancia, puesto que decir lo que constituye un ente es decir una substancia.

690. Resumiendo todo lo que hemos dicho acerca del origen de nuestras ideas de los cuerpos:

1° Obtenemos la percepción de los cuerpos mediante el acto con el cual juzgamos que subsisten (**528**).

2° Analizando esta *percepción*, encontramos que se compone de dos elementos, que son:

1. el juicio sobre la subsistencia del cuerpo, y
2. la idea del cuerpo mismo.

3° Analizando la *idea* del cuerpo, encontramos que se distingue en tres elementos, a saber:

1. la *idea de existencia*, puesto que no podemos concebir nada, y por lo tanto tampoco los cuerpos, si no pensamos su existencia;
2. la *determinación primaria* de la idea de existencia, que es lo que se llama *esencia* (específica abstracta) de la cosa; así, en la idea de cuerpo, además de la idea de existencia, es necesario pensar el término en el que termina necesidad, el acto de la existencia, y ésta es la fuerza o energía que actúa en todas nuestras distintas sensaciones;
3. las *determinaciones secundarias*, o cualidades sensibles, que son otras tantas aptitudes en las que se resuelve esa única fuerza de producir las distintas sensaciones.

4° Los tres elementos de la idea del cuerpo son concebidos por nosotros de la siguiente manera:

1. La *idea del ser* está naturalmente en nuestro espíritu.
2. La *energía* que opera en nosotros y en nosotros produce las sensaciones, considerada aislada de la variedad de las sensaciones, es una abstracción de la mente (esencia específica abstracta), pero en cuanto obra en mí es conocida por la conciencia interior, que podríamos llamar *sentido común*, por la razón de que atestigua la propia pasividad de la misma manera en todas las distintas sensaciones.
3. Finalmente, las sensaciones me son suministradas por los sensorios exteriores.

En mí, por lo tanto, están todas las facultades necesarias para explicar el origen de la percepción y de la idea del cuerpo, porque tengo: 1° la facultad que ve continuamente el ser (intelecto), primer elemento de la idea de cuerpo; 2° la facultad (sentido común) que percibe una *fuerza* que actúa en mí, sin que esta fuerza sea yo mismo y que es, por eso, lo que forma la esencia del cuerpo, segundo elemento de la idea de cuerpo; 3° los cinco sentidos externos que perciben las sensaciones, tercer elemento de la idea de cuerpo; 4° finalmente, la facultad de la *síntesis primitiva*, o del juicio, con el cual juzgamos subsistente lo que pensamos en la idea de cuerpo.

691. Identificadas las facultades con las que percibimos cada uno de los elementos de los que se compone nuestra percepción intelectiva de los cuerpos, queda por explicar el modo en que unimos esos elementos.

Y en primer lugar, las sensaciones, en cuanto son varias, y la energía que actúa en nosotros, están unidas entre sí por su propia naturaleza, de manera que, para tener y pensar esa energía separada de su término particular, es decir de esta o aquella sensación, tenemos que emplear la abstracción, ya que la energía sola sin la sensación se puede percibir, sino que esa energía es la misma sensación considerada en su concepto general de acción hecha en nosotros pero no por nosotros. La sensación, luego, tomada toda entera, así como está en nuestro sentido, es decir como el sentido de una *acción determinada*, es lo que en otro lugar hemos llamado percepción sensitiva corpórea.

Ahora bien, nosotros unimos la percepción sensitiva corpórea con la idea del ente en universal por el principio de cognición, que incluye el de substancia. Esto lo hacemos la primera vez con ese mismo acto con el que juzgamos que el cuerpo subsiste, es decir con el acto de la percepción intelectiva del cuerpo, la cual, brevemente, se hace así.

Nosotros somos inteligentes.

Como tales, percibimos todas las cosas como son, es decir como entes, cuando actúan en nosotros.

La fuerza corpórea que responde a la esencia de los cuerpos actúa en nosotros;[[529]](#footnote-516) por consiguiente, la percibimos como subsistente. Ésta es la percepción de los cuerpos.

De este modo queda explicada en general la formación de las ideas de los cuerpos; queda que describamos también en particular el modo como percibimos nuestro cuerpo y el cuerpo distinto de nosotros.

Capítulo III

Origen de la idea de nuestro cuerpo, en cuanto se distingue de los cuerpos externos, mediante el sentimiento fundamental

692. Los cuerpos existen; son substancias distintas de Dios y de nosotros. Son causa próxima de nuestras sensaciones: su esencia consiste en una cierta *energía* que actúa en nosotros, con respecto a la cual somos pasivos. Una actividad distinta de la nuestra constituye una existencia distinta; de ahí el error de Berkeley que niega las substancias corpóreas (**672-686**).

Pero los hombres no piensan el cuerpo sólo como una substancia que causa las sensaciones corpóreas; otorgan a esta substancia otras cualidades: la extensión, la figura, la solidez, la movilidad, la divisibilidad. En una palabra, todas las propiedades físicas y químicas que manifiestan los cuerpos en sus relaciones entre sí y con respecto a nosotros, como principalmente la aptitud para la vida, cuando el cuerpo se une al espíritu (**668-669**) de la manera debida, o la aptitud para las modificaciones que le hacen perder la vida separándolo del espíritu y que causan en nosotros placer, dolor, sensaciones de colores, sabores, sonidos, etc. Hemos tenido entonces que mostrar además cómo el cuerpo es conocido por nosotros como *sujeto* de todas estas propiedades y capacidades; y al mostrar eso, si lo logramos, daremos también razón de las ideas de las diversas cualidades que se atribuyen al cuerpo.

Así, el lector ve ya cómo hemos descendido a la naturaleza física, y qué amplio campo se nos abre, debiendo tratar ahora sobre la vista, sobre el sentimiento, y sobre las distintas clases de sensaciones, y terminar así la doctrina acerca de las ideas de materia y de cuerpo.

Artículo I

Primera clasificación de las cualidades que se observan en los cuerpos

693. Los cuerpos tienen una relación física entre sí y una relación con nuestro espíritu: la observación nos hace conocer los hechos que constituyen y determinan estas dos relaciones.

Respecto de la relación física de los cuerpos entre sí, esto es lo que dice la observación. Al encontrarse los cuerpos en ciertas posiciones respectivas, tienen lugar en ellos diversas transmutaciones, según leyes estables. Esta capacidad de recibir modificaciones o alteraciones correspondientes a sus posiciones respectivas se llaman propiedades *mecánicas*, *físicas* y *químicas* de los cuerpos.

Las propiedades mecánicas, físicas y químicas, el impulso, la atracción, la afinidad, etc., ¿son diferentes virtudes pertenecientes a los cucaperpos, de modo que los cuerpos son causa verdadera de todas estas modificaciones a las que subyacen?

Esta pregunta es totalmente ajena a mi razonamiento, y precisamente por eso quise tocarla, a fin de que al venir a la mente del lector, no lo estorbe en adelante, desviándolo del camino. Lo que buscamos no es si el impulso, la atracción, la cohesión, la afinidad, etc., son verdaderas fuerzas; lo que nos importa es saber solamente con toda exactitud los simples hechos, como una observación atenta nos los presenta.[[530]](#footnote-517)

694. Todos estos hechos se pueden reducir a una sola fórmula, que es la siguiente: “Cuando los cuerpos son colocados en ciertas posiciones relativas entre sí, tienen lugar en ellos *alteraciones* que son constantemente iguales, dados los mismos cuerpos y las mismas posiciones”.[[531]](#footnote-518)

Ahora, ¿de qué manera nos formamos las ideas de estas *alteraciones*? Esas *alteraciones*, ¿qué ideas presentan a nuestro espíritu?

Nosotros no concebimos alteración o mutación que tenga lugar en los cuerpos –mecánica, física o química– por la su respectiva presencia en ciertas posiciones, si no como algo que consiste: 1° en que el cuerpo modificado adquiere una capacidad distinta de obrar sobre nosotros, es decir de causar sensaciones internas o externas en nosotros, distintas de las que nos causaba primero; o 2° nuevamente, en que el cuerpo modificado ha adquirido una capacidad distinta de modificar otro cuerpo (modificación que se reduce finalmente a la distinta capacidad del cuerpo modificado de actuar sobre nosotros).

Cuando un cuerpo cambiar color, sabor, dureza, extensión, fuerza, en definitiva todas sus cualidades sensibles, entonces ese cuerpo, respecto de nosotros, no ha cambiado sino la capacidad de producir en nosotros las sensaciones, produciendo en ese nuevo estado suyo una serie distinta de la primera.

Luego, cuando el cuerpo no cambias sus calidades sensibles, y sin embargo recibe o pierde alguna propiedad o virtud que tenía antes, ¿de qué manera podemos conocer entonces la mutación que ha tenido lugar en él? Nuevamente, de ninguna otra manera que mediante nuestros sentidos, porque si pudiese tener lugar una mutación en un cuerpo de tal naturaleza que ni mediata ni inmediatamente diese ningún indicio a nuestros sentidos, no la percibiríamos con ellos ni la podríamos pensar en absoluto, ni imaginar ni afirmar.[[532]](#footnote-519)

Hay que decir entonces, sin alejarnos de la pura observación, que para que sea algo para nosotros, es necesario que cualquier mutación que tenga lugar en un cuerpo sea percibida por nuestros sentidos, que produzca finalmente algún efecto, alguna acción sobre ellos. Toda la diferencia que puede encontrarse en esas mutaciones de los cuerpos no es, ni puede ser otra, que ésta: que o bien se manifieste inmediatamente a nuestros sentidos, o sólo mediatamente. Si un cuerpo, en la presencia de otro, cambiar su color, como la hierba y las hojas de los árboles que reverdecen ante la presencia y el contacto de la luz, ese cuerpo ha sufrido una mutación que inmediatamente se descubre a nuestros sentidos.

Si magnetizo una aguja de hierro, la mutación que ha tenido lugar en esa aguja no se muestra inmediatamente a nuestros sentidos, porque ni con el tacto ni con la vista podemos distinguir ningún cambio ocurrido en ese hierro; incluso si pudiéramos, no adivinaríamos jamás a partir de él la propiedad que ha recibido de volverse, puesto en vilo sobre una punta, al norte o de atraer el hierro. Pero estas propiedades las descubrimos cuando vemos sus efectos del volverse al polo y de atraer el hierro. Ahora, ver a la aguja darse vuelta de ese modo o, cuando está en medio del polvo de hierro, juntarlo todo adhiriéndolo a sí, no es más que recibir una determinada serie de sensaciones que antes no se recibían, cuando la aguja no estaba magnetizada. De ese modo, podemos decir con razón que la capacidad adquirida por esa aguja, respecto de nosotros, se reduce finalmente a cierta nueva capacidad de producir en nosotros nuevas sensaciones. Esto se comprueba siempre, cualquiera sea la acción de un cuerpo sobre otro que examinemos, ya que, aunque en una serie de cuerpos que actúan unos sobre otros, todos fueran sucesivamente modificados y alterados, sin embargo esas modificaciones y alteraciones que se conciben en ellos, no serían más que capacidades para actuar finalmente en nosotros. Supongamos que sólo el último de estos cuerpos actúe sobre nosotros, ahora sólo por esto conoceríamos las modificaciones ocurridas en los otros. Y véase de qué manera.

Denominemos esos cuerpos con las letras del alfabeto: A, B, C, D, E, F, Z. La modificación que ha sufrido el último, *Z*, el cual ha cambiado, como suponíamos, su acción sobre nosotros, la definiré así: « La alteración de *Z* consiste en la capacidad que ha perdido de producir en nosotros esta serie de sensaciones y en la capacidad que ha obtenido de producir en nosotros esta otra».

Por el contrario, ¿cómo definiré la alteración sufrida por *F*? No podría definirla de otra manera que así: «La alteración de *F* consiste en la capacidad que ha adquirido de producir la alteración descripta en *Z*». Yo conozco la alteración de *Z* como aquella que experimento con mis sentidos, de manera que si quisiera sustituir el valor conocido de *Z* en la definición de la alteración de *F*, tendría una definición un tanto incómoda de pronunciar, pero la única que podría tener, a saber la siguiente: «La alteración de *F* consiste en la capacidad obtenida de producir en *Z* tal alteración, por la cual *Z* perdió la capacidad de producir esta serie de sensaciones y adquirió la capacidad de producir esta otra serie».

Del mismo modo, no puedo definir la alteración de *E*, sino refiriéndome a la de *F*; ni la alteración de *D*, si no es mediante la de *E*; ni la alteración de *C*, sino refiriéndola a la de *D*; ni la alteración de *B*, sino con la de *C*; ni finalmente la de A, si no la reduzco a la de *B*.

Ahora bien, entre todas las alteraciones de estos cuerpos, sólo la de *Z* me es conocida por sí misma; sólo conozco las otras como causas o primeras, o segundas, o terceras, de la alteración de *Z*. De esta manera, en definitiva todo lo que yo conozco en las propiedades que tienen los cuerpos de modificarse recíprocamente es la capacidad obtenida de modificarme. Conociendo la modificación que yo sufro, conozco la capacidad que me la produce, y conociendo esta capacidad, conozco también las causas más o menos remotas de la misma mediante un conocimiento relativo.[[533]](#footnote-520)

Mediante esas observaciones se entiende manifiestamente que todas las cualidades o propiedades corpóreas, mecánicas, físicas y químicas, que constituyen la relación que tienen los cuerpos entre sí, no son a fin de cuentas (limitándonos ahora a la sola observación) sino puras potencias de modificarnos a nosotros mismos, de producir sensaciones:[[534]](#footnote-521) puesto que todas las ideas que tenemos o podemos tener de esas propiedades se reducen en último análisis a diversas impresiones que los cuerpos hacen sobre nosotros y a los distintos sentimientos que causan en nosotros. No podemos concebir otras potencias mecánicas, físicas y químicas en los cuerpos sino las que tienen de modificarnos o de cambiar las potencias de modificarnos.

En nuestra cuestión, todo se reduce a examinar bien la relación que tienen los cuerpos con nosotros, en explicar el origen de sus cualidades sensibles, ya que todas las demás se refieren sólo a estas.

Artículo II

Clasificación de la cualidades corpóreas que constituyen inmediatamente la relación de los cuerpos con nuestro espíritu

695. Al narrar la relación de los cuerpos entre sí, no entré en cuestiones difíciles: me atuve a los puros hechos. Tampoco aquí, al narrar la relación que los cuerpos tienen con nosotros, no pretendo pasar los límites de la observación, sino tomarla sólo a ella como guía. Pido al lector que preste atención a esto, no sea que busque en mi discurso lo que no debe contener.

Sin embargo, la observación en esta parte me lleva más lejos que lo que se atañe a la relación de los cuerpos entre sí, porque en el presente argumento uno de los términos de la relación somos nosotros mismos, y sobre nosotros podemos pensar más íntimamente, ya que la conciencia nos atestigua los hechos que suceden en nuestro espíritu. De ahí que si la observación no nos podía decir si los cuerpos son la verdadera causa de las modificaciones que se observan en ellos, dadas ciertas posiciones recíprocas, por el contrario, mediante la simple observación podemos discernir en nosotros nuestras acciones de las acciones que no son nuestras.

696. Por consiguiente, la observación acerca de la relación de los cuerpos con nosotros, nos da tres relaciones distintas, que aquí debemos aclarar.

Primera relación: una íntima conjunción de nuestro principio sensitivo con un cuerpo que deviene su término (materia), que es lo que llamamos *vida*.[[535]](#footnote-522)

Segunda relación: un *sentimiento fundamental* que procede de la vida,[[536]](#footnote-523) es decir de esa primera conjunción; por este sentimiento sentimos habitualmente todas nuestras partes materiales sensitivas.[[537]](#footnote-524)

Tercera relación: la capacidad que tienen las partes sensitivas de nuestro cuerpo de ser modificadas de determinada manera, a la cuales modificaciones corresponden en nosotros diversas especies de sensaciones externas, y en ellas, la percepción de los cuerpos externos al nuestro.

697. Ahora, el nexo o la relación de los cuerpos externos con nosotros, según la idea que nos hemos formado de ellos, consiste precisamente en considerar estos cuerpos externos como aptos para modificar las partes sensitivas de nuestro cuerpo y, por lo tanto, de aportar a nuestro cuerpo diversas sensaciones.

Artículo III

Distinción entre la vida y el sentimiento fundamental

698. En primer lugar, tenemos que aclarar las sentencias propuestas; luego, [tenemos que] probarlas.

Para aclararlas, comencemos por fijar bien la diferencia entre la *vida* y ese *sentimiento* habitual y fundamental que causa la vida.

Dijimos que la vida es una cierta unión íntima, de una manera totalmente propia, que el espíritu tiene con la materia, la cual se convierte en término constante del principio sensitivo, de modo que de las dos cosas se hace un solo supuesto.[[538]](#footnote-525)

Para darse cuenta de que la vida no es el sentimiento, al menos no el sentimiento observable por nosotros, sino que éste es un efecto de la vida, basta advertir que todas las partes del cuerpo, mientras estamos vivos y sanos, gozan de una vida propia y están unidas a nosotros, según su condición, de la manera necesaria para que esa unión se llame *vida*, y, por lo tanto, toas las partes animadas ejercen los actos vitales que les convienen, los principales de los cuales son la nutrición, el calor, el movimiento vital, y, por consiguiente, la incorrupción, la aptitud para diversas funciones de acuerdo a cada una de las diversas partes del cuerpo.

Por el contrario, sede del sentimiento de que hablábamos son ciertas partes, y no todas, que incluimos bajo el nombre de *nervios*, sin querer entrar con esa en disputas fisiológicas, ajenas a nuestro argumento.[[539]](#footnote-526)

699. Y para que nos formemos un concepto claro del cuerpo sensitivo, nos será útil usar la imaginación. Seccionado el cuerpo humano, una vez quitados los huesos, los tendones, las membranas, los cartílagos, el tejido celuloso, en una palabra las partes insensitivas, y no dejando más que esa admirable red de filamentos nerviosos, que serpentea a lo largo del cuerpo entrecruzándose de diversas maneras y que lo envuelve en todo su volumen, ateniéndonos luego al cerebro y a la médula espinal probablemente como su término, anudándose en los plexos y en los ganglios, tenemos que imaginar todo esta maraña e ir y venir de nervios solo y desnudo, de pie según la forma del hombre, sin que ninguna cuerda y ningún hilo salgan de su lugar, por alguna virtud divina o, mejor, en virtud de nuestra fantasía que los separa y forma delante de ella, como si esos nervios fueran de un hierro rígido e inflexible. Ahora, este cuerpo humano, todo constituido por esos admirables tubitos, es el cuerpo sensitivo, con el cual sentimos cuando lo tenemos unido vitalmente a nosotros y que en mi opinión percibimos de manera habitual y uniforme con un sentimiento fundamental e innato, aunque, para que sea continuo y siempre el mismo, no es tal que podamos advertirlo fácilmente, sino que más bien advertimos las mutaciones que suceden en él cuando uno u otro de esos nervios son tocados. En efecto, cuando son estimulados tienen lugar una sensación más viva, no universal ni constante, sino parcial, insólita y pasajera, pero fácil de ser advertida y considerada por nosotros. Por el contrario, ese sentimiento primero y estable, difundido en todas las vías nerviosas, connatural y permanente, permaneció a menudo sin ser observado por los mismos filósofos, como si no existiese.

700. Ahora tenemos que ver en particular: 1° cómo sentimos nuestro cuerpo sensitivo, en el cual está dicho sentimiento, y 2° cómo percibimos los cuerpos externos, que no hacen más que tocar y excitar el cuerpo sensitivo.

Y puesto que percibimos los cuerpos, como hemos dicho, como substancias que causan las sensaciones y sujetos de las cualidades corpóreas, será útil que lo que hemos razonado sobre la manera de percibir los cuerpos en general lo apliquemos aquí en particular a los cuerpos sensitivos, y luego a los cuerpos no sensitivos sino sólo sensibles, y de allí pasemos a razonar sobre ambos tipos de cuerpo, considerados como sujetos de las cualidades mencionadas en ellos, las cuales o son sensibles o se reducen a las sensibles (**693-694**).

Artículo IV  
Dos modos de concebir nuestro cuerpo, el subjetivo y el extrasubjetivo

701. En primer lugar observo que nuestro cuerpo (y cuando digo nuestro cuerpo entiéndase siempre nuestra parte sensitiva) se percibe de dos modos:

1° Como todo otro cuerpo externo, es decir con la mirada, tocándolo, en una palabra con los cinco sensorios. Cuando percibo este cuerpo mío sensitivo como un *agente* en mis cinco órganos, no lo percibo entonces como partícipe él mismo de sensitividad (esto debe entenderse bien, porque es de suma importancia), sino como cualquier otro cuerpo externo que cae bajo mis sentidos y produce en ellos las sensaciones. En ese caso, un órgano de mi cuerpo percibe otro cuerpo. Es lo mismo que si alguien seccionase otro ente sensitivo viviente y percibiese sus nervios, que no son sensientes para quien los secciona, sino para aquél cuyos nervios son.

2° Por el *sentimiento fundamental* y universal por el que sentimos que la vida está en nosotros (sentimiento atestiguado por la conciencia, como luego haré ver mejor) y por las modificaciones que sufre el mismo sentimiento mediante las sensaciones adventicias y particulares.

Estos dos modos por los que percibimos nuestro cuerpo sensitivo, se pueden llamar adecuadamente y distinguir con los nombres de *extrasubjetivo* y *subjetivo*.

Cuando percibimos nuestro cuerpo en el segundo modo, es decir mediante el sentimiento fundamental que nos es dado por estar vivos, percibimos nuestro cuerpo como una cosa con nosotros. De esa manera, por la unión indivisible con nuestro espíritu, llega a ser parte también él del sujeto sensiente. Y se puede decir con verdad que es *sentido como consensiente* por nosotros.

Por el contrario, cuando percibimos nuestro cuerpo en el primer modo, es decir en el mismo modo con el que percibimos los cuerpos externos mediante nuestros cinco sentidos, entonces nuestro cuerpo, como todos los demás, está fuera del sujeto, es algo distinto de nuestras potencias sensitivas. Ya no lo sentimos como consensiente, sino puramente en sus datos exteriores, en cuanto apto para ser sentido.

Y nótese bien la distinción entre el modo *subjetivo* y el *extrasubjetivo* de percibir nuestro cuerpo, ya que de esta distinción dependen en gran parte las doctrinas siguientes.

Artículo V

El modo *subjetivo* de percibir nuestro cuerpo se subdivide en dos: una es el *sentimiento fundamental*; la otra, las *modificaciones* de ese *sentimiento*

702. El modo *subjetivo* de percibir nuestro cuerpo se subdivide a su vez en dos.

Nosotros percibimos las partes sensitivas de nuestro cuerpo extrasubjetivamente, 1° tanto con el *sentimiento fundamental*, del que hemos hablado, 2° como con las modificaciones que sufre ese sentimiento con ocasión de las impresiones sobre los nervios.

703. Este *segundo modo subjetivo* de percibir nuestro cuerpo se advierte luego de un análisis exacto de las sensaciones externas, que nos hace encontrar en toda sensación estas dos cosas:

1° La inmutación que nace en el órgano corporal sensitivo, que mediante dicha inmutación es sentido por nosotros de otro modo; es decir que el sentimiento fundamental sufre modificaciones.

2° La percepción sensitiva del cuerpo externo que ha actuado sobre nosotros.

Veamos esto en el tacto.

Si frotamos el dorso de la mano con una superficie áspera, sentimos dos cosas: la mano y la superficie con la que frotamos la mano. La primera de estas cosas es lo que llamé *modificación del sentimiento* de nuestro cuerpo; la segunda es la *percepción sensitiva* de esa superficie áspera.

704. Esta *duplicidad de la sensación* no ha sido jamás suficientemente advertida. Pero aquí sólo necesito señalar la relación que tienen entre sí estos dos sentimientos, contemporáneos y siempre unidos, incluidos en el hecho de la sensación.

Digo, entonces, que si el sentimiento que experimentamos mediante la pura inmutación que tiene lugar en nuestro órgano corporal[[540]](#footnote-527) es el sentimiento fundamental que sufrió una modificación, por el contrario, la percepción sensitiva del cuerpo externo que lo acompaña es algo de un género totalmente distinto. Es un hecho que ocurre en nosotros con ocasión de esta primera inmutación y de ese primer sentimiento, sin que se pueda encontrar una conexión necesaria de causa y efecto entre ambas cosas, si bien, como veremos, se pueda notar la presencia de una única causa tanto del *sentimiento subjetivo* como de la *percepción extrasubjetiva* que reciben los sentidos.

Artículo VI

Explicación de la sensación en cuanto modificación del sentimiento fundamental de nuestro cuerpo

705. ¿Pero qué queremos decir con que ese primer sentimiento de la inmutación del órgano corporal es un simple modo del sentimiento fundamental que tenemos de la vida?

He aquí cómo me parece que hay que entender este hecho.

Con el mencionado sentimiento fundamental de la vida, sentimos todas las partes de nuestro cuerpo provistas de sensibilidad: este sentimiento comienza con la vida y termina con la vida.

¿Qué es entonces lo que sentimos con este sentimiento? ¿Cuál es su *materia*?

Las partes sensitivas de nuestro cuerpo son la materia de este sentimiento, y al sentir estas partes, es algo natural las sintamos en *ese estado* en el que están.

Si, por lo tanto, sentimos esas partes en el *estado* en el que están, debe suceder necesariamente que si esas partes cambian su estado, cambie también el sentimiento que de ellas tenemos, que ahora tiene como materia suya un estado de ellas distinto del que tenían antes.

706. Por lo tanto, la actividad del sentimiento fundamental en nosotros es una, siempre la misma, siempre vigilante y apta a sentir el *estado*, cualquiera sea, de nuestro cuerpo sensitivo. Por consiguiente, debemos percibir todas las inmutaciones que tienen lugar en los órganos corporales con ese acto del sentimiento fundamental y primitivo, y el acto de la modificación del sentimiento con ocasión de las mutaciones que nacen en el cuerpo, constituye el primero de los dos elementos de los cuales resultan, como hemos dicho, nuestras sensaciones adventicias, las cuales se suscitan en nosotros por irrupción (estoy ahora suponiendo con la opinión común) de los cuerpos extraños sobre nuestro cuerpo.

Es uno y el mismo acto el que percibe nuestro cuerpo en el modo primero y substancial, y el que lo percibe en el segundo y accidental. El sentimiento primitivo, y la modificación que sufre, son dos hechos de los que yo deduzco que el espíritu, en el momento en que se une individualmente con un cuerpo animal, debe también producir una actividad por la que, por así decirlo, se abraza a su cuerpo y con él se mezcla, y al mezclarse, lo percibe y no lo deja más ni deja por lo tanto de percibirlo permanentemente (mientras dura la unión vital) *en cualquier acto y estado* en que se encuentre. Por eso, si el cuerpo con el cual el espíritu está tan estrechamente unido, es inmutado por una fuerza exterior, ocurre necesariamente, en virtud de esa inmutación, que se sustrae a la actividad sensitiva del espíritu una forma y se le sustituye otra, y, por lo tanto, es necesario que la actividad de ese sentimiento sufra por ella una modificación, no por sí misma, sino por su materia, que le es cambiada sin su querer y sin su obra. Del mismo modo, si tengo los ojos obstruidos para ver una escena, y ésta cambia delante mío, yo no modifiqué mi actividad de mirar continuamente el espacio en que se hace la representación, pero veo allí otra cosa, porque me fue cambiado el objeto. Así, el acto de mi sentimiento es el mismo, tanto en el primer estado del cuerpo como en todos los otros actos y estados que siguen al primero, y en todas las modificaciones parciales de los sensorios.

Artículo VII

Explicación de la sensación en cuanto que percibe los cuerpos externos

707. Cuando los nervios tienen todas las condiciones necesarias para ser sensitivos,[[541]](#footnote-528) sienten cualquiera sea la parte en la que sean tocados o afectados de la manera conveniente por los cuerpos externos.

Y diciendo que la facultad sensitiva del alma está dispersa por todo el cuerpo sensitivo, y que por eso el alma está presente con su potencia de sentir en todas las partes del cuerpo, no quiero sino expresar puramente la observación del hecho y no establecer una teoría.[[542]](#footnote-529)

Ahora bien, si la facultad de sentir tiene un acto primitivo y esencial (sentimiento fundamental) que se extiende a todas las partes sensitivas del cuerpo, es forzoso que esta facultad o, mejor dicho, el alma presente en ella, sienta una violencia (una pasividad quiero decir), cuando las partes sensitivas son modificadas por la fuerza de un cuerpo externo.

La percepción de esta pasividad, que hace que el alma sienta en un modo determinado por la cualidad de la sensación, es la *percepción sensitiva* de los cuerpos, como ya he explicado en su lugar (**674**).

Artículo VIII

Diversidad de nuestro cuerpo respecto de los cuerpos externos

708. Si las observaciones hechas hasta aquí son exactas, aparece por ellas que hay dos fuerzas distintas que afectan nuestro espíritu, a saber la que causa en nosotros el sentimiento fundamental y vital, y la que modifica y cambia la materia de este sentimiento y produce la sensación subjetiva y, contemporáneamente, la percepción corpórea.

Ahora, según la definición que dimos, la esencia del cuerpo consiste en una *determinada* acción que sentimos que se hace en nosotros, en una energía que nos hace pasivos y que nuestro entendimiento percibe como un ente que actúa en nosotros, distinto de nosotros (**674**, **684**).

Por lo tanto, si experimentamos dos especies de sentimientos, si sufrimos dos acciones, si sentimos dos energías distinta, es algo manifiesto que existen también dos especies de cuerpos, a saber nuestro cuerpo y los cuerpos externos.

La existencia de estas dos clases de cuerpos queda probada de ese modo por el hecho de la conciencia.[[543]](#footnote-530) Es tan cierta como el hecho y nadie, ni siquiera los escépticos, negó el hecho de la conciencia.

La existencia de estos dos cuerpos queda probada por lo tanto con la observación y no con el razonamiento, y para definir su naturaleza tampoco salimos de los límites de la observación, contentándonos con hacerla consistir en una *cierta* energía[[544]](#footnote-531) que sentimos actuar en nosotros mismos y cuyo autor somos conscientes de no ser nosotros mismos.

709. Ahora, lo que el proceso de este discurso podría además exigir, sería esto solo, en mi opinión, que, como es muy difícil reflexionar sobre el sentimiento fundamental de nuestro cuerpo sensitivo, nos la ingeniásemos no ya para demostrar su existencia con principios, lo que sería contrario al método que hemos abrazado en esta investigación, pero sí para ayudar al lector con algunas consideraciones, a fin de que se valga por sí mismo a hacer la observación necesaria sobre sí mismo y a advertir así este sentimiento, que ha huido a la observación de tantos filósofos.

Artículo IX

Descripción del sentimiento fundamental

710. Para comenzar, es necesario distinguir (algo sobre lo que jamás se insiste lo suficiente) entre la existencia de un sentimiento en nosotros y la advertencia que tenemos de él.

Podemos experimentar perfectamente una sensación o un sentimiento, y sin embargo no reflexionar, no tener conciencia de ellos. Ahora bien, sin la reflexión y sin adquirir así la conciencia, no seríamos capaces de decir a nosotros mismos que tenemos y sufrimos ese sentimiento. Más aún, si no fuéramos capaces de advertirlo, podríamos negarlo pertinazmente. Esto fue notado por Leibniz y escapó a Locke y a tantos otros (**288-292**).

Una vez recordado esto, decir: “en los primeros instantes de mi vida no me di cuenta, y no me acuerdo en el presente, de ese sentimiento universal de mi cuerpo que vos establecéis”, no es suficiente para concluir que no existe realmente.

Podríais haberlo experimentado y seguir experimentándolo, pero no daros cuenta por una atención distraída y poco firme.

Los filósofos, cuanto más se han ocupado de estar atentos y advertidos sobre lo que pasaba en su conciencia, tanto más han llevado a observar cosas que suceden en el alma humana, totalmente desconocidas por el vulgo, porque éste no tiene el hábito de prestar atención a sí mismo. Por una razón semejante, el gran precepto: “Conócete a ti mismo”; de ahí que discernir el fondo de las propias pasiones, los diversos afectos y movimientos que suscitan en nosotros, advertir nuestras inclinaciones habituales, nuestras intenciones, se considera un arte tan difícil como meritorio, sólo propio de esos [espíritus] generosos que ponen todas sus fuerzas y sus pensamiento en conseguir la perfección de la virtud.

Por lo tanto, quien todavía no ha advertido en sí mismo ese sentimiento de que hablamos, debe reflexionar mejor y más tranquilamente sobre sí mismo, antes que rechazarlo directamente.

Quien no ha podido distinguir el *sentir* del *darse cuenta de sentir*, no ha llegado jamás a entender en qué consiste la diferencia esencial entre la *sensación* y la *idea*. La sensación no puede darse cuenta de sí misma: es el entendimiento el que se da cuenta de la sensación. Nuestro darnos cuenta de la sensación no es otra cosa que la percepción intelectiva de la misma, o una reflexión sobre ella, y por eso, el acto con el que entendemos la sensaciones es totalmente distinto del acto con el que es la misma sensación, es decir con el que sentimos. De ahí la consecuencia de que, si un ente, provisto de sensaciones, no las percibiese intelectivamente, y no reflexionase que las tiene, no podría decirlo a otros ni a sí mismo. Y por eso los brutos no hablan, porque no tienen razón.

711. Pero si, por el contrario, a otro pareciese muy fácil advertir en sí la existencia del sentimiento fundamental del que hablamos, podría engañarse sobre la naturaleza de este sentimiento.

Tal persona tiene que considerar que este sentimiento es tal que siempre permanece en nosotros, incluso una vez quitadas todas las sensaciones adquiridas del exterior.

Si me pongo en un lugar perfectamente oscuro, y estoy allí perfectamente inmóvil por un largo tiempo; si intento además alejar de mi fantasía toda imagen sensible recibida, me encontraré finalmente en un estado en el cual me parecerá no tener más el conocimiento de los confines de mi cuerpo, de la ubicación de mis manos y de mis pies y de todas las otras partes. Haciendo esta experiencia de la manera más perfecta posible, o poniéndonos con la abstracción en un estado anterior, en cuanto posible, a todas las sensaciones recibidas, digo que sin embargo aún queda en mí un sentimiento vital de todo mi cuerpo.

A partir de esta noción se ve que si bien el sentimiento existe, debe ser no obstante muy difícil poder ahora reconocerlo y fijarnos en él, ya que no solemos prestar atención a nada de lo que está en nosotros, si no es con ocasión de una modificación que experimentamos, y si no tiene lugar ninguna modificación, no habrá ninguna advertencia, ninguna comparación, ninguna reflexión.

Sin embargo, si la necesidad de una inmutación es la ley que determina nuestra advertencia, no es necesaria una inmutación para que nosotros *sintamos*.

Supóngase que pasamos de una temperatura ambiente a otra algunos grados más calurosa. En este pasaje nos damos cuenta enseguida del mayor calor de la atmósfera, que tal vez nos resulta molesto. Al contrario, las personas que están continuamente en esa atmósfera no se dan cuenta del exceso de calor, antes lo juzgan soportable y natural. ¿Acaso esas personas no sienten el grado de caloren el que respiran? Sí, pero no lo advierten, porque ninguna inmutación los excita a advertirlo. Ahora, para que se pueda creer que algo es sentido por nosotros, debe bastar saber que actúa verdaderamente sobre nuestros sentidos. Se debe argumentar así: “el calor de esa atmósfera actúa físicamente sobre los sentidos; por lo tanto, es sentido también cuando no es advertido”.

712. Alguien dirá: “Está bien, admito que tengo siempre un sentimiento de mi vida; siento que estoy vico; no puedo negarlo y en cualquier estado que viva, un sentimiento semejante no puede abandonarme, salvo por la muerte. Pero lo que no entiendo es de qué manera este sentimiento de la vida se extiende a todas las partes sensitivas de mi cuerpo. Si fuera verdad, percibiría el tamaño y la figura de mi cuerpo por un sentimiento, sin necesidad de la vista y de los otros sentidos”.

Quien así habla imagina que digo lo que no digo.

El tamaño y la figura de nuestro cuerpo, como es percibida por la vista y por el tacto, no está comprendida en el sentimiento vital de que hablamos. Quiero decir que nosotros, mediante este solo sentimiento no podríamos formarnos nunca la imagen visible o táctil del cuerpo. Para formarla tendríamos absoluta necesidad de haberlo visto con nuestros ojos o tocado con nuestras manos, ya que la operación que hace la fantasía no es otra cosa que simular o imitar la representación recibida por los ojos y por las manos. Nada de esto contiene el sentimiento primitivo: ni la representación visual ni el sentimiento táctil son entonces la materia de dicho sentimiento fundamental. Hemos visto antes cuál es la distinción entre percibir los cuerpos mediante las *representaciones* (supuestas) de los sentidos externos y percibir nuestro cuerpo con el *sentimiento fundamental*. No se confundan entonces, sino que consérvense distintas y separadas las dos, o mejor tres, maneras de percibir nuestro cuerpo (**701-707**). Tampoco se diga: “cuando percibo el cuerpo del primer modo (con el sentimiento fundamental) no lo percibo del tercero (con las representaciones sensitivas); por lo tanto, no lo percibo en absoluto”. Esto sería desrazonar: pretender que el primer modo de percibir deba tener las características del tercero.

Y en verdad todo lo difícil aquí consiste en hacerse un concepto preciso y neto de ese sentimiento fundamental, puesto que si de él se exige más de lo que puede dar, se seguirá en seguida que parezca un absurdo, y se negará decidida, aunque irracionalmente.

713. En este hecho nuestro hay que vencer también otro impedimento. Los hombres están acostumbrados a prestar atención únicamente al tercer modo de percibir los cuerpos, a saber con la *representación sensible*, ya que la representación sensible ocupa y entretiene naturalmente toda la atención de los hombres, por varias razones: 1° porque la sensación exterior es más viva, y hasta magnífica, de modo que los otros modos de percibir nuestro cuerpo desaparecen al compararlos con él; 2° porque la sensación está continuamente cambiando y, como hemos dicho, la *mutación* es lo que sacude y atrae la atención, haciendo confrontar y conocer las diferencias de manera que nos parece que sólo por ella hemos captado y conocido la cosa; 3° porque el acto *directo* del entendimiento es el primero, el más fácil, el más *natural*, y es con el acto directo que nuestro entendimiento percibe los cuerpos externos, mientras que para percibir intelectivamente nuestro cuerpo *subjetivo* debemos replegarnos sobre nosotros, volver sobre nosotros mismos. Y la reflexión sobre nosotros mismos, este reconcentrarnos dentro nuestro, mientras el movimiento natural nos lleva hacia afuera, es algo no poco difícil y es lo último que hacemos, de lo cual tal vez habría que derivar la falta de luz que parece tener la reflexión sobre nosotros mismos, frente a la percepción de lo que está fuera de nosotros.[[545]](#footnote-532)

714. El sentimiento primitivo, por lo tanto, no nos hace conocer la figura ni el tamaño visible de nuestro cuerpo, sino que nos lo hace percibir de un modo totalmente distinto, y no hay otro camino para formarse una idea de este modo, fuera de concentrarnos dentro de nosotros mismos y estar atentos a ese sentimiento de la vida que nos anima enteramente. Y conviene esforzarse en no buscar ya especulativamente en este mismo acto qué cosa es este sentimiento, sino solamente prestarle atención y advertirlo, sea lo que sea, y contentarnos con lo que nos presenta esa atención y observación sobre nosotros, sin buscar ni agregar nada con la fantasía o con el razonamiento.

Artículo X

Existencia del sentimiento fundamental

715. Luego, que este sentimiento se debe extender a todas las partes sensitivas de nuestro cuerpo, se podría saber también observando los movimientos que ocurren continuamente en su interior, ya que forzosamente la circulación de la sangre, el incesante girar de los humores, las asimilaciones, la vegetación universal a la que subyace, ejercitan una continua acción sobre nuestras partes sensitivas, las cuales deben ser cosquilleadas y tocadas u oprimidas por todas partes. Esto debería remover toda duda sobre la existencia de una cantidad de pequeña sensaciones habituales e inadvertidas que se suceden en nosotros sin pausa, puesto que es evidente que “donde se experimenta que una fibra sensitiva es tocada o modificada, se experimenta en ella la sensación”, aun cuando la costumbre que tenemos de ser afectados por ella nos quite la capacidad de advertirla distintamente.

Lejos de mí querer indagar aquí los misterios de la vida, cómo surge y cómo es en ese acto continuo que tiene. Pero me limito a decir que si se pudiera creer que es esencial a la vida un cierto movimiento interior de las partes corpóreas (como ciertamente en esta tierra ese movimiento es por lo menos su condición necesaria), la sensación habitual y fundamental sería más fácil de entender, no siendo difícil concebir que donde hay inmutación de partes sensitivas, allí hay sensación.

716. Y que sentimos continuamente nuestro cuerpo se puede saber mediante algunas observaciones particulares, por ejemplo:

1° El aire atmosférico nos pesa y oprime en todas partes, con una presión que sobre la superficie externa del cuerpo humano, suponiendo que sea de 15 pies cuadrados [13.950 cm2], se encontró del peso de 32.305 libras [14.410 kg]. Ahora, de todo este vestido tan pesado, mucho más que capas de plomo, que nos envuelve y rodea dentro y fuera, hasta en las partes más delicadas, no nos damos cuenta en absoluto. Hacer creer a un hombre común que lleva todo ese peso encima no sería ligera fatiga, y se burlaría de nosotros con el mismo argumento que es tan frecuente en boca de filósofos superficiales: “Si yo llevase tanta carga encima, la sentiría; o estás loco o quieres tomarme el pelo”. A lo que responderemos: “Y sin embargo, querido mío, la cosa es así. Y tú sientes esa carga, pero no te das cuenta de esa sensación porque se difunde de manera equitativa, como un velo, sobre toda la superficie de tu cuerpo, y allí está, continua y habitualmente, y es como algo tuyo, como tu substancia. Así, el pez, oprimido todo alrededor por el agua, diría lo mismo que tú, y si pudiese hablar, negaría que es oprimido. ¿Pero quieres advertir ese aire que te constriñe y pesa encima por todas partes? Haz que ocurra una inmutación en el aire, tal que puedas comparar los dos estados, y en seguida advertirás que sientes lo que ahora niegas. Ve a la alta montaña,[[546]](#footnote-533) donde el aire más enrarecido y ligero te oprima menos. Tendrás vómitos, náuseas, vértigo; tus venas dejarán salir para afuera la sangre, una vez quitado el peso que las comprimía y reaccionaba contra el impulso continuo de la misma sangre”.

2° Y este mismo movimiento de la sangre, que corre impetuosa en todo el cuerpo por tantos canales enrollados y enredados de distintas maneras, impulsada por una fuerza asombrosa, ¿no producirá ninguna sensación habitual? Este líquido vital, metido y encerrado de esa forma en sus vasos, oprime naturalmente las paredes de los mismos y se choca en los pliegues, y cambia de camino en virtud de las reacciones que sufre. Por todo este movimiento no parece que se sintiera, o se siente apenas. Pero si ocurre una inmutación, si la sangre se acelera o retarda más de lo usual, si te inflamas de ira o te hielas de espanto, sentirás entonces martillar el corazón y temblar las venas y el pulso, o te desvanecerás. No es que antes no tuvieras la sensación del correr de la sangre, sino que podías prestarle atención porque no tenía lugar en ti ninguna novedad que atrayera y dirigiese tu atención.

3° El cuerpo humano tiene cierto grado de calor, y el calor es algo que se siente, y tal que el hombre lo siente apenas se produce una alteración degrado. Supongamos que todos los grados de calor, del cero al ochenta, fueran sucesivamente aplicados en una parte de nuestro cuerpo. Los sentiremos todos y nos daremos cuenta también de que los sentimos. Primero, la sensación del hielo nos haría tiritar; luego, ascendiendo grado por grado, llegaría a quemarnos al acercarse a la sensación del agua hirviendo. Ahora, entre todos estos grados sucesivos de calor está también el que tenía primero nuestro cuerpo; ese grado lo sentíamos también antes, pero no nos dábamos cuenta. Nos damos cuenta cuando se produce el cambio, porque al ser aplicado a nuestro cuerpo luego de un calor menor, tiene lugar un paso de una sensación a otra y, por consiguiente, se da la comparación entre las dos sensaciones. Pero no sentimos las sensaciones porque las comparemos, sino que las comparamos porque las sentimos. Cada una de las sensaciones es sentida independientemente de la otra, y con independencia de la comparación que hacemos de ellas, que es necesaria para advertirlas. Y existen también cuando no son comparadas, cuando no hay paso de una a otra. Hay que decir entonces que sentimos habitualmente el grado de calor que es connatural a nuestro cuerpo, aunque no nos demos cuenta de esta sensación nuestra habitual.

4° Todas las partículas de nuestro cuerpo tienden hacia la tierra sobre la que caminamos por efecto de la atracción, sea lo que sea esta atracción. Ahora bien, ésta es una acción continua hecha sobre cada molécula de nuestro cuerpo, de la que no nos damos cuenta en absoluto. Y sin embargo, debemos tener un sentimiento de esa acción, a saber ese mismo sentimiento que hace parecer pesado el cuerpo a quienes son bastante gordos y que produce cansancio en los caminantes; éste sentimiento nos percatamos de tenerlo. Pero el sentimiento del peso del cuerpo y de sus varias partes, que pesan una sobre otra, es igual desde los primeros momentos de la existencia; no crece cuando nos volvemos adultos sino mediante aumentos insensibles, ni hubo jamás un salto ni un paso tan veloz que nos hiciera advertir una gravedad extraordinaria de las partes corpóreas pesando y oprimiendo unas a otras. Si la atracción cesara repentinamente o disminuyera mucho, experimentaríamos entonces una nueva sensación universal, la cual, por advenirnos instantáneamente y no ser acostumbrada, atraería nuestra reflexión y observaríamos entonces en nosotros el sentido de una ligereza, agilidad y movilidad jamás experimentada, e imprevisibles desarreglos en la salud. Y al contrario, si aumentara repentinamente la fuerza de atracción, sentiríamos sobre nosotros una carga insoportable, y que el cuerpo, que se nos acortaría de modo que su misma forma quedaría cambiada, nos haría advertir la novedad. Y si, por el contrario, quitamos la atracción, el cuerpo adquiriría (si no le ocurriera otro mal) una mayor longitud, ya que, en lugar de pesar más unas sobre otras, todas las partes estarían naturalmente donde fueron colocadas y no intentarían ir más abajo. Por lo tanto, si esas inmutaciones en el grado de la fuerza atractiva darían un sentimiento a nuestro cuerpo, es manifiesto que esto ocurriría porque la atracción produce verdaderamente un efecto sobre nuestro cuerpo sensitivo y allí excita un sentimiento. Esto debe hacerlo igualmente ahora, con el grado que de hecho tiene, si bien el hombre no se da cuenta de ello porque se ha acostumbrado a ella, que ya no atrae no detiene su atención.

Podría hacer un discurso semejante sobre la cohesión y sobre los movimientos y alteraciones continuas que nacen en nuestro cuerpo por la respiración, al digestión, la perpetua vegetación y las infinitas operaciones químicas que se producen dentro de nosotros. En resumen, todo esto hace ver que debemos sentir nuestro cuerpo mediante un sentimiento propio, compuesto de muchos otros pequeños sentimientos particulares y habituales, desde los primeros momentos de nuestra unión con él.

Pero más allá de todo este complejo de innumerables sentimientos particulares, que se fundan en un movimiento universal y constante en nosotros (como decía, yo no voy a decidir si entran a formar propiamente parte de la vida, sino que sé solamente que en el estado presente son condiciones de la vida), más allá de todo este complejo de sentimientos particulares, yo creo que hay en el espíritu mismo, unido a la materia y al ser, un único sentimiento, fundamento de todos los otros, que se mezcla con todos ellos y de todos ellos hace un desconocido indistinto, por el cual sentimos el espíritu con su cuerpo: un puro sentimiento sumamente simple, no una idea, según la distinción establecida entre las ideas y los sentimientos, por la que éstos son la realización de aquéllas.

Artículo XI

El origen de las sensaciones confirma la existencia del sentimiento fundamental

717. El sentir, por lo tanto, es dado originalmente.

No se trata entonces ya de investigar cómo es que nace el sentir, sino de saber cómo se modifica y cómo nace de él la sensación.

718. Los filósofos que imaginan al hombre carente desde el principio de todo sentimiento, lo hacen verdaderamente una estatua, y cuando pretenden que al ser tocada por cuerpos externos, nazcan en esa estatua, que no es un sujeto sensitivo, las sensaciones, aunque en la estatua no haya nada semejante, describen entonces un procedimiento inexplicable, un misterio contrario al orden habitual de la naturaleza.

Digo un procedimiento inexplicable, porque ese origen del sentimiento, que comienza de golpe a encontrarse donde no existe en absoluto, supera nuestra inteligencia tanto como la creación de la nada. La sensación, que surge y si crea en la estatua de repente, con ocasión del impulso de los cuerpos externos, es la que, según ellos, nos avisa también de nuestra existencia. ¡Suponen de esa manera que podemos sentir una cosa distinta de nosotros y que no podemos sentirnos a nosotros mismos!

Esa hipótesis (que no es más que una mera hipótesis) es también contraria al orden constante de la naturaleza, que no opera mediante saltos. Ciertamente, habría un salto si nosotros, al ser tocados por un cuerpo externo, pasáramos de repente de no sentirnos en absoluto a sentirnos junto con una cosa fuera de nosotros. Contemporáneamente a ese movimiento externo, que no tiene nada de semejante con la sensación, se habría encendido y creado en nosotros, por así decirlo, un espíritu, puesto que ¿qué idea podemos formarnos de un espíritu carente de todo sentimiento y de todo pensamiento? El espíritu no tiene extensión ni las otra cualidades del cuerpo: quitadle también las cualidades del espíritu, que son sentir y entender, y lo habréis anulado o, mejor dicho, la idea de un espíritu se habría esfumado de vuestra mente, siempre que no os imaginéis o finjáis imaginaros, supliendo mediante un juego de la imaginación, un espíritu de una especie no dada ni a la observación ni a la conciencia, y no lo pongáis en lugar del verdadero espíritu, cuya idea habríais cancelado.

719. Todas esta reflexiones confirman la existencia de un sentimiento fundamental en nosotros: existencia que se podría también advertir con un poco de atención seria sobre la naturaleza del nosotros, porque el nosotros que reflexiona sobre sí mismo encuentra que en el fondo existe un sentimiento, el cual constituye al sujeto sensiente e inteligente.

Artículo XII

Explicación de la sentencia de S. Tomás, que el cuerpo está en el alma

720. De ahí resulta clara la antigua sentencia, repetida por S. Tomás, que “el alma está en el cuerpo como la que contiene, no como la que está contenida”.[[547]](#footnote-534)

Habíamos dicho que con la palabra *cuerpo* significamos algo conocido, puesto que imponemos las palabras a las cosas en cuanto que las conocemos (**678**): y sin embargo, que para conocer el valor de esta palabra *cuerpo* no tenemos que proceder mediante razonamientos especulativos ni deducir su noción *a priori*, sino consultar la experiencia (**672-673**).

El hecho suministrado por la experiencia es una cierta acción hecha en nosotros, cuya razón no somos nosotros. Encontramos entonces que la esencia del cuerpo es una cierta[[548]](#footnote-535) fuerza que nos modifica (**676**).

Esta fuerza la sentimos desde los primeros instantes de nuestra existencia, si bien no la advertimos enseguida: la sentimos (**715-716**) de modo constante y uniforme de una manera determinada, y esto es lo que llamamos *nuestro cuerpo*. Ahora, aunque esta fuerza sea esencialmente distinta de nosotros (**668-669**), sin embargo es en nosotros que actúa, está en nuestro espíritu y por lo tanto se puede decir con razón, con una manera de hablar más rigurosa, que “nuestro cuerpo está en nuestro espíritu”, en lugar de decir que “el espíritu está en nuestro cuerpo”.

Más adelante daremos la razón por la que los hombres emplean más bien esta segunda frase que la primera.

Artículo XIII

Influjo físico entre el alma y el cuerpo

721. Se ve también a partir de esto que no es necesario tratar la cuestión de la armonía del alma con el cuerpo mediante arduos razonamientos.

Hay que tomar del hecho mismo de la conciencia la solución de esta célebre cuestión. Al advertir bien este hecho, encuentro espíritu y cuerpo, paciente y agente: mi cuerpo es por consiguiente, por el *hecho* y por la *definición*, una sustancia que actúa en el espíritu de un modo peculiar, y por eso el influjo físico no tiene necesidad de ser probado, porque se contiene en la noción misma de cuerpo.

Capítulo IV

Origen de la idea de nuestro cuerpo, mediante las modificaciones del sentimiento fundamental

Artículo I

Se resume el análisis de la sensación

722. Para formarnos una idea precisa de la sensación,[[549]](#footnote-536) alejemos de nosotros la idea de los cuerpos externos, que solemos imaginar irrumpiendo sobre nuestros órganos y produciendo o excitando en ellos las sensaciones. No pensemos en esta causa, como si no existiera. Debemos limitarnos a la sola sensación, que es el hecho que nos da la conciencia, y mantenernos rigurosamente en él.

723. El análisis de la sensación particular nos da como resultado dos elementos: 1° un sentimiento en nosotros, que hemos visto que es modificación del sentimiento fundamental (**705-706**) y que tiene como materia el órgano modificado; y 2° una representación creída o, si se la quiere llamar así, la *percepción* de otra cosa distinta de nosotros y de nuestro cuerpo (**708-709**).

El primero de estos dos elementos es *subjetivo*, modificación del sujeto; el segundo lo hemos llamado *extrasubjetivo*, percepción de algo distinto del sujeto.

De la adecuada distinción de estos elementos depende la exacta noción de la naturaleza de los cuerpos y de nuestra manera de percibirlos. No será inútil gastar algunas palabras más para distinguir bien estos dos elementos, que están siempre unidos y fundidos entre sí. Y se debe advertir que es el primero de ellos, a saber nuestro sentimiento parcialmente modificado, el que, por ser habitualmente el menos fuerte, suele escapar a la observación, la cual advierte por lo común solamente el segundo, y cree que es simple.

Artículo II

Definición del sentimiento fundamental y su distinción respecto de la percepción sensitiva de los cuerpos

724. En toda sensación corpórea percibimos nuestro órgano sensitivo de un modo nuevo.

Además, con toda modificación que sufre nuestro órgano sensitivo, surge en nosotros una percepción de algún agente distinto de nosotros.

La percepción particular que tenemos de nuestro mismo órgano *percipiente*, es la modificación del sentimiento fundamental. Dijimos que el sentimiento fundamental es una percepción constante de las partes sensitivas de nuestro cuerpo en su estado natural y primero. El sentimiento fundamental modificado es la percepción de alguna parte de nuestro cuerpo modificada, violentamente inmutada de su primer estado equitativo y natural.[[550]](#footnote-537)

Por lo tanto, para conocer y observar bien la percepción particular de nuestro órgano modificado, y distinguirla de la percepción de algún agente distinto de él que lo acompaña, tenemos que considerar la naturaleza de ese sentimiento fundamental, del cual la percepción particular no es más que un modo nuevo.

725. El sentimiento fundamental que proviene de la vida es un sentimiento de *placer*, suponiendo a la vida en su estado natural y no arruinada.

Se extiende de manera equitativa y suave en todas las partes sensitivas del cuerpo, pero no parece sin embargo que tenga nada distinto de sí mismo. Y por eso sería ciertamente imposible que alguien que no hubiese experimentado jamás sensaciones particulares, sino sólo el sentimiento fundamental, se formase la imagen o representación de su propio cuerpo, de su forma, de su tamaño, etc., que a nosotros la vista y los otros sentidos exteriores nos suministran.

Por consiguiente, el sentimiento fundamental no es sino un placer difundido de determinada manera,[[551]](#footnote-538) y entonces las modificaciones de ese sentimiento no son sino *placer* y *dolor sensible* con un *modo* propio.

726. De esas consideraciones se puede recoger una definición más completa del sentimiento fundamental, definiéndolo así: «una acción fundamental que sentimos que se ejerce en nosotros inmediata y necesariamente por una energía que no somos nosotros mismos, acción que nos resulta naturalmente agradable, pero que puede ser cambiada según ciertas leyes y volverse en lo sucesivo más o menos agradable, o incluso dolorosa».

Artículo III

Origen y naturaleza del placer y del dolor corpóreo

727. Esta acción experimentada por nosotros es la esencia misma del placer y del dolor corpóreo.

Modificaciones particulares que sufre esta acción (según una ley que no tenemos necesidad de indagar aquí) son las percepciones particulares de nuestros órganos cuando ellos se vuelven más agradables o dolorosos para nosotros.

De esa manera, el placer y el dolor son sentimientos que conviene distinguir de lo que hay de externo y de figurativo en la sensación.

Describiremos luego este según elemento de la sensación, cuando nos hayamos formado una idea tan adecuada del primero, si nos es posible, que no podamos confundirla con ninguna otra.

El placer y el dolor corpóreo es una afección simple de nuestro espíritu: no representa nada, no tiene figura alguna. Es un hecho, es lo que es; quien no lo experimenta, no puede entenderlo. Esa afección no tiene nada en común con lo que no es ella y por consiguiente es indefinible, así como es ininteligible, para quien no se la hace entender la experiencia.

728. Y sin embargo el placer y el *dolor corpóreo*,[[552]](#footnote-539) 1° termina en la *extensión subjetiva* del cuerpo (a la que llamo por eso *materia* del sentimiento corpóreo), y 2° tiene sus grados de mayor o menor intensidad.

Artículo IV

Relación del placer y del dolor corpóreo con la extensión

729. Y en cuanto a la *extensión subjetiva* corpórea, no es difícil probar que en ella termina el placer o el dolor.[[553]](#footnote-540)

Supongamos que se ponga sobre mi mano una plancha cuadrada de hierro; yo siento que la planche me toca en todos los puntos de mi piel sobre los que está, y si fuera mayor, o de otra forma, por ejemplo redonda, o angulada de una forma cualquiera, experimentaría otra forma de sensación, que me producirían los puntos de otra superficie de mi cuerpo, distinta de la primera, mayor o menor, o de otra forma.

730. De la misma manera, puesto que el sentimiento fundamental ocupa todas las partes sensitivas del cuerpo, es necesario que se extienda y refiera a todas ellas, y que éste sea su *modo* de ser.

Esto no quiere decir, repito, que por eso conocemos también con nuestros ojos la forma y el tamaño de las partes ocupadas por nuestro placer o por nuestro dolor; nada de eso, que no se mezcle la imaginación en nuestro discurso. Es mediante el puro sentimiento, totalmente privado de las imágenes que nos podría suministrar la vista, que percibimos esa extensión, la cual, para distinguirla de la que nos suministran la vista o los otros sentidos en los cuerpos externos, denominamos *subjetiva*.[[554]](#footnote-541)

731. Y esto tampoco supondrá dificultad alguna, si se piensa que, como dije, esa extensión no se debe tomar sino como un *modo* del sentimiento, de manera que jamás se la podrá separar enteramente de él, sino sólo modificada.

El lector no debe pensar entonces aquí que ese sentimiento y esa extensión subjetiva son dos cosas separadas de por sí, o que ese sentimiento, concentrado al principio, se extiende después por esa extensión presentida como en algo distinto de sí. Imaginar esto sería falso y no resultado de una observación atenta.

En esa imaginación se mezclan las imágenes tomadas del sentido de la vista, mientras que, por el contrario, hay que expusarlas a todas ellas y limitarse al puro sentimiento subjetivo de que hablamos. Si el lector no se deja distraer por esas imágenes y se concentra bien en sí mismo, en la observación del propio sentimiento, se dará cuenta fácilmente de que en ese estado de puro sentimiento subjetivo es imposible que el alma pueda percibir una extensión distinta del mismo sentimiento con el que percibe.[[555]](#footnote-542)

Si alguien quiere observar por lo tanto la naturaleza de este sentimiento fundamental del que hablamos y la de sus modificaciones, que aleje de sí toda *figura* sensible, que se despoje diligentemente de la idea de extensión externa que le ha proporcionado la vista, u otro sentido, se encierre en sí mismo y allí esté atento a los dolores y a los placeres que puede sentir en las distintas partes de su cuerpo, tanto de manera uniforme como diversa. Encontrará que esos sentimientos no tienen ninguna extensión *figurativa*, es decir semejante a la que está presente a nuestros ojos y a otros sentidos externos, y que percibimos en los cuerpos externos, pero que tienen una cierta limitación, un *modo*, el cual, abstraído de esas sensaciones y comparado con la extensión percibida en los cuerpos externos con la vista y con los otros sentidos, encontramos que conviene con la *extensión*, y lo llamamos también *extensión*.

Artículo V

Refutación de la sentencia de los ideólogos, de que “sentimos todo con el cerebro y luego referimos la sensación a las diversas partes del cuerpo”

732. Para darse cuenta de que el sentimiento de nuestro propio cuerpo debe extenderse y difunbdirse a todos los puntos sensitivos del mismo, basta considerar lo que sigue.

Los ideólogos dicen: “es por medio del tacto que transportáis los objetos de la vista fuera de vosotros; de otra manera, estarían dentro del ojo como un velo extendido sobre él”.

Óptimo: en esto estamos de acuerdo.[[556]](#footnote-543)

733. Pero luego agregan: “del mismo modo, la sensación ocurre en vuestro cerebro, ya que, si se interrumpe la comunicación del órgano con el cerebro, no sentís nada. Por lo tanto, vosotros referís las sensaciones al órgano afectado mediante juicios habituales”.

Aquí difiero totalmente de ellos. Mi reflexión es que sería imposible que, tocando con la mano los cuepos que veo, los transportase fuera de mí, si no refiriera antes la sensación, que experimento al tocar mi mano, a la extremidad de la misma mano, antes que referirla sólo a algún centro de mi cerebro.

734. Y en verdad, si refiero el objeto de la vista fuera de mí mediante el tocar de la mano, de dónde sucede que refiero fuera de mí la mano misma? ¿Y que la sensación sentida al tocar con las yemas de mis dedos, por ejemplo, no la siento ya en mi cabeza, donde se cree que responde el nervio sensitivo, ni puramente en mi espíritu, ni a lo largo del brazo, ni en otro lugar de la mano, sino justo en el extremo de los dedos con los cuales he tocado ese cuerpo? Digo que esto no puede tener lugar por la costumbre contraída, ya que para sostener algo así se debería demostrar que hubo un tiempo en nuestra vida en que las sensaciones no se refería a los diversos puntos del cuerpo, y que luego hubo un *medio* por el cual se aprendió a referirlas a esos diversos puntos, y que este *medio* ninguno lo ha indicado jamás, ni puede indicarlo.

Puesto que si el ojo tiene necesidad del tacto para trasladar las cosas vistas hacia afuera, a la debida distancia, y de allí se quiere inferir que lo mismo debe ocurrir con las partes del cuerpo que sienten con el tacto, habrá que inventar, digo yo, otro tacto en el alma, que traslade las partes de nuestro cuerpo fuera del cerebro, al absurdo y desmentido por la experiencia.

Hay entonces una potencia en el alma que inmediatamente, y no por una costumbre contraída, refiere las sensaciones a las diversas partes del cuerpo y las siente en ellas.

Artículo VI

Comparación de los dos modos subjetivos de sentir y percibir la extensión[[557]](#footnote-544) del propio cuerpo

735. La extensión del propio cuerpo es entonces un *modo* del sentimiento fundamental.

Y como este sentimiento *fundamental* está en su estado *primitivo* o natural o en su estado de modificación adventicia y accidental, y tiene siempre ese *modo* de la extensión, en cualquier estado que se encuentre, así la extensión del cuerpo es sentida por nosotros subjetivamente de dos modos, a saber:

1° mediante el sentimiento fundamental, y

2° mediante las modificaciones de ese sentimiento, o sensaciones parciales, que recibimos por nuestros órganos.

736. La diferencia que se debe notar entre estas dos maneras de sentir *subjetivamente* la extensión de nuestro cuerpo se reduce a los siguientes puntos.

1° Con el sentimiento fundamental se percibe la extensión *toda* entera de nuestro cuerpo sensitivo; con la modificación del mismo, es decir con la sensación externa se siente una *parte* de ella, la parte afectada por la sensación.

2° Con el sentimiento fundamental se siente la extensión de nuestro cuerpo de un modo *constante*; con la sensación que sobreviene se siente la parte afectada en un modo *nuevo*, más vivamente que todas las demás partes del cuerpo, o ciertamente de un modo distinto que ellas, de tal forma que la parte así sentida destaca, por así decirlo, por sobre las demás y se presenta fuera de todas, sola y aislada, en el sentimiento que sufre nuestro espíritu.

3° Con el sentimiento fundamental sentimos de un modo *necesario*, supuesta la vida; con la sensación el órgano afectado se siente de un modo *accidental* y adventicio.

4° Con el sentimiento fundamental la extensión se siente casi invariablemente *igual*, o las desigualdades permanecen ciertamente indistintas para nuestra advertencia; con la sensación el órgano se siente en modos bastante *diversos*, por los distintos grados de placer o de dolor, y por los fenómenos de los colores, sonidos, sabores y olores.

737. Y estas cuatro diferencias bastan para ver claramente cómo el sentimiento fundamental no es capaz de sacudirnos ni de hacerse observar por nosotros. Es connatural con nosotros y es tan uno con nuestra naturaleza que forma parte de la misma. Por lo tanto, no nos causa asombro ni curiosidad que nos haga prestarle atención, ya que está en nosotros como nosotros mismos.

Por el contrario, la sensación de nuestro propio órgano no es esencial a nosotros; es *parcial*, *nueva* y *viva*, *accidental* y *variada*. Por consiguiente, es capaz en todo sentido de mover nuestra curiosidad y nuestra atención. Atrayéndonos hacia sí nos hace advertir que percibimos cada parte de nuestro cuerpo con una percepción subjetiva.

De esto se concluye que de las dos maneras subjetivas de sentir nuestro cuerpo y su extensión, la primera, es decir ese sentimiento fundamental, escapa fácilmente a la observación, mientras que la segunda se le presenta muy fácilmente.

No debe asombrar por lo tanto si pocos saben que tienen este sentimiento, mientras que la sensación de los órganos propios es patente a todos.

Artículo VII

Nueva prueba de la existencia del sentimiento fundamental

738. Pero la sensación del propio órgano, cuando es afectado, es una nueva confirmación de la existencia del sentimiento fundamental que la precede.

Puesto que ¿cómo podríamos referir la sensación a una parte determinada del cuerpo, sin sentir de alguna manera esa parte?

Atiéndase bien: decir que con ocasión de la sensación, sentimos esa parte al mismo tiempo que experimentamos la sensación, no es suficiente, ya que sentir la parte no es sino referir la sensación a esa parte y equivaldría a decir, por lo tanto, que sin haber sentido primero de ninguna manera esa parte, referimos a ella la sensación recibida. Sería un hecho que no tendría explicación.

739. Y lo mismo se puede decir de la facultad de mover los miembros de nuestro cuerpo. Si ellas, por su propia naturaleza, no fueran sentidas habitualmente por nosotros, no permanecerían de hecho extrañas y, por lo tanto, nuestra voluntad no podría llevar a esos miembros el movimiento que más le agrada con un acto suyo interno.

Sin el sentimiento fundamental, por lo tanto, serían inexplicables y tal vez incluso absurdas dos especies de actos de nuestro espíritu: la primera, aquella por medio de la cual refiere a las distintas partes del cuerpo las sensaciones que recibe; la segunda, aquella que les comunica el movimiento según su gusto. Porque hay que entender bien que somos nosotros quienes referimos las sensaciones, y producimos el movimiento: esto es un efecto de nuestro propia actividad.

Artículo VIII

Toda sensación nuestra es subjetiva y extrasubjetiva a un tiempo

740. Llamo *subjetiva* a la sensación en cuanto que en ella siento mi mismo órgano consensiente y la llamo *extrasubjetiva* en cuanto que siento al mismo tiempo un *agente* extraño a ese órgano mío.

Y digo que observando atentamente el hecho de la sensación encontramos que no hay clase de sensación en la que no sintamos nuestro órgano sensiente; y que al mismo tiempo y con ocasión de que dicho órgano es modificado y sentido por nosotros, tiene lugar también en nuestro espíritu una percepción de otra cosa extraña a nuestro órgano, que es lo que se llama *percepción sensitiva corpórea*. Y esta percepción es tan a menudo tan fuerte y vivaz que atrae hacia sí sola toda nuestra atención, de manera que nos olvidamos enteramente de nuestro órgano y no nos damos cuenta de su sensación.

741. Pero también la distinción entre la *percepción sensitiva corpórea* y la *sensación* del órgano sensiente es tanta importancia que ningún cuidado en determinarla correctamente es demasiado, y de haber visto y fijado correctamente esta distinción depende la solución de un gran número de problemas psicológicos.

Para hacer notar la coexistencia de estas dos percepciones, comenzaré por la vista.

Todo el mundo ve, respecto a este sentido, que una cosa es sentir el propio ojo, órgano de la visión, y otra es ver los cuerpos que se presentan al ojo.

Los cuerpos que el ojo percibe ofrecen una representación tan vivaz y vaga que atrae a sí toda nuestra curiosidad, y motiva en nosotros la admiración, máxime cuando el ojo ya está educado y amaestrado, por así decirlo, por el tacto. Por consiguiente, mientras que miramos curiosamente las diversas escenas de la naturaleza o los trabajos del arte, no se nos da en lo más mínimo por pensar sobre nuestro ojo, en el que experimentamos una ligera sensación producida por la luz que lo hiere y que pasa inadvertida.

Pero esta sensación no es menos real por el hecho de pasar inadvertida. Imaginad que de repente golpea vuestro ojo un fascículo concentrado de viva luz, tanto que supera la fuerza de la pupila. En seguida sentiréis entonces y os daréis cuenta de que sentís una sensación desagradable en el mismo ojo, ofendido por un exceso de luz. Y es en estos casos que prestamos atención también a nuestro órgano, afectado por un notable dolor. Puesto que entonces advertimos el órgano percipiente, es necesario que en él haya un grado de placer o de dolor insólito y vivo, que atraiga a sí la atención desviada tras el agente exterior percibido por el órgano.

Entretanto, esto que he dicho sobre el ojo demuestra con evidencia el hecho, en sí fugaz pero verdadero, que dada una modificación proporcionada en el órgano sensitifivo, experimentamos las dos cosas mencionadas, es decir: 1° sentimos el órgano sensitivo modificado; 2° y percibimos el *agente* exterior de la manera en en que el sentido puede percibirlo. Y esta *percepción* no tiene nada que ver con la *sensación* del órgano con la que está sin embargo tan indivisiblemente unida que forma con ella una cosa y sin ella no existe.

742. Lo mismo se encuentra en el hecho de la sensación del oído, del olfato y del gusto.

El oído hace sentir el sentido, pero el sonido no es la sensación del órgano acústico con el que lo percibimos (aunque no sea tampoco el cuerpo exterior): es un fenómeno que surge en nosotros cuando dicho órgano es modificado, sin que se pueda confundir ni tenga ninguna semejanza con la sensación del órgano. En este fenómeno del sonido siento en mí una acción excitante, distinta de la que produce en mí el órgano modificado.

Esa acción con el fenómeno del sonido que la acompaña es mucho más fuerte que el sentimiento de mi órgano y tiene tanta fuerza que me atrae, máxime si se tiene de las cualidades particulares. Porque, si siento una agradable melodía de flauta, o el tintineo de un arpa tocada con maestría, soy atraído por la suavidad de esos sonidos y ni se me ocurre la idea de prestar atención a mi oreja. Y para que quite la atención de los sonidos que siento a fin de reflexionar sobre el sentido del órgano con el que los siento, es necesario que me atraiga a ello alguna modificación dolorosa, como sucedería al disparo de cañones, que sacudirían el aire con tanto ímpetu que me causarían molestia en el órgano del oído. Cuando tal cosa ocurre, las manos suelen correr inmediatamente al oído para defenderlo y taparlo, dando con ello un signo evidente de la percepción del órgano.

743. Y lo mismo ocurre con el olor y el sabor, que son la parte fenomenal de la sensación que se experimenta cuando el órgano del olfato o el paladar son modificados por los agentes adecuados según la naturaleza.

En el olor de un clavel y en el sabor de la miel se pueden notar esas dos cosas.

Primero, las partículas odoríferas del clavel, que el aire trae a mis narices, cosquillean en ellas las fibras que preceden a la sensación del olfato. Ese cosquillear las fibras será tal vez un ligero temblor provocado en ellas, o una pequeña herida o huella que quedará en ellas, no lo sé. ¿Pero qué es entonces lo que percibimos con el olor? ¿Acaso ese movimiento? ¿O esa pequeña puntada, o esa especie de molde que las moléculas olorosas deben haber impreso en los nerviecitos de la nariz? Nada de eso: la sensación del olor no tiene con todo eso ninguna semajanza, no representa ni recuerda movimiento ni forma alguna que hayan recibido las partes olfativas: es un sentimiento totalmente distinto, que surge de repente en nuestro espíritu con ocasión de esas diminutas y tal vez también imperceptibles modificaciones de las narices. A esto llamo el fenómeno del olor. Es cierto, sin embargo, que si los cuerpecitos odoríferos que percuten en nuestras narices fueran de fuerza y vigor suficientes, excitarían un dolor en las mismas narices que nos harían sentir esas partes, como sucede cuando el olor de la asa fétida nos hace arrugar la nariz con desagrado. Si esto no siempre ocurre, por la ligereza del contacto, no es sin embargo que el fenómeno del olor (en el que consiste el término de una acción externa) no sea enteramente distinto de la sensación del órgano del olor.

Lo mismo se debe decir del sabor. Esa diversa forma que las papilas del paladar reciben al ser tocadas por la miel, no es la que sentimos con el sabor, sino que el *sabor* es la parte fenomenal de esta sensación, y es del todo independiente de la percepción del paladar.

Artículo IX

Descripción del tacto, como sentido universal

744. El tacto es el sentido universal; está por igual en todas las partes sensitivas de nuestro cuerpo.[[558]](#footnote-545)

745. Los otros cuatro sentidos son el mismo tacto. ¿En qué se distinguen entonces del tacto?

Por lo que agrega la sensación fenomenal.

Cuando se tocan esos cuatro sensorios, están sujetos a la percepción del tacto, y en ella convienen con el tacto.[[559]](#footnote-546) Pero junto con ella, tocados de una determinada manera, proporcionan al espíritu cuatro especies de fenómenos: el color, el sonido, el olor y el sabor. Estos fenómenos distinguen esos órganos entre sí, y a todos ellos juntos, del tacto común y esparcido por el resto del cuerpo.

Artículo X

Origen del tacto

746. El sentido del tacto, en su elemento *subjetivo*, no es sino la susceptibilidad que tiene el sentimiento fundamental de sufrir una modificación.

Ahora, puesto que el sentimiento fundamental se extiende a todas las partes sensitivas del cuerpo, es decir puesto que esa extensión no es sino el *modo* de *ser* de ese sentimiento, por lo tanto si cambia este modo de ser, cambia el sentimiento. Es por esto que al nacer cualquier movimiento oportuno en nuestro cuerpo, experimentamos las sensaciones del tacto.

Unidas a algunas de éstas se dan luego los cuatro fenómenos indicados, específicamente diversos, y otros que no es necesario enumerar ahora.

Artículo XI

Relación entre las dos maneras subjetvias de percibir nuestro cuerpo

747. En todas las clases de sensaciones está siempre como fundamento la sensación del tacto y por eso se da también una modificación del órgano sensiente, sentida por nosotros, aunque no siempre advertida. Más bien, raramente la advertimos en los cuatro sentidos a los que pertenecen los cuatro fenómenos sensibles, ya que la vivacidad y la singularidad de esos fenómenos, así como su ventaja y su necesidad, atraen y retienen toda nuestra atención y la sustraen de la sensación del mismo órgano, que es estéril para nosotros.

Pero no esto ocurre tanto en el tacto, que es un sentido menos fenomenal y que tiene más recogida nuestra atención en el órgano mismo.

El segundo modo, por lo tanto, con que percibimos nuestro cuerpo, a saber por medio de las sensaciones particulares, no difiere esencialmente del primero.

Es *subjetivo*, en cuanto con él sentimos nuestros órganos *consensientes* y no sólo como *sentidos*, en una palabra como formando una cosa con nosotros, sujeto sensiente.

748. Pero en estos dos modos de sentir y percibir nuestro cuerpo, la materia del sentimiento y de la sensación (el cuerpo mismo) es siempre la misma. Por lo tanto, no puede haber contradicción entre ellos.

De donde lo que hace a estos dos modos de sentir coherentes e iguales entre sí, es que refieren el sentimiento y la sensación a los mismos puntos del espacio.

Capítulo V

Criterio de la existencia de los cuerpos

Artículo I

Definición de los cuerpos un tanto perfeccionada

749. Luego del análisis que hicimos del sentimiento fundamental y de las sensaciones adquiridas (en su parte subjetiva), podemos perfeccionar algo la definición de cuerpo.

Veamos primero las definiciones más que del cuerpo dieron los modernos.

I. Berkeley y Condillac definieron el cuerpo como un complejo de sensaciones. Pero la *sensación* no puede ser, como hemos visto, sino un efecto de la acción del cuerpo sobre el espíritu; por lo tanto, en esa definición falta el *agente*, falta la substancia del cuerpo, y no se retiene más que un efecto suyo accidental. Ahora bien, la substancia del cuerpo es el cuerpo. Esa definición excluía entonces el cuerpo y contenía el idealismo, es decir la negación de los cuerpos.

750. II. Descartes y Malebranche pusieron la esencia del cuerpo en la extensión. Pero el concepto de extensión no presenta ninguna actividad, ninguna fuerya; es más bien el término de una accion. La observación nos dice que lo primero que sufrimos de los cuerpos es el sentimiento que producen en nosotros con una determinada acción; luego, analizando este sentimiento, encontramos que se refiere a determinados puntos en la extensión, que se expande y termina en lo extenso. Por consiguiente, descubrimos la extensión al principio como un *modo* del sentimiento que producen los cuerpos en nosotros. Es verdad que analizando este *modo* de sentir (efecto de la acción de los cuerpos), encontramos que debe ser también real en la causa que lo ha producido y que por eso los cuerpos deben ser extensos: pero éste es un descubrimiento secundario y la *esencia* de la cosa, según Descartes, es lo que primero pensamos en la cosa pensada. Ahora bien, no podríamos pensar en la extensión si pensáramos primero en una *acción* hecha en nosotros, y que nos muestra la misma extensión.

751. III. Leibniz se dio cuenta de que la esencia del cuerpo debía colocarse en una *fuerza*, pero en su razonamiento no partió de la observación, de la cual, para ser sólido, debía comenzar solamente. Por lo tanto, en lugar de contentarse con la idea de una fuerza que actúa en nosotros y nos hace pasivos cuando ocurre la sensación corpórea, que es un hecho de la conciencia, imaginó más bien que el cuerpo debía ser una fuerza que no actúa en nosotros, sino sólo en sí misma (como todas sus otras mónadas), por una energía interior, y que actuaba de manera harmónica con nosotros, pero no sobre nosotros. Se privó del único medoi con el cual podía conocer esa fuerza, ya que el hombre no la puede conocer de otra manera que mediante la observación de lo que ocurre en sí mismo. La hipótesis de que desde nuestro interior se desate y desenvuelva un conocimiento de la misma es imaginación gratuita, no apoyada de ninguna manera ni en la observación ni en la analogía ni por verdaderos argumentos intrínsecos. Ahora, si los cuerpos debían concebirse no por lo que la observación nos ofrece de ellos, sino según nuestra imaginación, era algo natural que esas fuerzas, que queremos llamar cuerpos, se forjaran como mejor placía: por lo tanto, podían suponerse simples,[[560]](#footnote-547) y provistas de *percepción*, que es lo mismo que idearlas no como substancias que hacen sentir, sino como substancias que sienten. Por consiguiente, la idea leibniciana de los cuerpos es totalmente distinta de la que presentamos.

752. Todo nuestro discurso parte de la observación; lo que queremos es que nuestra descripción de los cuerpos sea su resultado.

Si hay algo en el cuerpo que no caiga bajo nuestra experiencia o no esté dentro de lo que exige la concepción intelectiva de los mismos, eso no es lo que buscamos: sería una investigación extraña a nuestro propósito.

La observación nos asegura entonces que somos pasivos en las sensaciones. Ser pasivos quiere decir sufrir una acción cuyo autor no somos nosotros. La conciencia de una acción hecha en nosotros es la conciencia de una energía que actúa en nosotros, concebida por nuestro entendimiento, un ente, una substancia. De ahí la primera definición que empleado dado del cuerpo, aún imperfecta: «el cuerpo es una substancia que actúa en nosotros de un *modo determinado*».

Para perfeccionar esa definición había que buscar el *modo* en que la substancia corpórea actuaba; y una vez encontrado el valor de esa incógnita, «de un *modo determinado*», había que reemplazarlo en la fórmula.

La sensación o sentimiento corpóreso es la acción de esta substancia; había que analizar entonces esta sensación o sentimiento.

Intentamos el análisis y encontramos que haz un sentimiento corpóreo y uniforme,[[561]](#footnote-548) y que hay una acción que modifica parcialmente ese sentimiento fundamental; de ahí que haya dos acciones, dos energías, dos substancias, dos cuerpos: nuestro cuerpo que produce en nosotros el sentimiento fundamental, y el cuerpo externo, que modifica nuestro cuerpo; el cuerpo que además de ser sentido es consensiente, y el cuerpo que es puramente sentido.

El sentimiento fundamental, que es la acción de nuestro cuerpo, no es solamente un placer, es un placer que tiene un modo y una limitación propia, modo y limitación que no brotan de la simple noción de placer, y que se llama *extensión*.

Las sensaciones adquiridas son todas una especie de tacto.

El *tacto* es una sensación al mismo tiempo *subjetiva* y *extrasubjetiva*: es decir, en la sensación del tacto se sienten dos cosas: el *órgano* sensiente, y esta es la parte *subjetiva*; y el *agente externo*, que produjo en nosotros la sensación del tacto con su tocarnos, y ésta es la parte *extrasubjetiva*.

La parte *subjetiva* es una modificación del sentimiento fundamental y con ella se siente la parte afectada en nuestro cuerpo con un sentido más vivo y nuevo, pero que se refiere a los mismos puntos a los cuales se refiere el sentimiento fundamental.

Pero hay cuatro clases o especies de sensaciones, propias de cuatro órganos de nuestro cuerpo, que están unidas a cuatro clases de fenómenos, que son los *colores*, los *sonidos*, los *sabores* y los *olores*.

Analizada de esta forma la acción que ejerce en nosotros la substancia corpórea, digo que la esencia del cuerpo debe consistir en lo que esta acción tiene de común, de invariable, es decir en los dos elementos: 1° el placer o dolor, y 2° la extensión en el que lo expermientamos. Por lo tanto, la definición de cuerpo que hemos dado antes se puede perfeccionar así: «el cuerpo es una substancia que produce en nosotros una acción, que es un sentimiento de placer o de dolor y que tiene un modo constante que llamamos *extensión*».

Y se puede agregar también: «y que puede estar acompañado por las cuatro especies de fenómenos que se llaman color, sonido, olor y sabor», advirtiendo que con este agregado no se expresa la necesidad de estos fenómenos actuales, sino sólo la *aptitud* del cuerpo para suscitarlos en nosotros, dadas todas las condiciones necesarias.

753. Por eso, si una substancia así está unida a nosotros establemente con el nexo que se llama *vida* (sea lo que sea, ya que no es mi propósito investigarlo), esa substancia es el cuerpo subjetivo y ejerce sobre nuestro espíritu una acción constante y uniforme que se llama *sentimiento fundamental*. Si falta este nexo, es un cuerpo extraño y no puede producir en nosotros más que sensaciones parciales y pasajeras.

Artículo II

Criterio general para los juicios en torno a la existencia de los cuerpos

754. Una vez hallada la definición del cuerpo (**752**) hemos hallado también el criterio con el cual juzgar sobre su existencia.

«Entonces, podré tener certeza de la existencia de un cuerpo cuando tengo certeza de que existe lo que forma su esencia y que expresa su definición».

Artículo III

Aplicación del criterio general

755. En la primera percepción del cuerpo experimentamos un sentimiento, que es el placer de la vida, es decir de la unión individual de un cuerpo con nosotros.

Este sentimiento tiene unido a sí, como un modo suyo, la extensión, que está referida a diversos puntos del espacio.[[562]](#footnote-549) Por lo tanto, junto con ella percibimos un cuerpo.

756. Del mismo modo se prueba la existencia de los cuerpos externos, percibiendo los dos elementos expresados en la definición del cuerpo.

La extensión primitiva a la que se refiere nuestro sentimiento sufre modificaciones por una causa distinta de nosotros, y en esta modificación tiene lugar en nosotros:

1° la sensación del placer o del dolor parcial y adventicio;

2° la sensación difundida en una extensión más limitada que la primera, pero que no la excede.

A esto se añaden a veces los cuatro fenómenos de los cuatro órganos particulares: el ojo, el oído, las narices y el paladar, si son éstos los órganos afectados.

Estas condiciones nos aseguran de nuevo sobre las percepciones de un cuerpo externo.

757. La sola sensación de placer o dolor que experimentamos en nosotros nos indica también por sí misma la presencia de un cuerpo; nos avisa también que se ha hecho en nosotros una acción y que debe existir una causa de ella, distinta de nosotros. Pero jamás nos diría, si existiera sola, que esta causa es un cuerpo, porque faltaría un elemento esencial al cuerpo, la extensión. Es necesario que esa sensación sea capaz de hacernos percibir una extensión, a fin de que tengamos en ella una sensación corpórea: la extensión determina nuestra sensación, es decir hace que sea una de ésas que se llaman *corpóreas* o *materiales*.

Viceversa, la extensión sola no es el cuerpo, puesto que el primer lemento esencial del cuerpo es la *fuerza* de producir en nosotros un sentimiento.

Por consiguiente, para que no caigamos en un error sobre la existencia del cuerpo, es necesario que nos aseguremos de las dos condiciones o elementos que forman su esencia: 1° el sentimiento (pasividad nuestra, acción externa), y 2° la extensión a la que se refiere el sentimiento (*modo* del sentimiento).

758. Hay una *acción* hecha en nosotros que constituye el sentimiento fundamental: este sentimiento tiene unido el *modo de la extensión*.

Por lo tanto, existe un cuerpo unido establemente en nosotros. La existencia de nuestro cuerpo ya no está sujeta a dudas, porque no es posible engañarnos sobre que estamos vivos o muertos, ya que los dos elementos que constituyen el cuerpo en este caso son dos hechos de la conciencia.

Luego, en las sensaciones adventicias se distingue:

1° una modificación del sentimiento fundamental, que es una sensación más viva y más nueva de alguna parte de nuestro cuerpo;

2° una percepción de un agente exterior a la extensión abarcada por el sentimiento fundamental.

Esa modificación es el segundo modo *subjetivo* de percibir nuestro cuerpo; la percepción constituye la percepción *extrasubjetiva* de los cuerpos externos.

Por consiguiente, la existencia de nuestro cuerpo se funda siempre en el testimonio del sentimiento fundamental.

759. Respecto a los cuerpos externos, la certeza de su existencia se reporta de manera semejante al sentimiento fundamental, porque la acción que realizan sobre nosotros está indivisiblemente unida con las modificaciones del mismo sentimiento, y su extensión está medida con la misma que es ocupada primero por el sentimiento fundamental.

Artículo IV

La certeza de nuestro cuerpo es el criterio de la existencia de los otros cuerpos

760. Por lo tanto, nuestro cuerpo, percibido en el primer modo, es un criterio de la existencia de todos los otros cuerpos.

Y hay que reducir todos los otros modos de percibir el cuerpo al primero, es decir al sentimiento fundamental: el segundo, el *subjetivo*, porque es una modificación del sentimiento fundamental; y el tercero, el *extrasubjetivo* (para los cuerpos externos), porque la extensión extrasubjetiva se advierte por una comparación que nace con la subjetiva.

Artículo V

Aplicación del criterio a los erroes que se pueden cometer sobre la existencia de algún miembro de nuestro cuerpo

761. Sobre la existencia de nuestro cuerpo no puede haber error cuando se percibe en el primer modo, es decir con el sentimiento fundamental (**755-759**).

Pero cuando se percibe con la sensación adquirida –en la que están los otros dos modos distinguidos por nosotros, uno *subjetivo* y el otro *extrasubjetivo* (**760**)– entonces puede ser que nos engañemos sobre la existencia de alguna parte de nuestro cuerpo.

762. Aquí no hablamos del error que puede tener lugar al percibir nuestro cuerpo en el tercer modo, es decir como un agente extraño, y no como sujeto, porque este error es común a la percepción de todos los otros cuerpos fuera de nosotros. De eso hablaremos más adelante.

Pero acerca del error que puede tener lugar sobre la existencia de alguna parte de nuestro cuerpo percibida en el segundo modo subjetivo, he aquí el caso y su resolución.

Aquel a quien fue amputada una mano o un pie, luego de curarse siente a veces fuertes dolores, no en los muñones, sino en la mano o el pie que no tiene, de manera que le parece tener aún esos miembros que le fueron cortados. Así, refiere su dolor a la extensión de una manera engañosa y falsa.

Éste es el caso del error:[[563]](#footnote-550) he aquí el modo de descubrirlo aplicando el criterio señalado.

La mano y el pie cortado no los siente ya con el sentimiento fundamental, sino con la sensación adventicia de esos dolores. Para ver entonces si esta sensación nos engaña, hemos dicho que hay que reducirla al sentimiento fundamental, como a un criterio de prueba.

La sensación adquirida del cuerpo se reduce al sentimiento fundamental, cuando el hombre tiene certeza de que es una modificación de ese sentimiento. Veamos entonces cómo se hace en este caso.

La sensación del dolor en el brazo o en la pierna cortada es sin duda una modificación del sentimiento fundamental, pero esto no prueba todavía la existencia del cuerpo (**757**).

La extensión sentida con la sensación tiene que poder reducirse también a la misma extensión del sentimiento fundamental.

¿Pero cuáles son las características del sentimiento fundamental?

Hemos visto dos: 1° su existencia uniforme y constante; 2° la aptitud para sufrir modificaciones. Tomemos esta segunda característica y veamos si la extensión sentida de la mano y del pie cortado pasa la prueba.

El pie o la mano así percibidos ¿es la misma del sentimiento fundamental? Si es la misma, deberá estar sujeta a más modificaciones, ya que la extensión fundamental (la mano percibida con el sentimiento fundamental) tiene como característica esencial ser apta para sufrir modificaciones. La mano, por consiguiente, si existe, podrá ser tocada, vista, movida, etc., que son las modificaciones de la extensión fundamental. Pero la mano del manco no se presta a esto. Por lo tanto, es sentida, pero no con el sentimiento fundamental; es un fenómeno engañoso, porque no se puede reducir a la extensión fundamental ni se puede demostrar que no es más que la extensión fundamental modificada. Y en verdad, cuando siento una mano por el dolor que experimento en ella, el modo de esta sensación, es decir su extensión, debe ser idéntica a la del sentimiento fundamental, y no puede haber otra diferencia más que esta sola: que en el sentimiento fundamental la sensación es menos viva y continua, mientras que la adquirida o adventicia es mucho más viva, parcial y pasajera.

Artículo VI

Refutación del argumento de los idealistas tomado de los sueños

763. De ahí la vanidad del argumento de los idealistas, tomado de las visiones que tenemos en los sueños. Ellos dicen: ¿no podría ser la vida un continuo sueño?

Y no observan que esas representaciones de los sueños nos engañan sobre la existencia de los cuerpos externos pero no sobre la existencia de nuestro propio cuerpo; más bien, la confirman.

No podríamos tener esas ilusiones de los sueños si no estuviéramos provistos de un cuerpo que, estimulado de determinada manera, nos presentara esos fenómenos.

Tan lejos está, por consiguiente, que los sueños puedan hacernos dudar de la existencia de los cuerpos en general que incluso nos la prueban y confirman, porque no tenemos esas ilusiones sino porque nuestro cuerpo sufre de una manera determinada. Ciertamente, no se soñaría si no se tuviera un cuerpo.

Más adelante veremos por qué camino podemos distinguir la falsedad de la veracidad en los fenómenos exteriores.

Capítulo VI

Origen de la idea de tiempo

Artículo I

Nexo de las doctrinas expuestas con las que siguen

764. Hemos visto cómo percibimos nuestro cuerpo de los dos primeros modos *subjetivos*; ahora nos queda hablar del tercero, que es *extrasubjetivo* y que vale para todos los cuerpos que son agentos extraños aplicados a nuestros sensorios corpóreos, con los que podemos también percibir nuestro cuerpo pero no como nuestro, sino como cualquier otro cuerpo externo.

Sin embargo, antes de llegar a este tercer modo, tenemos que aclarar algunas *ideas abstractas*, que se pueden obtener también a partir del cuerpo percibido subjetivamente, al menos en parte,[[564]](#footnote-551) y estas ideas son las de *tiempo*, de *movimiento* y de *espacio*.

765. En verdad, el *tiempo* está unido a todas las acciones o pasiones de la que nuestra conciencia nos da testimonio. El *movimiento* no tiene ninguna necesidad de los sentidos externos para que lo percibamos, siendo *nuestra facultad locomotriz* una facultad *interna* y subjetiva, cuya existencia nos afirma la misma conciencia. Finalmente, el *espacio* o *extensión* es también un modo de nuestro sentimiento corpóreo subjetivo,[[565]](#footnote-552) del cual, aunque no pueda separarse de hecho, sin embargo puede distinguirse con la mente en el mismo sentimiento, así como en cualquier ente se puede advertir su *modo* de ser, si bien está indiivisiblemente unido al mismo *ser*.

Por lo tanto, de estas ideas de *tiempo*, de *movimiento* y de *espacio*, ya tenemos una fuente en esas ideas que hemos explicado hasta aquí; no obstante, nos será de utilidad emplear también la percepción *extrasubjetiva* de los cuerpos, y los sentidos externos, para no desunir lo que suele darse tan unido en nuestra mente. Pongamos mano entonces a la deducción de estas ideas.

Artículo II

Idea de tiempo adquirida por la conciencia de las propias acciones

766. Al efectuar una acción, estamos limitados de dos modos, y el mismo sentimiento interior e inmediato, por el cual somos conscientes de efectuar esa acción, él mismo nos avisa de la doble limitación.

767. Hasta cierto punto, podemos incrementar la *intensidad* y la *duración* de nuestras acciones, y podemos imaginarnos que se incrementa indefinidamente. Ahora bien, la *duración suscesiva* es la idea del *tiempo*.

768. Así como mi acción presente tiene una duración sucesiva, así cualquier otra acción, mía o de otro, tiene también una *duración sucesiva*.

Por lo tanto, la duración de una acción, comparada con la duración de las otras acciones, da una cierta relación y a esto se llama la *medida del tiempo*.

769. Comúnmente, se toma como medida del tiempo una acción patente, solemne, uniforme, constante, como es el movimiento de la Tierra en torno a su propio eje y en torno al sol, y las partes de esta acción forman las partes o medidas comunes del tiempo, los años, los meses, los días, las horas, etc.

Se habría podido tomar por medida del tiempo cualquier otra acción, siempre que a su duración se refiera la duración de todas las demás acciones.

770. Aunque pueda disminuir o incrementar la duración de una acción mía, sin embargo si quiero conservar la misma cantidad de acción, no puedo hacerlo sin compensar con la intensidad lo que pierdo en la durada abreviada; o si aumento la duración, tengo que disminuir otro tanto la intensidad. Se da entonces una relación invariable entre la *duración* y la *intensidad* de la acción.

En el movimiento la *intensidad* consiste en la velocidad, que es mayor en relación directa del espacio recorrido, e indirecta del tiempo empleado en recorrerlo. De ahí la fórmula: V = S/T, es decir T = S/V.

771. La constancia de esta relación está fundada en dos constantes, a saber: 1° en la cantidad constante de efecto o de acción que se quiere obtener, y 2° en la cantidad limitada de las fuerzas operantes, que también es dada y constante.

Es algo fijado entonces por una ley que brota de la naturaleza de las cosas, que si se quiere una determinada *cantidad de acción* dentro de una cierta duración, no puede ser sino una *intensidad* fija de acción la que la produce.

772. Supongamos además que la cantidad de acción que se pide no está determinada y que la intensidad puede variar. Pongamos constante la duración. Al aplicar luego a esta duración una serie de grados de intensidad de acción, tendremos una serie que nos expresará otras tantas cantidades de acción o efectos, todas proporcionadas a la serie de grados de intensidad, ni más ni menos. Puedo establecer en general, entonces, que dentro de una duración cualquiera, la cantidad de acción será proporcionada a la intensidad de la acción, y nada más. De ahí la idea de la *uniformidad del tiempo*. Cualquier cosa que se haga dentro de una cierta duración, tengo una relación constante entre la intensidad de la acción y su cantidad, de manera que si veo que se hace poco dentro de esa duración, podré imaginar siempre que se podría hacer más, pero bajo la condición de suponer un aumento de la intensidad de la acción. En una palabra, puedo pensar en la posibilidad de hacer una cosa dentro de cierta duración, mediante una determinada intensidad de la acción, y lo mismo puedo pensar de cualquier duración igual a ella.

773. Si queremos restringir en una fórmula la relación entre la *cantidad de acción*, la *intensidad* y la *duración*, asignando a estas tres cosas las letras Q, S, T, tendremos: T = Q/S. Esta fórmula vale para un solo agente, ya que si la cantidad de acción resultara de más agentes, designando la cantidad de los agentes con la letra M, tendríamos T = Q/SM.

Artículo III

Idea de tiempo sugerida por las acciones de otros

774. Lo que dijimos respecto de las acciones cuyo autor nuestra conciencia testimonia que somos nosotros, podemos decir algo semejante sobre las que percibimos y cuyo autor no somos nosotros.

De ese modo, el tiempo no solo es *limitación* de la acción, sino también de la pasión, y esto porque *pasión* y *acción* a menudo no son sino el mismo hecho considerado bajo dos aspectos diversos y contrarios.

Artículo IV

Idea pura del tiempo

775. En todas las acciones y pasiones de los entes finitos podemos abstraer la limitación que hemos llamado duración sucesiva y luego añadir la *idea de posibilidad* (es decir de la acción posible), que está ingénita en nosotros, como se ha dicho; entonces, tenemos la idea pura del tiempo, es decir no del tiempo en una acción real, sino en una acción posible.

Artículo V

Idea del tiempo puro indefinidamente largo

776. Nosotros percibimos la duración sucesiva como «una posibilidad de que mediante un determinado grado de intensidad en la acción se obtenga una determinada cantidad de acción».

Tal es la idea del tiempo en general, que nos da la observación, es decir la idea pura del tiempo.

777. Dada entonces la intensidad constante, la *cantidad de acción* es la *medida del tiempo*, y la *uniformidad del tiempo* no quiere decir sino «la misma cantidad de acción obtenida con ungrado constante de intensidad».

778. Pero podemos concebir con la idea de la *posibilidad* que esta intensidad de acción dada cualquiera, obtenida con un grado constante de intensidad cualquiera, se repita un número indefinido de veces. De ahí la idea del *tiempo puro indefinidamente largo*. Al analizar esta idea, entonces, la vemos compuesta: 1° de la idea de *posibilidad*, indefinida por sí misma, y 2° de la idea (abstracta) de una de las dos limitaciones a las que están sujetas las acciones que se hacen sucesivamente.

Artículo VI

Sobre la continuidad del tiempo

§ 1: Todo lo que sucede, sucede por instantes

779. En cualquier instante que se observe una cosa cualquiera que tenga en sí sucesión, es decir que nazca, crezca, se perfeccione, envejezca y perezca, se encuentra en ella un estado determinado.

Y en verdad, por el principio de contradicción, no puede haber en ella parte, o perfección, que sea y no sea al mismo tiempo.

Por ejemplo, observamos el diente que sale en un niño, o el tiempo en que la pelusa de un jovencito se cambia en barba. A quien pregunta: ¿ha nacido el diente? ¿Salió ya la barba?, se responde: no todavía, sino que *comienza*. Esta palabra, *comienza*, encierra una relación mental con el estado futuro de la cosa, es decir con el diente nacido y salido, y con la barba crecida. Pero es cierto que el nacimiento del diente que está saliendo, y las puntas de los pelos que asoman, consideradas en sí mismas, ya son, y su estado no es nada intermedio entre el ser y el no-ser.

780. Esta simple observación del hecho arroja una consecuencia singular, pero verdadera, a saber que todo lo que sucede, sucede en un instante, si por *todo lo que sucede* no se entiende una cosa compleja, es decir una naturaleza ya formada (y el hombre suele siempre pensar en ésta), sino una cosa cualquiera (parte de naturaleza, elemento) que es en cada instante, ya que lo que es en un instante [dado], sea lo que sea, es perfecta con relación a sí misma, con relación a su existencia, si bien sea imperfecta considerada esa cosa mayor, de la cual es un elemento, un esbozo o un principio.

781. Y de allí una grave dificultad.

Si, en este sentido, todo lo que se hace, se hace en un instante, ¿de dónde viene que el tiempo sea continuo? Esta idea de tiempo, ¿la sacamos también de lo que se hace, de las acciones? Al pensar una serie de cosas que ocurren, cada una de las cuales ocurre en un instante, percibimos sí una serie de puntos, una sucesión de instantes, pero jamás un tiempo continuado.

§ 2: En la idea de tiempo dada por la sola observación no se puede encontrar la solución de la dificultad anterior

782. Retomemos el ejemplo de los pelos que nacen y veamos si la sola observación nos suministra una idea del tiempo en la que entre el carácter de una verdadera continuidad.

Un cabello de un palmo de largo ha puesto dos meses en salir.

Este movimiento del cabello fue una *acción*, que llamaremos *compleja*, porque nos parece compuesta de muchas pequeñas acciones, cada una de una menor duración.

Y algo semejante ocurriría con la producción de cualquier otra naturaleza, puesto que el nacimiento de una flor, la incisión de un bejorrelieve, o cualquier otro suceso que haya dado o cambiado el ser de la manera que sea, lo llamaremos una *acción compleja*, pudiendo siempre subdividirla en más partes, que serían otras tantas acciones o sucesos menores.

Ahora bien, póngase atención en primer lugar a que el tiempo que tarda ese cabello en salir conserva una razón constante con todas las otras acciones que se han hecho durante los dos meses, como hemos dicho anteriormente (**764-765**), es decir calculando la intensidad de la operación.

Fijada la intensidad de la operación dentro de los dos meses, toda entidad que actúa en ellos no puede dar sino una *cantidad de acción*, es decir un efecto determinado.

Veamos entonces cómo esta acción compleja y sucesiva, o este efecto total, se puede pensar dividido en instantes durante los dos meses.

Hagamos una distribución arbitraria cualquiera de estos instantes. Supóngase que el cabello creció un palmo (25 cm) en 5.184.000 instantes (60 días), en cada uno de los cuales adquirió su pequeño aumento correspondiente. Yo digo: si al cabo de dos meses su longitud debe ser de un palmo y no más, es necesario que el intervalo de uno a otro instante, en los cuales ha crecido, esté determinado; de modo que, si suponemos siempre igual el intervalo de uno a otro, será ni más ni menos un segundo.

Estos intervalos así de pequeños, y más aún, escaparían enteramente a la observación; por lo tanto, no podríamos medirlos ni percibirlos con la observación, sino sólo con el razonamiento; es decir, los podríamos medir a partir del conocimiento del efecto total, o sea de la cantidad de acción ocurrida en un tiempo determinado que podamos advertir, cantidad de acción que cae bajo la observación, como serían los dos meses, o incluso menos, cualquiera sea el tiempo, con tal de que lo podamos notar; y la medida desa cantidad de acción es la relación de todas las otras cantidades de acción obtenidas dentro del mismo espacio de tiempo.

Sin embargo, prosigamos un poco con la suposición de la existencia de estos pequeños intervalos. Si fueran tales que pudiéramos observarlos, ¿de qué modo podrían caer bajo nuestra observación?

No por sí mismos, ya que en cuanto a sí, son una negación, una cesación de acción. Entonces, sólo por la relación de la diversa frecuencia de los instantes en distintas acciones. Si pudiéramos observar entonces esos sucesivos crecimientos instantáneos que hemos supuesto que tienen lugar en el cabello a cada segundo, mirando esta acción sola, no tendríamos ninguna medida del tiempo, si no lo comparásemos con lo que sucede en nosotros en un intervalo correspondiente, como el latido del corazón, un grado de cansancio, etc. Por el contrario, comparando varias acciones unas con otras, observando por ejemplo el crecimiento del cabello de viejo en comparación con el crecimiento del cabello de un joven, advertiremos que mientras que el primero aumenta en uno, el segundo lo hace en dos o tres. De ahí la medida de ese pequeño intervalo, tomada siempre de la cantidad de acción (considerando igual la intensidad) que se tiene como resultado entre dos instantes. Por consiguiente, la medida de esos pequeñísimos intervalos, si se pudiese obtener mediante la observación, no sería otra cosa que la relación de la cantidad o efecto total que se advertiría en varias causas que actuaran dentro de dos instantes iguales. De ahí que la medida de esos pequeñísimos intervalos no podría ser de otra naturaleza que la que se obtiene de una serie de instantes, es decir de una duración que podemos advertir, luego de la cual se comparan cantidades mayores de acción, o efectos totales que por su magnitud pueden caer bajo nuestra observación.

Concluyamos entonces que, supuestas las verdades que hemos demostrado hasta aquí, a saber: 1° que todo lo que sucvede, sucede por instantes, y 2° que la idea que la observación nos puede dar del tiempo no es sino una relación de los acontecimientos entre sí, es decir de las cantidades de acción denro de los mismos instantes, se sigue que:

«Cualquier observación, aunque fuera una observación infinitamente más fina y más penetrante que aquella de la que es capaz el hombre, no podría jamás suministrar inmediatamente al entendimiento la idea de un tiempo *continuo*, es decir de una sucesión continua, sino que suministraría solamente la idea de una serie de instantes más o menos próximos entre sí, y la relación entre ellos».

A pesar de todo esto, tenemos sin embargo la idea de un tiempo *continuo*. Tenemos que dar entonces una razón suficiente que explique el hecho de esta idea. Intentado el camino de la sola *observación*, y una vez que lo hallamos inepto para tal fin, tenemos que buscar otra fuente de la que esa idea pueda haber derivado.

§ 3: Necesidad de recurrir a las *posibilidades* simples de las cosas, y advertencia de no confundirlas con las cosas reales

783. En nuestras concepciones en torno al tiempo separamos entonces las que nos son dadas inmediatamente por la observación, de las que formamos con el razonamiento abstracto, siempre que parta de la observación.

La observación presenta a nuestre entendimiento, es decir a nuestra facultad de juzgar, *cosas de hecho*. Las *ideas* expresan *puras posibilidades*, no cosas de hecho.

Ahora, no hay que explicar las puras ideas que expresan simples *posibilidades*, como hacía la apresurada temeridad del siglo pasado, pero debemos guardarnos en extremo de confundir las *posibilidades* con los conocimientos de las cosas *reales* y de los hechos.

Las ideas o las posibilidades son altamente respetables por dos razones: 1° porque sin ellas no podemos hacer el más mínimo razonamiento, tampoco sobre las cosas de hecho, como resulta de toda la teoría del origen de las ideas, que demuestra cómo en toda idea se mezcla necesariamente la posibilidad (**470**); 2° porque entre todas las cosas posibles contradictorias que se piensan de una cosa, hay una que es verdadera, y puede darse a veces que con el razonamiento se encuentre la manera de determinar cuál de las dos es.

Pero luego, poner junto lo que es posible de una cosa y lo que es de hecho, es el error madre de todos los errores, que corrompe el mismo método, o sea el medio para encontrar la verdad.

Ocupémonos entonces con diligencia de separar los conocimientos que sobre el tiempo nos vienen por la observación y nos dan a conocer los hechos,[[566]](#footnote-553) de las que expresan sólo simples *posibilidades*.

§ 4: La observación no nos hace conocer el tiempo más que como una relación entre la cantidad de las acciones, dada la misma intensidad en el obrar

784. Por consiguiente, la observación no nos muestra sino *acciones grandes*, porque una acción, cuando está dividida y disminuida más allá de cierto término, se sustrae a cualquier observación nuestra.

La relación de la cantidad de estas acciones grandes (considerada la intensidad del obrar) nos se da en la observación.[[567]](#footnote-554)

Ahora, dada una intensidad del obrar siempre igual, a una distinta cantidad de la acción sigue una circunstancia, aquella por la cual la observación nos da el conocimiento del tiempo.

La acción de menor cantidad (dada una igual intensidad) ha terminado y la podemos en un momento en que la acción de mayor cantidad, es decir el efecto total, no podemos observarla, porque en ese instante no ha terminado todavía.

De ahí que la aptitud que tiene la acción menor, parte de la acción grande, de ser observada por nosotros en el momento en que la otra aún no nos está toda presente, ya que se compone mediante una sucesión más o menos larga, es lo que llamamos la *duración sucesiva de la acción*, que coincide con nuestra idea del tiempo, según nos la da la observación.

§ 5: La idea del tiempo puro, y la de su duración y divisibilidad, son meras posibilidades o conceptos de la mente

785. Hasta aquí el *hecho*. Ahora, ¿qué *posibilidades* se presentan a nuestra mente, una vez aceptado este hecho? Piénsese que en la deducción de las *posibilidades* la mente procede hasta que puede, es decir mientras no llegue a nada en lo cual vea implicada una contradicción.

I. En primer lugar, la mente, al observar que en el espacio de dos instantes iguales, sean cuales sean, se hacen muchas acciones reales, de cantidad diversa pero que mantiene cierta relación, abstrae de esas acciones reales y piensa en ellas como meramente posibles. Así, se forma la *idea pura del tiempo* (**775**), es decir piensa que entre dos instantes dados[[568]](#footnote-555) pueden tener lugar determinadas cantidades de acciones, con una cierta relación con sus intensidades respectivas y entre sí.

786. II. Luego, la mente reflexiona que entre las distintas acciones grandes que nos ha presentado la observación hay unas más largas y otras menos; es decir que dentro de dos instantes dados, a veces se dobla y replica, o se multiplica por mil. Piensa por lo tanto la *posibilidad* de que la misma acción sea reiterada, también más allá de esos instantes, un número *indefinido* de veces, reteniendo esa acción ya no como real, pero siempre como posible: de ahí la *extensión indefinida del tiempo puro*. Esta idea de la indefinida extensión del tiempo no es sino una mera *posibilidad* pensada por la mente, la cual no encuentra contradicción en pensar que una acción cualquiera se siga repitiendo, no importa el número de veces haya sido repetida en el pasado.

787. III. Además, a partir de que se da cuenta de que entre las acciones aptas para ser observadas, las hay más y menos largas, tal que mientras se realiza una acción, otra se repite más veces, la mente razona así: la acción más breve se repite, por ejemplo, dos, tres, cuatro, mil veces, mientras la acción más larga sólo se cumple una vez; por consiguiente, en el instante en que la acción más breve se completa la primera vez, la acción más larga no se pude hacer más que en alguna parte suya. Por lo tanto, la mente considera una acción como un resultado de varias partes, es decir un complejo de tantas acciones menores. Es verdad que al llegar a una acción sumamente breve, la observación nos falla, pero la mente piensa la *posibilidad* de una observación cada vez más y más fina que la que tiene el hombre, ya que no encuentra contradicción en este pensamiento. Concluye por lo tanto que mediante esa sutilísma observación sería posible de advertir una acción más breve aún que la más pequeña de entre las que podemos observar. La mente reconoce entonces la *posibilidad* de acciones cada vez más breves, ya que por más que abrevie esta acción no encuentra jamás una contradicción en abreviarla aún más con la mente. De ahí proviene la idea de la *divisiblidad indefinida del tiempo*.

788. IV. La *divisibilidad indefinida del tiempo* no es sino la posibilidad que da la mente de indicar una serie de instantes cada vez más cercanos entre sí, es decir de pensar acciones cada vez más breves. El principio y el fin de estas acciones son precisamente los instantes de esta serie, como los puntos son los términos de una línea. Pero aquí no tenemos todavía la idea de la *continuidad* que buscamos. Veamos entonces cómo también esta idea es una posibilidad de la mente y ocupémonos de ella con especial diligencia, como de una idea, tan difícil como importante.

§ 6: La idea fenoménica de la continuidad del tiempo es falaz

789. Los pequeñísimos intersticios que dividen esas pequeñas acciones entre sí, en las que hemos visto que se debían descomponer las *acciones grandes* que producen una cosa cualquiera, se sustraen enteramente a nuestra observación. Por lo tanto, se nos presentan las nuevas cosas existentes, es decir el efecto total de esas pequeñas innumerables acciones, como el producto de una acción única y verdaderamente continua (**784-788**). Pero eso no es sino una pura apariencia. La *observación* nos da entonces una idea *fenoménica de la continuidad del tiempo*.

Y que esa idea es puramente fenoménica y aparente, lo muestra la prueba que dimos de la necesidad de que todo lo que sucede, suceda por instantes (**779-781**), ya que una serie de instantes no se puede encerrar en un tiempo constante, por mucho que se acerquen esos instantes.

790. Pero puesto que esta verdad es muy relevante, quiero reforzarla con otra demostración, que nos conduzca hasta el principio de contradicción y muestre una interior repugnancia en la idea de una *continuidad* perfecta de tiempo o en la producción continua de un efecto grande, es decir apto para ser observado por nosotros.

Dije que la mente está a sus anchas y sin detenerse en su mundo de la posibilidad, hasta que se abate contra algo que la contradiga, porque no puede pensar la contradicción, siendo ésta la misma imposibilidad.

Ahora bien, yo agrego que la *continuidad en la sucesión* es precisamente una contradicción; por eso la mente no pude verla como posible. He aquí con qué serie de proposiciones lo demuestro.

*Primera proposición*: «Pensar que exista un número indeterminado es contradicción».

En la idea de un número existente se incluye la condición de que debe ser determinado. Si pienso un número, éste número, justamente porque lo pienso, es determinado: si no fuese determinado, no podría pensarlo como un número, porque ya no sería un número particular, sino el número en general, un ser puramente mental. Para ver esto con mayor evidencia, considérese que si escribo la serie de los números naturales 1, 2, 3, 4, 5, etc., y la supongo extendida a mi gusto, esta serie es la fórmula que expresa y enumera todos los números particulares posibles. Por lo tanto, si pienso en un número particular, debo necesariamente pensar un número que pueda estar contenido en esa fórmula. Ahora, todos los números contenidos en esa serie son determinados, es decir cada uno de ellos es él mismo y no otro: el 3, por ejemplo, es el 3, ni más ni menos. Es propio entonces de la esencia específica del número que sea determinado. Un número indeterminado, entonces, no existe ni puede existir.

*Segunda proposición*: «Si un número de cosas, para poder existir, debe ser *determinado*, debe ser también *finito*».

La razón es que ser un número *determinado* ya incluye la idea de ser *finito*. Porque «determinado» significa, como he dicho, que cada número es él, ni más ni menos y, por lo tanto, que su existencia no se confunda con ni con el número que lo precede en la serie ni con el número que le sigue. Y en cuanto a nuestra serie, que incluye todos los números particulares, sepárese el que se quiera de todos los demás, porque si se quiere un número hay que elegirlo entre todos y no dejar indeciso cuál es. Ahora, cualquiera sea el que se elija, ¿qué será finalmente el número que se elije? Será siempre el número precedente aumentado en una unidad. Pero el número precedente es también finito, puesto que, si hacemos el mismo discurso sobre él, es el que lo precede más una unidad. De esta manera, de acuerdo a este principio, todo número particular es la unidad más otras unidades y por consiguiente, es una suma de números finitos. Cualquier número particular debe ser entonces finito, de modo que la idea de número particular incluye la de número finito. Es absurdo por lo tanto que exista un número de cosas verdaderamente infinito.

*Tercera proposición*: «Una sucesión de cosas de número infinito es una contradicción».

Esta proposición tiene su razón en las dos precedentes.

Una sucesión de cosas de número infinito no podría ser pensada, porque el número infinito no puede ser pensado, ya que encierra una contradicción.

Lo que no se puede pensar por la contradicción que encierra no es posible.

Por consiguiente, una sucesión de cosas de número infinito es imposible, es decir es algo que encierra contradicción.

*Cuarta proposición*: «La producción de una entidad mediante una acción sucesiva y continua da una sucesión de cosas de número infinito».

En una sucesión continua puedo asignar un número indefinido de instantes.

Pero entiendo que este número de instantes, por más grande que sea, no llegará jamás a formar el continuo, ni tampoco a disminuirlo en la más mínima parte, porque al no tener ninguna duración, sino al ser un punto perfecto, un instante no puede cubrir la mínima duración continua. Por lo tanto, por más instantes que marque con mi pensamiento en un tiempo continuo y de él los sustraiga, no he disminuido la duración de este tiempo en la más mínima parte, puesto que no he sustraído de él ninguna duración, sino que he marcado en él un número de puntos totalmente carentes de duración. Mediante este razonamiento concluyo que, como siempre me queda la misma duración (aunque dividida en partes diminutas, cada una a su vez continua), no podría llegar a agotar esta duración ni siquiera aunque pudiera multiplicar los instantes al infinito, ya que un infinito número de no-duraciones no pueden jamás constituir una duración. Esta naturaleza del *continuo*, sin embargo, no encierra ninguna contradicción, ya que no tiene en sí un número infinito de puntos, sino que soy yo quien los imagina, o quien se esfuerza por imaginarlos en ella.[[569]](#footnote-556) Por misteriosa que sea esta naturaleza del continuo, no es repugnante ni intrínsecamente contradictoria.

Por el contrario, si suponemos, como es nuestro caso, una *sucesión continua*, digo que en esta sucesión, si se diera, no se trataría de que pudiéramos advertir en ella con la mente un número indefinido de instantes, sino que un *número verdaderamente infinito* de instantes deberían distinguirse realmente en ella y existir junto con ella.

Y en verdad, el instante en el que una cosa es, se distingue realmente del instante anterior en el que la cosa aún no es.

Imaginemos entonces que el cabello del que hemos comenzado a tomar el ejemplo, llegase a la extensión de un palmo (25 cm) con un movimiento continuo. Puedo dividir todo el tiempo que emplea en realizar esta operación en el número de instantes que más me agrade. Ahora, obsérvese que al notar en el tiempo de ese crecimiento un número determinado de instantes cualquiera, incluso interminable, no estoy marcando simplemente puntos en un continuo con la imaginación, sino que a esa división mía corresponde una división real en el hecho. Tomemos en la serie de instantes que he marcado, el segundo, el tercero y el cuarto instante. Digo que el cabello en el cuarto instante es más largo que en el tercero, y en el tercero es más largo que en el segundo, si crece con movimiento continuo. Esta diferencia del cabello, por diminuta que sea, es real (dado el crecimiento continuo), de manera que en el segundo instante la diferencia del tercero todavía no existía, y en el tercero no existía esa diferencia que lo llevó hasta la extensión del cuarto instante. Por consiguiente, esas pequeñas extensiones o diferencias existen en instantes diversos y son entonces realmente distintas una de otra. Pero si el crecimiento del cabello es continuo, no sólo puedo incrementar indefinidamente el número de los instantes, sino que también veo que éstos, si hubieran crecido hasta el infinito, no agotarían ese continuo. Pero lo que prueba nuestra tesis es que, dado el *crecimiento sucesivo continuo*, esa división no llego a hacer al marcar un número infinito de instantes, sería hecha por la naturaleza misma de la cosa, y se atribuiría así algo absurdo a la naturaleza. De hecho, vemos que cuando marco y noto en ese continuo crecimiento un número grande de instantes, cuantos quiera, todos ellos suponen una división real en la naturaleza y un número igual de diferencias en el cabello. Por lo tanto, un número real de estados diversos, de extensiones distintas en el cabello mismo. Ya no soy yo quien, al fijar el número de instantes, divide y crea esas diferencias en el cabello, sino que se trata de diferencias que existen con independencia de mi pensamiento. Veo que puedo multiplicar a gusto el número de instantes y encuentro otras tantas diferencias distintas entre sí,. Veo también que por la misma razón por la cual el número de los instantes, aunque fuera finito, no iguala el continuo, también a este número infinito debería corresponder un número infinito de diferencia realmente distintas, y cada una sería a su vez una pequeña extensión continua. Por lo tanto, si hay un crecimiento sucesivo y continuo, es forzoso que haya realmente distintas en el tiempo un número infinito de diferencias, es decir de diversas extensiones de ese cabello, según un infinito número de instantes, por los cuales pasó sucesivamente. Piénsese que si esta consecuencia encierra una contradicción, la contradicción no proviene sino del *número infinito*, de manera que, dadas las premisas, el número infinito es *necesario*, y si el *número infinito* es absurdo, como lo es, hay que decir que el absurdo se contiene en las premisas.

*Quinta proposición*: «La producción de un ente con sucesión continua es absurda».

Esta proposición es un corolario de la cuarta y de la tercera, y es lo que había que demostrar.

Conclúyase entonces que la continuidad del tiempo, como nos la da la observación, es puramente *fenoménica* e ilusoria, porque la razón la prueba imposible.

§ 7: La continuidad del tiempo es una mera posibilidad, es decir un concepto de la mente

791. Si no tenemos por la observación una idea de continuidad real en el tiempo, tenemos sin embargo una idea de continuidad abstracta, pero confusa, que nos viene mediante el razonamiento sobre las *posibilidades* de las cosas.

Dentro de dos instantes dados, es decir dentro del espacio de tiempo en el que se cumple una acción observable, vemos que se hace igualmente un gran número de otras acciones, o al menos se comienzan, más o menos largas que ella. Ahora, consideremos los comienzos de estas acciones, el instante en el que comienzan no está determinado en absoluto por su naturaleza. Nosotros pensamos entonces la *posibilidad* de que en cualquier instante, asignable dentro del espacio de tiempo mencionado, pueda darse el comienzo de una acción. Por lo tanto, todo ese espacio de tiempo no tiene, con respecto a éste, ninguna partícula distinta de otra, ninguna clase de intervalo. Pero se puede asignar en él un punto cualquiera y hacer comenzar en él una acción. Esta aptitud e indiferencia a recibir en una parte suya cualquiera un principio de acción, este no tener ningún intervalo ni excluir ningún instante, es precisamente lo que nos da la idea abstracta que tenemos de la continuidad del tiempo, que se reduce a la *posibilidad* de asignar el principio o el fin de una acción igualmente en todos los puntos pensables en un cierto espacio de tiempo.

792. Pero hemos dicho que esta idea *abstracta* de continuidad es *confusa*, porque, si hacemos el análisis, encontramos que es también verdad que una acción puede hacerse comenzar en cualquier instante aisgnable, pero que no es verdad que esos instantes se puedan agregar unos a otros, ni tampoco, agregrados, se pueda hacer resultar continuidad alguna de tiempo.

§ 8: Distinción entre lo que es absurdo y lo que es misterioso

793. Absurdo es lo que encierra contradicción.

Misterioso es lo que es inexplicable.

En vano los sofistas han intentado confundir estos dos conceptos distintos: permanecerán siempre distintos.

Lo misterioso está tan lejos de tener que ser rechazado que incluso a menudo no se puede rechazar en absoluto. Bien a menudo lo que es misterioso es un hecho, y los hechos no se pueden negar.

Son innumerables los hechos misteriosos en la naturaleza material: ¿se pretenderá que debe haber ningún misterio en la naturaleza del espíritu, en esa naturaleza tanto más sublime, elevada, inmensa y profunda?

794. Hemos demostrado que es absurdo el *continuo en la sucesión*.

Pero creemos misterioso el concepto del *continuo simple*, no absurdo. Creemos también que existe de hecho con toda evidencia. Por lo tanto, aunque hemos rechazado el *continuo en la sucesión* no nos creemos con derecho ni con poder de refutar el *continuo* en la naturaleza de las cosas, porque no vemos ninguna contradicción en ese concepto. Así como probamos que es absurdo el continuo en el *tiempo*, probaremos también que no existe el continuo en el *espacio*. Lo mismo podemos decir de la *duración* que carece de sucesión.

§ 9: En la duración de las acciones cumplidas no se da sucesión, y por eso tampoco la idea del tiempo, sino el continuo

795. Una acción, un ente, la esencia de un ente, dura, y a veces dura de manera inmutable.

En la existencia de una esencia cualquiera, que no cambia, hay *duración*, pero no se puede asignar ninguna *sucesión*, como sí se puede en las acciones y entes que se producen y generan y que no están todavía perfectamente producidos y generados.

Ahora, en la duración de un ente completo, al no haber en ella sucesión, nada repugna a que se dé el *continuo*, ya que la única razón que vuelve imposible el continuo en la sucesión es aquella que, como hemos visto, si se diera en la sucesión, habría un número infinito de cosas realmente distintas entre sí, lo que implica algo absurdo.

796. Por consiguiente, la existencia continua de Dios, de nuestra alma y de todas las cosas que duran, es *continua*.

La sucesión que se da en la generación de las cosas, por el contrario, no es continua, y es ella la que da la idea del tiempo y la mide.

A nosotros, sin embargo, nos resulta sumamente difícil pensar *duración* sin *sucesión*, ya que, como tantas veces hemos dicho, solemos buscar luz para nuestro pensamiento en los cambios y en los límites.

§ 10: La idea del ser que forma nuestro intelecto es inmune al tiempo

797. La idea del tiempo es la idea de una sucesión en relación a la duración.

La *sucesión* no se encuentra sino en las acciones pasajeras o transeúntes, es decir en la producción o generación y, en definitiva, en los cambios de las cosas.

La idea del ser que forma nuestro intelecto, es inmutable, simple, igual. Por lo tanto, es totalmente inmune al tiempo.

798. Por eso, la idea del tiempo no es *a priori*, como opinaba Kant, sino que sólo se puede obtener *a posteriori*, es decir de las cosas finitas que se perciben como mutables, de la cual la tomamos mediante el uso de la razón.

799. Con ello se aclara esa verdad que habían visto los antiguos: que el intelecto, con su parte más elevada, está fuera del tiempo,[[570]](#footnote-557) porque cuando razona *a priori*, abstrae del tiempo. El intelecto no encuentra el tiempo en sí mismo, es decir en esa primera idea que lo forma, y en cuyo análisis, y de nada más, consiste la materia de su razonamiento *a priori*.[[571]](#footnote-558)

Capítulo VII

Origen de la idea del movimiento

Artículo I

Percibimos el movimiento de tres modos

800. Una de las grandes acciones que se hacen con sucesión y que forman y miden el tiempo,[[572]](#footnote-559) es el movimiento: hablaremos ahora de esta idea del movimiento.

El movimiento es *activo* y *pasivo* respecto de nosotros.

*Activo* llamo al movimiento de nuestros cuerpos, cuya causa somos nosotros cuando caminamos o transportamos nuestro cuerpo de una manera cualquiera mediante la facultad locomotriz de que estamos provistos.

*Pasivo* llamo al movimiento que recibe nuestro cuerpo de una fuerza exterior que lo hace cambiar de lugar.

801. Además de nuestro movimiento, está también el movimiento de los cuerpos que nos circundan, que no sufrimos nosotros mismos ni activa ni pasivamente.

802. Ahora, siendo el *movimiento* una afección tanto de nuestro cuerpo como de los cuerpos exteriores, ocurre que lo percibimos junto con los cuerpos (de ahí que se podría habla de una *copercepción*) y que por consiguiente lo aprendemos en tantos modos como son los modos de percibir los cuerpos, que son los tres ya enumerados.

1° *Subjetivamente*, mediante el sentimiento fundamental, y esto vale para el movimiento *activo*, cuya causa la conciencia nos avisa que nosotros mismos somos.

2° *Subjetivamente* también, mediante la sensación adquirida, que nos hace sentir el movimiento de las partes del órgano sensitivo afectado; mediante este modo por lo tanto, percibimos subjetivamente una especie de movimiento *pasivo*.

3° *Extrasubjetivamente*, mediante los sentidos, los cuales, así como nos hacen percibir a su modo nuestros cuerpos tanto como los exteriores, también nos hacen percibir los movimientos que tienen lugar en todos los cuerpos, sea activo o pasivo el movimiento respecto de nosotros. Estas afecciones de *actividad* y de *pasividad* del movimiento no se pueden distinguir ni percibir *extrasubjetivamente*, sino sólo *subjetivamente*.

Ahora, a decir verdad no debería razonar más que de los modos *subjetivos* de percibir el movimiento, ya que no he tratado hasta aquí más que de los modos subjetivos de percibir los cuerpos, y me queda tratar acerca del modo *extrasubjetivo*. Pero esta separación dejaría truncado el presente tratado; por eso no estimo conveniente separar del todo el modo *extrasubjetivo* de percibir el movimiento de los cuerpos de los modos *subjetivos*.

Artículo II

Descripción del movimiento activo

803. Sin embargo, no es mi intención meterme en investigaciones demasiado difíciles sobre la naturaleza del movimiento. Mi intención es sólo indicar el origen de las ideas del movimiento.

La observación debe ser también aquí mi guía y el primer hecho de la conciencia.

Hablaré del movimiento activo y luego del pasivo.

Nosotros tenemos la facultad de mover nuestro cuerpo.[[573]](#footnote-560) ¿Qué es esta facultad? ¿Cómo nos la presenta la observación?

El sentimiento fundamental que nos hace percibir inmediatamente el cuerpo está provisto de un *modo* suyo, llamado por nosotros extensión.

Ahora, la facultad de mover nuestro cuerpo, como nos la presenta inmediatamente la observación, es un poder del alma sobre el sentimiento fundamental que consiste en la facultad de modificar de una determinada manera el *modo* de ese sentimiento.

El nuevo *modo* que toma ese sentimiento es un nuevo espacio en el que se difunde; de ahí que modificar el modo de ese sentimiento fundamental se dice modificar el *espacio*o el *lugar*.

Y puesto que el alma tiene la capacida de modificar el modo del sentimiento fundamental, por eso se dice que tiene poder sobre el propio cuerpo, el poder de moverlo.

Y en verdad, si el cuerpo es ese agente que produce en el alma el sentimiento fundamental, cuyo término es la extensión, el alma debe tener una actividad sobre ese agente, ya que el hecho demuestra que puede hacer que modifique su acción de una determinada manera.

Artículo III

Descripción del movimiento pasivo

804. Pero nosotros no tenemos sólo la energía de movernos; también podemos ser movidos.

Cuando nos movemos a nosotros mismos, entonces a partir de la *cantidad de esfuerzo* que hacemos al movernos,tenemos la percepción y una cierta medida del movimiento.

Pero cuando somos movidos por una fuerza exterior, entonces no siempre perciimos nuestro movimiento.

Porque o la fuerza que nos mueve produce una mutación de nuestros órganos sensitivos, como ocurre cuando por un empujón o por una violencia externa y parcial, somos empujados de un lugar a otro, y entonces sentimos una pasión y percibimos también nuestro movimiento, que se rehúsan a secundar todas las otras partes inertes del cuerpo que no son inmediatamente afectadas por las fuerza motriz. O también sucede que somos movidos por una fuerza exterior, que al hacer cambiar de lugar todo nuestro cuerpo al mismo tiempo, no modifica nada en él, ni aparta de su lugar respectivo ninguna mínima partícula sensitiva; y en este caso no podemos percibir con el sentimiento interior ni la cantidad del movimiento ni el movimiento mismo.

De ahí que, si bien somos arrastrados todos los días junto con la Tierra en un movimiento velocísimo, que nos hace girar en torno al eje de este planeta y nos hcae recorrer muchos centenares de millas cada hora, frente a lo cual no es nada la rapidez de cualquier velocísimo corredor, sin embargo no nos percatamos de movernos un solo punto, y eso porque no nos movemos nosotros mismos, sino que otra cosa nos mueve y nos lleva de uniformemente, de manera que al movernos no nos es dada ninguna especie de sensación interior ni exterior, ni de los ojos, ni del tacto, ni de los otros sentidos, por las que podamos ser advertidos de nuestro movimiento.

805. Nuestro movimiento activo se percibe entonces de dos maneras: mediante el sentimiento interior de la conciencia y por las sensaciones exteriores. Pero el movimiento pasivo no se percibe sino mediante las sensaciones externas.

Artículo IV

Nuestro movimiento no es sensible por sí mismo

806. Un corolario de esta observación es que nuestro movimiento no es sensible por sí mismo para nosotros.

La observación nos muestra que podemos ser movidos y no sentirlo en absoluto.

Conocemos el movimiento, como hemos dicho, subjetivamente por su *causa* y extrasubjetivamente por sus *efectos*, pero si no somos nosotros los que nos movemos, si somos transportados por una fuerza exterior con todo nuestro peso sin modificación en los órganos sensoriales, no podemos conocer este *movimiento*, porque no tiene lugar modificación alguna en nuestro sentimiento.[[574]](#footnote-561)

Artículo V

El movimiento en nuestros órganos sensitivos es sensible

807. Es verdad que, cuando se produce un determinado movimiento en nuestro órgano sensitivo, sentimos las partículas sensitivas de ese órgano en una figura distinta de aquella a la que antes referíamos el sentimiento fundamental; por lo tanto, el sentimiento mismo fue movido y excitado, y junto con la modificación del sentimiento fundamental hemos percibido un movimiento, en cuanto que la materia sentida, al cambiar su forma, excita nuestro sentimiento.

Pero no por eso el movimiento es sentido por sí mismo, sino por la peculiar circunstancia de que altera el *estado* del órgano sensitivo, que es siempre sentido por nosotros en el *estado* en el que está.

Por lo tanto, ese movimiento es alteración de la posición respectiva de las moléculas que componen el órgano sensitivo. Puesto que ese órgano es sentido por nosotros según una cierta ley que determina la posición de las moléculas que lo componen, y si la posición que requiere un *estado* del órgano (relativamente al sentimiento) es alterada, el órgano toma otro *estado sensible* y por lo tanto es sentido de un modo y en un lugar nuevos, según la naturaleza de la alteración sufrida.

El órgano sensitivo podría ser entonces transportado de un lugar a otro lejanísimo (esto ocurre con cada uno de nosotros en el movimiento diurno de la tierra) sin mínimamente sentirlo.

No es entonces el movimiento del órgano lo que propiamente sentimos, sino su *estado sensible*.

Es decir, las partículas sensitivas y sensibles que componen el órgano, unidas entre sí de diversos modos, en diversas proporciones y posiciones respectivas, acercadas por ejemplo con la compresión, alejadas con la distensión, dan otra forma a *todo* el órgano sentido, y este órgano, en otra forma, lo sentimos de otro modo, con un placer o un dolor distintos, y la alteración se siente al mismo tiempo. Ahora bien, el nuevo placer o dolor y, para decirlo todo, la nueva sensación, se refiere a todos los puntos sensibles dentro de esa nueva forma en los que ha actuado la fuerza. Y puesto que antes la forma era distinta, el diverso placer o dolor con el que se sentía el órgano, se refería a diversos puntos. Nosotros no sentimos el cambio de lugar propiamente de cada molécula sensitiva (el movimiento absoluto de las moléculas); es más bien la alteración de la forma total del órgano, es decir el cambio de lugar de muchas moléculas al mismo tiempo (el movimiento relativo de las moléculas), lo que hace que podamos sentir en otros lugares las partes individuales del mismo órgano.

808. Al querer analizar entonces el sentimiento subjetivo con el que percibimos las partes sensitivas de nuestro cuerpo, con ocasión de un movimiento sensible, vemos:

1° que este movimiento es un placer o dolor corpóreo variado, difundido en un extensión limitada o figurada determinada;

2° que la *fugura* de esta extensión sentida puede modificarse mediante un movimiento relativo de sus partes, y que el sentimiento se difunde siempre, sin embargo, en la extensión comprendida en todas las figuras sucesivas que toma;

3° que por consiguiente el *sentimiento subjetivo* percibe el *movimiento* particular que tiene lugar al alterarse la *figura* del órgano, aunque sólo en la parte en que la fuerza aplicada actúa del modo necesario para producir la sensación.

El sentimiento subjetivo percibe entonces el movimiento en cuanto es una alteración que sufre su materia.

Artículo VI

Relación entre el movimiento y la sensación

809. Por consiguiente, el movimiento en universal y absoluto es algo totalmente distinto de la sensación.

Luego, el movimiento relativo, que tiene lugar en las partes del órgano sensorial con ocasión de que cambia de figura, es «una afección de la materia de la sensación» y es sentido como es la materia afectada.

Artículo VII

Del movimiento con relación a la percepción[[575]](#footnote-562) del tacto

810. El tacto percibe la dureza y la superficie de los cuerpos.

Pero cuando un cuerpo, supongamos una punta, nos roza el brazo quieto, corriendo a lo largo de él, ¿percibimos entonces el movimiento con el tacto?

Parece a primera vista que sí, y ciertamente percibimos algo semejante al movimiento.

Pero se presenta una dificultad en que si bien sentimos en nuestro brazo una sensación que se mueve, casi diría, alargándose según el mismo brazo, y con ella percibimos el cuerpo que produce la sensación. No obstante, parece que no podemos asegurarnos bien de la identidad del cuerpo que nos produce esas sensaciones, porque en lugar de un cuerpo que se desliza podrían ser tantos cuerpos, sustituidos uno al otro sucesivamente sin intervalo apreciable.[[576]](#footnote-563)

Artículo VIII

Sobre el movimiento con relación a la percepción de la vista

811. Si nos movemos, cambia la escena de las cosas visibles en torno a nosotros, y estos cambios se vuelven indicios para conocer el movimiento, el nuestro y también el de las cosas que nos circundan. Cómo esto sucede lo explicaré expresamente al tratar acerca de la tercera manera de percibir los cuerpos.

Pero si se mueven las cosas que vemos, permenciendo quieto nuestro ojo, ¿percibimos un movimiento con el ojo?

Un punto negro que corre sobre una superficie blanca nos da el concepto de un movimiento, pero no es por eso que podemos conocer con seguridad el movimiento de la cosa externa, porque haz movimientos aparentes e ilusorios. Sin embargo, el concepto del movimiento lo tenemos.

La dificultad acerca de la identidad del cuerpo en la sensación de la vista es semejante, pero menos que en la sensación del tacto, porque las características de un cuerpo visto son muchas más que las características de un cuerpo tocado, de manera que es muy difícil su unión en diversos cuerpos, mientras que la misma sensación del tacto puede ser producida fácilmente por diversos cuerpos.

Artículo IX

Sobre el movimiento con relación a las percepciones del oído, del olor y del gusto

812. En cuanto que estos sentidos coinciden con el tacto, debe decirse de ellos, respecto a la percepción del movimiento, lo mismo que se dijo del tacto (**810**).

En cuanto se distinguen del tacto y están unidos a ellos los fenómenos del sonido, del olor y del sabor, no perciben el movimiento, pero lo miden también, como todos los demás sentidos, por el tiempo. Ya que según el tiempo que se necesita para un cuerpo se acerque a nosotros, a fin de que lo podamos tocar o ver, u oler o saborear u oír su sonido, argumentamos la extensión del movimiento de nosotros al cuerpo, o del cuerpo a nosotros.

Y también los ciegos de nacimiento y todos aquellos que carecen de algún sentido, aunque no de todos, pueden emplear esta medida del movimiento.

Artículo X

Sobre la continuidad del movimiento

§ 1: La observación no percibe las extensiones muy pequeñas

813. El hecho nos dice que nuestra observación no capta las extensiones muy pequeñas.

La invención del microscopio ha dado a nuestra observación un mundo que antes le estaba enteramente oculto.

Pero por más que se aumenten los instrumentos para observar la naturaleza, es evidente que nos vence en sutileza: la finísima urdimbre de los cuerpos es tal que nos hace creer que debe quedar por siempre sustraida y velada a nuestros sentidos, y en los grados de una extensión que continuamente disminuye se debe llegar a una pequeñez tal que se sustraiga enteramente a cualquier advertencia nuestra.

§ 2: La observación no nos da sino una continuidad fenoménica en el movimiento

814. Por lo tanto, todo lo que nos dice la observación en torno a la continuidad del movimiento no tiene valor más que para testimoniar una *continuidad fenoménica*, o sea aparente a nuestra observación.

Pero pudiendo haber intervalos pequeñísimos que escapen a la observación, es forzoso decir que a partir de la observación no podemos obtener ninguna verdadera prueba sobre la continuidad real del movimiento.

§ 3: La continuidad real del movimiento es absurda

815. Si la observación no puede decirnos nada cierto sobre la continuidad real del movimiento, queda por intentar el camino del razonamiento.

El razonamiento no nos puede asegurar de los hechos, pero puede pronunciarse sobre la intrínseca posibilidad o imposibilidad de los mismos, porque la posibilidad es objeto de la pura mente.

Ahora bien, ya hemos demostrado más arriba que la *continuidad en la sucesión* es absurda (**779-799**).

Pero en el movimiento, como en toda acción que crece y disminuye, hay sucesión.

Por lo tanto, en el movimiento es absurda una verdadera y real continuidad.

Así, el razón concluye a veces del discurso sobre meras *posibilidades* a hechos. Puede negarlos, si descubre una intrínseca repugnancia. Donde no puede notar repugnancia, no puede afirmarlos, sino solamente declararlos *posibles*.

§ 4: Objeción tomada del salto, resuelta

816. Si en el movimiento no puede admitirse una verdadera continuidad, entonces se ha por saltos. Pero que el salto está excluido de la naturaleza es una sentencia sumamente común y antigua.

Y ciertamente el *salto* en la naturaleza es absurdo.

817. Pero yo afirmo que de que no haya verdadera continuidad en el movimiento no se infiere el *salto*.

La idea del *salto* no está ni puede estar en lo que sucede en un instante.

Porque el *salto* supone dos puntos, de uno de los cuales se *pasa* al otro sin tocar el medio. Ahora, en la idea de *paso* se comprende la de *tocar* el medio, ya que pasar de un lugar a otro sin tocar el medio es pasar sin pasar. Entonces, es absurdo el concepto del salto en la naturaleza en el sentido de que se pongan anillos en el medio y luego se los haga atravesar sin tocarlos: poner anillos en el medio (es decir pasos necesarios) y luego hacerlos saltar, es una manifiesta contradicción.

El movimiento real, al contrario, si no se añade nada a su concepto con la imaginación, no presenta otra cosa más que la existencia sucesiva de un cuerpo en varios lugares, sin necesidad de pensar que salte de un lugar a otro. Este concepto no incluye, por consiguiente, ningún salto, ya que no incluye un paso necesario de un lugar al que está más cercano. Pero nosotros, con la imaginación, añadimos la necesidad de este paso, ya que estamos acostumbrados a tener presente la continuidad fenoménica del movimiento, en la que creemos observar un paso continuo, en lugar de la sola existencia sucesiva del cuerpo en varios lugares tan próximos entre ellos que la distancia sea totalmente imperceptible.

Para facilitar la inteligencia de lo que digo, conviene observar que la extensión no es sino el término de una fuerza, según la explicación que hemos dado del concepto de la extensión. Ahora, la fuerza puede variar su término, puede extenderse en un espacio antes que en otro, sin que haya necesidad de suponer un verdadero paso continuo de uno a otro, ya que puede retirarse de un lugar con suma celeridad y expandirse en otro al mismo tiempo que se retira. Ciertamente, este concepto no implica contradicción alguna.

818. Pero me doy bien cuenta cuán difícil será de entender para los hombres cuyo entendimiento está siempre envuelto y confundido con la imaginación. Y no hay experiencia del hecho indicado. Los distintos espacios en los que la fuerza corpórea se extiende paulatinamente, son (por una ley del autor de la naturaleza) tan próximos que no es perceptible ninguna división entre ellos. De ahí la aparente visión de algo continuo, y la dificultad de pensar que el movimiento pueda tener lugar de otro modo.

Para los filósofos que hay entre mis lectores, me complazco en apelar a la rectitud del razonamiento con el que quito al movimiento local la perfecta y verdadera continuidad.

§ 5: Continuidad mental del movimiento

819. Y lo que hace aún más difícil captar la verdad de esta afirmación nuestra es que hay en nuestra mente la idea de una cierta *continuidad mental*, así como del *tiempo*, así también del movimiento.

Esta *continuidad mental* y abstracta consiste en la posibilidad (que concebimos igual e indiferente) de que el movimiento comience o termine en cualquier punto del tiempo y del espacio.

Al no ser un punto del tiempo y del espacio más apto que otro para recibir el principio o el término del movimiento, de ahí que haya una igualdad de *posibilidades* que produce o, mejor, que es la idea confusa de una *continuidad abstracta* en el movimiento de un cuerpo que se desliza entre dos instantes o dos puntos cualesquiera. Y digo confusa, porque al analizar ese pensamiento se desvanece, hallándose que ningún número de puntos arrimados unos a otros puede formar una continuidad.

Capítulo VIII

Origen de la idea del espacio

Artículo I

Distinción entre la idea de espacio y de cuerpo

820. He definido el cuerpo como «una substancia apta para producir en nosotros una acción que es un sentimiento de un cierto placer o dolor, que tiene un modo constante que llamamos extensión» (**749-753**).

La extensión, cuando se deriva del cuerpo, es entonces una abstracción de la mente, así como el *tiempo* y el *movimiento* puro: es el modo particular del sentimiento que el cuerpo causa en nuestro espíritu.

Luego, cuando la abstracción está ya hecha, puede existir en nosotros con independencia de los cuerpos, como todas las otra ideas abstractas.

Artículo II

La extensión o el espacio es interminable

821. La extensión o el espacio, tomado este modo abstracto, o en cualquier otro, es *interminable*, *inconmensurable* y *continuo*. Ahora, ¿cómo es que nuestro concepto del espacio adquiere esas características innegables de la *interminabilidad*, *inconmensurabilidad* y *continuidad*, incluso limitándonos al conocimiento del espacio abstracto de los cuerpos?

Veámoslo, comenzando con los dos primeros.

En nosotros hay una potencia de mover nuestro cuerpo (**672-692**).

Mover nuestro cuerpo no es sino volver a cambiar, es decir repetir el *modo* del sentimiento de nuestro cuerpo, es decir repetir la extensión que ocupa.

Ahora bien, podemos repetir indefinidamente los actos de nuestras potencias, y cuando de hecho no podemos repetirlos más, por la limitación de nuestras fuerzas, entonces podemos aún imaginarlos y pensarlos repetidos a gusto indefinidamente, por esa idea de posibilidad que tenemos continuamente en la mente y que podemos añadir a todo lo que concebimos (**403**).

Esta operación de nuestro espíritu, con la que añade a un acontecimiento cualquiera o a cualquier objeto que conciba, la idea de lo posible, y con ayuda de ella, lo imagina repetido indefinidamente, la hemos explicado antes mediante la idea del ser (**469ss.**).

Entonces. como podemos imaginar y pensar repetida indefinidamente la extensión de nuestro cuerpo, adquirimos así la idea de una extensión interminable.

La idea de la *extensión interminable* no es entonces en principio otra cosa que «la posibilidad de repetir indefinidamente el modo de nuestro sentimiento, que se llama extensión de nuestro cuerpo, abstrayendo del cuerpo mismo en ese pensamiento e imaginación».

822. Así, a partir de la extensión percibida subjetivamente se deriva la interminabilidad ideal de la misma.[[577]](#footnote-564) Pero esta misma extensión que percibimos subjetivamente, podemos también percibirla extrasubjetivamente, lo que equivale a decir que la percibimos en los cuerpos externos, ya que la exterioridad del cuerpo no es más que el modo extrasubjetivo con el que los percibimos.

Dada de este modo la percepción del cuerpo, tenemos, por la facultad de abstraer, la percepción de la extensión del cuerpo.

De ahí la interminabilidad y la inconmensurabilidad de la extensión así concebida, que se puede definir en general: «la posibilidad de pensar repetida indefinidamente la extensión de los cuerpos».

Artículo III

El espacio o la extensión es continua

823. La idea del espacio no terminado que primero se presenta al análisis es una idea abstracta; la idea de la posibilidad de que la extensión de un cuerpo cambie sucesivamente sin fin.

Pero nosotros, más que del cuerpo exterior, nos hemos ocupado de nuestro cuerpo, ya que no hemos hablado aún expresamente de la percepción subjetiva. Pero lo que diremos del espacio percibido subjetivamente, el lector lo puede aplicar por sí mismo al cuerpo externo, es decir al cuerpo que percibimos extrasubjetivamente.

En esta investigación sobre «si en el concepto de espacio se contiene la *continuidad* perfecta», lo primero es prestar atención a no confundir el sentimiento de hecho con la posibilidad de otros estados suyos.

A decir verdad, acerca del sentimiento como es de hecho se podría agitar una cuestión bastante difícil, que es la siguiente: ¿contiene el sentimiento actual de nuestro cuerpo el sentimiento de la perfecta continuidad del mismo?

La solución de esta cuestión, si se la quisiera buscar por el camino de la experiencia, exigiría no sólo las observaciones más diligentes y las más sagaces advertencias, pero finalmente sería imposible y habría que recurrir, según creo, a conjeturas o razonamientos filosóficos finos e ingeniosos. Puesto que aquí se trata de saber si, a lo largo de los filamentos nerviosos, se puede excitar una sensación en cada punto, de modo que las partes sensitivas sean en verdad matemáticamente contiguas, algo sobre lo cual la observación no nos dice ni nos puede decir nada, ya que no alcanza a tanta sutileza.[[578]](#footnote-565)

Pero esta investigación no es necesaria en este lugar.

Para explicar la *continuidad* de la extensión no es relevante saber si todos los puntos matemáticos que se pueden advertir en el curso de un nervio son verdaderamente sensitivos, ya que no se trata de una verdad de hecho, sino de una abstracción, de una idea que resulta en la mente del concepto aplicado de la posibilidad. Y en verdad, concebimos muy bien la posibilidad de referir a cualquiera de esos puntos la sensación que experimentamos. Puesto que si el nervio sentido tiene sus poros y sus pequeños huecos en su finísimo tejido, es del todo accidental que estos orificios estén donde estén en lugar de en otra parte. Y nada repugna a que pensemos que un nervio esté lleno donde en realidad está vacío, de manera que con nuestra mente podamos cambiar de lugar a todas las partículas sensitivas del nervio, así como también a los espacios vacíos que se encuentran en él aquí y allá. Esta potencia de la *imaginación intelectiva* basta para hacer que concibamos plenamente «la posibilidad de referir un sentimiento a cualquier punto asignable», lo cual es la idea de la continuidad.

Esa *posibilidad* que tenemos de referir el sentimiento a cualquier punto asignable en un espacio, nace de la indiferencia que hay en la naturaleza del espacio a recibir ese sentimiento en un punto antes que en otro. Al no haber en él ninguna determinación, es posible que la sensación termine en cualquier punto dentro de los confines del cuerpo, y esta indeterminación de los lugares, esta posibilidad de referir el sentimiento indiferentemente a todo punto, encierra y es la idea misma del continuo en el espacio abstracto.

La potencia de movernos facilita la obtención de esa idea, que nos demuestra también con los hechos la indiferencia que tienen todas las partes del espacio para ser aquella en la que nuestro sentimiento se expande.

Seccionemos una mano con la imaginación: descubramos todos sus nervios que en ella serpentean, y supongamos que mediante un agudísimo microscopio descubrimos su finísimo tejido. Mediante ese instrumento vemos la adherencia de las moléculas de las que están compuestos y sus pequeñísimos intersticios; en ellos el nervio se desvanece y no hay sentimiento, ya que no hay ninguna parte sensitiva. Ahora usemos la facultad motriz. Un pequeñísimo movimiento que damos a la mano, ¿qué hace? El lugar ocupado antes por las moléculas nerviosas queda libre enseguida y éstas han ocupado el lugar que antes estaba vacío. En esta nueva posición de la mano, ¿a qué lugar referimos el sentimiento? A los lugares que antes estaban vacíos. Con el movimiento, entonces, sucede de hecho, que podemos trasladar nuestro sentimiento a cualquier punto matemático del espacio. Esta posibilidad nos hace concebir el espacio como una *continuidad* absoluta y perfecta.

Es verdad que el sentimiento del órgano adquirido por el movimiento no ha cambiado un solo punto, ya que el movimiento es insensible por sí mismo (**806**). Pero eso no quita que la mente, ayuda máximamente por la sensación externa del cuerpo, no pueda obtener de la manera que hemos dicho una idea de la continuidad de la extensión.

Artículo IV

Sobre el continuo real

824. Esta es la idea del continuo que proviene de una reunión mental de posibilidades. ¿Pero existe realmente el continuo en la extensión corpórea?

Esto es lo que nos reservamos investigar donde hablaremos de la percepción extrasubjetiva de los cuerpos, la que parece más abierta y que nos proporciona una luz más manifiesta en esa investigación. Aquí nos contentamos con saber que la continuidad del cuerpo y del espacio no repugna intrínsecamente.

Artículo V

El continuo no tiene partes

825. Continuo quiere decir que no tiene ningún intervalo ni división, aquello en lo que nada está separado.

El continuo no puede tener partes entonces, ya que las partes suponen alguna separación entre sí.

Artículo VI

El continuo puede tener límites

826. La idea del *continuo* que hemos explicado hasta aquí es «la posibilidad de que un cuerpo termine contemporáneamente con su acción, en cualquier punto asignable de una determinada extensión».

La idea que hemos expuesto sobre el *espacio continuo interminable* es «la posibilidad que tiene un cuerpo de repetir indefinidamente su extensión continua».

Pero nosotros podemos también restringir nuestro pensamiento y no pensar todas las alteraciones posibles, sino sólo la posibilidad de algunas.

Así nos viene la idea de un *continuo limitado*; por ejemplo, de un área de mil palmos cuadrados (2,5 m2) u otra de otra medida.

Esta área, sin embargo, no tiene partes en sí, y es continua, aunque limitada.

Ahora, de estos espacios continuos y limitados puedo imaginar lo que quiero, a mi gusto y placer, pero cada uno de ellos, pequeño o grande, será siempre continuo, es decir sin partes.

827. Por lo tanto, todas estas ideas de continuas limitaciones están comprendidas, diríamos en potencia,[[579]](#footnote-566) en el continuo ilimitado, es decir en la idea del espacio interminable, y además cada una tiene una relación de tamaño con cada una de las otras: es el doble o el triple, o tiene cualquier otra razón de todas las que asignan los matemáticos, conmensurable o no.

828. Esto hace que consideremos los continuos menores como partes de [otros] mayores, aunque aquéllos no sean partes verdaderas, sino mentales, es decir partes formadas por los diversos actos de nuestra mente, que es apta para limitar de diversas maneras su concepción del continuo.

829. Por eso, todas estas partes mentales puestas unas junto a las otras, no hacen un solo continuo mientras sean concebidas como partes, sino otros continuos menores y nada más, por el motivo de que cuando las queremos considerar todas juntas como un único continuo, debemos quitar de ellas la idea de partes y cualquier otra división, y acercándolas con la imaginación eliminar todo confín entre ellas, también puramente mental, ya que al concepto de continuo repugna como su contrario el concepto de parte.

Artículo VII

De qué manera se puede decir que el continuo es divisible al infinito

830. Por eso, no puede decirse que el continuo es divisible al infinito, salvo en el sentido de que podemos limitarlo indefinidamente.[[580]](#footnote-567)

Y esta indefinida limitación de la que es susceptible brota de su naturaleza y también de las facultades nuestras que pueden reiterar siempre su acto, máximamente de nuestra facultad de pensar, que puede imaginar y pensar como posible, mediante el concepto de posibilidad, todo lo que no es contradictorio.

Por lo tanto, la divisibilidad al infinito no es sino la posibilidad de repetir indefinidamente la limitación del espacio que pensamos. De ahí que S. Tomás afirme que «el continuo tiene infinitas partes en potencia y ninguna en acto».[[581]](#footnote-568)\*

Capítulo IX

Origen de la idea de los cuerpos mediante la percepción extrasubjetiva del tacto

Artículo I

Sigue el análisis de la percepción extrasubjetiva de los cuerpos en general

831. En la sensación adquirida hemos encontrado dos elementos:

1° la modificación del sentimiento fundamental, por la cual sentimos de una manera nueva la parte afectada de nuestro órgano sensitivo;

2° la percepción sensitiva del cuerpo externo, que ahora tenemos que analizar diligentemente.

La percepción extrasubjetiva de un cuerpo, analizada, nos da también dos elementos:

a) el sentimiento de la acción que sufrimos;

b) la extensión, en la que referimos el sentimiento de esa especie de violencia que se nos hace, extensión que comprende algo extenso fuera de nosotros.

€

832. De aquí puede concluirse que podemos decir que tenemos la percepción de un cuerpo mediante la sensación adquirida, cuando hemos percibido algo distinto de nosotros y extenso.

Expongamos entoces cómo los sentidos externos nos proporcionan un sujeto al que convienen estas tres cualidades, comenzando por el tacto.

Artículo II

Todos los sentidos nos dan la percepción de algo diverso de nosotros

833. Todo sentido recibe una acción.

Una acción hecha en nosotros, cuyo autor no somos, supone algo diverso de nosotros.[[582]](#footnote-569)

Por lo tanto, todo los sentidos perciben algo diverso de nosotros.

Artículo III

Todos los sentidos nos dan la percepción de algo fuera de nosotros

834. En primer lugar, obsérvese que para claridad de las ideas es necesario distinguir entre lo que es *diverso* de nosotros y lo que está *fuera* de nosotros.

Una cosa *diversa* de nosotros no quiere decir sino algo diverso del *Yo*.

El concepto de diversidad no encierra ninguna idea de extensión, ni relación alguna con la extensión. Por el contrario, la palabra *fuera* tiene, en su sentido propio, una relación con la extensión. Una cosa fuera de otra es una cosa que no ocupa el *lugar* de otra. Por lo tanto, fuera de mí quiere decir fuera de las partes y órganos sensientes de mi cuerpo,[[583]](#footnote-570) y sólo de manera traslaticia se aplica al espíritu.

Por consiguiente, si *diverso de mí* indica una relación de distinción respecto de mi espíritu, *fuera de mí* indica propiamente una distinción respecto de mi *cuerpo* en cuanto que es consensiente, por la íntima unión que tiene con el espíritu.

Entonces, para demostrar que todo sentido percibe lo que está fuera de mí, debemos demostrar que todos los sentidos perciben algo diverso de nuestro cuerpo subjetivamente percibido.

835. Ahora, que eso es lo que ocurre resulta de lo ya dicho.

Dijimos que el sentimiento fundamental es producido por una actividad diversa de la otra que lo modifica; de ahí dos especies de actividad: 1° mi cuerpo, que actía inmediatamente en mí espíritu, y 2° los cuerpos externos que actúan sobre mi cuerpo.

En toda sensación percibimos entonces un principio activo, es decir un cuerpo diverso de nuestro cuerpo, ya que toda sensación es una pasión que sufrimos por otro cuerpo distinto del nuestro. Por lo tanto, todo sentido nos da algo fuera de nosotros.

836. Y para que no haya dudas, será de ayuda alguna reflexión, a fin de subrayar esta prueba.

Mi cuerpo es sentido en el sentimiento fundamental: lo que se siente fuera de ese sentimiento no es mi cuerpo.

Ahora, fíjese la atención en los cuatro fenómenos de los colres, los sonidos, los olores y sabores, y también en la dureza y en las demás cualidades táctiles de los cuerpos. Interróguese la propia conciencia si todas esas cosas no son tal vez sino los propios órganos sensitivos. Se verá fácilmente que el término de esas sensaciones tiene algo diverso de los propios órganos, de modo que es más fácil decir que el olor no tienen la más mínima semejanza con la nariz, ni el sabor con la lengua o con el paladar, ni el sonido con las orejas, y lo mismo dígase de todas las otras cualidades. Esas sensaciones no pueden tener, entonces, nuestro cuerpo como su sola materia, y si bien en ellas está también la *sensación* de nuestro cuerpos, ciertamente no todo lo que percibimos con ellas es nuestro cuerpo. Ellas prueban [que hay] un principio externo a nuestro cuerpo, un término diverso del término del sentimiento fundamental.

Artículo IV

El tacto solo no percibe más que superficies corpóreas

837. Cuando algo nos toca en una parte sensitiva de nuestro cuerpo, lo sentimos, es decir sentimos un cierto placer o dolor en la parte tocada,[[584]](#footnote-571) y además una acción hecha en nosotros por algo extraño, lo que quiere decir que percibimos un agente fuera de nosotros (**834-836**).

Y la acción hecha en nosotros, diversa de la sensación del miembro afectado, es un sentimiento que tiene un *término* extenso, y se difunde en una extensión superficial.

Y en verdad, si nos hiere una cosa puntiaguda, nuestro dolor se refiere a un punta, es decir que ocupa una superficie pequeñísima, pero si nos toca una superficie mayor, por ejemplo la superficie circular de una moneda, referimos el dolor a los puntos comprendidos dentro de esa superficie y no sentimos nada fuera de ella. Imaginemos que una lámina de acero en forma de cruz se marca e imprime en nuestro brazo. Nuestra sensación termina también en esa figura, es decir la sensación se derrama por todo el plano marcado por esa lámina, y se contiene dentro de sus límites, ni más ni menos.[[585]](#footnote-572)

Artículo V

El tacto unido al movimiento da la idea del espacio provisto de tres dimensiones

838. Al ser tocados en alguna superficie del cuerpo, recibimos una sensación que termina en un espacio superficial.[[586]](#footnote-573)

Añadámosle la facultad locomotriz.

Ésta es un poder que tenemos de repetir a gusto el espacio en el que termina el sentimiento fundamental (**803**).

Del mismo modo, por tal facultad podemos repetir a nuestro gusto la superficie sentida con el tacto.

Ahora, al mover una superficie con un movimiento que no esté en su mismo plano, traza un espacio sólido, es decir provisto de tres dimensiones: anchura, longitud y profundidad.

Por lo tanto, la facultad de movernos a nosotros mismos, y con nosotros a las otras cosas, hace que nuestra sensación del tacto nos sea posible en cualquier superficie del espacio sólido,[[587]](#footnote-574) y, por consiguiente, tenemos la idea de esta posibilidad.

La idea de la posibilidad de modificar y repetir indefinidamente las superficies que son término de nuestras sensaciones del tacto es la idea del espacio sólido indefinido, adquirida mediante el tacto asociado con el movimiento.[[588]](#footnote-575)

Artículo VI

Resumen de los modos con los que percibimos el espacio sólido

839. Lo que hemos dicho hace evidente que nos formamos la idea de extensión o espacio de dos modos: 1° mediante el sentimiento fundamental acompañado por la facultad del movimiento espontáneo de nuestro cuerpo, y 2° mediante las sensaciones del tacto ayudadas también por dicha facultad.

El espacio indefinido en el primer modo es producido por un movimiento en todas las direcciones de un espacio sólido sentido por nosotros, es decir del espacio de nuestro cuerpo, movimiento que concebimos como posible indefinidamente.

El espacio indefinido en el segundo modo es producido por el movimiento posible de una superficie sentida en todas las direcciones fuera del plano de la misma superficie.

Y así se hace clara la manera en que los ciegos de nacimiento perciben el espacio indefinido, y pueden entender las matemáticas.

Artículo VII

Es más fácil reflexionar sobre la idea del espacio adquirida por el tacto y por el movimiento, que por el sentimiento fundamental y por el movimiento

840. Ya dijimos cuán difícil es reflexionar sobre el sentimiento fundamental y advertirlo; y también cuán fácil es advertir la sensación adquirida (**710-721**).

Por la misma razón el espacio indefinido, percibido a partir de la posibilidad de los movimiento de nuestro cuerpo, es menos apto para someterse a nuestra reflexión, mientras que la sensación del tacto, al ser adquirida, reclama más fácilmente nuestra atención sobre sí y sobre su movimiento.

Artículo VIII

El espacio percibido con el movimiento de la sensación del tacto es idéntico al espacio percibido con el movimiento del sentimiento fundamental

841. El término de la sensación externa del tacto es el de una superficie más o menos extensa (**837**).

Ahora, esta superficie es idéntica a la superficie externa de nuestro cuerpo, ya que no sentimos la sensación sino en la extremidad de las cabecitas de los pequeños nervios en los que somos tocados.[[589]](#footnote-576)

Y esta superficie única[[590]](#footnote-577) es la misma en la que termina la *sensación subjetiva* de nuestro órgano tocado, así como donde termina la acción que se hace en nosotros desde afuera, y cuya conciencia constituye lo que hemos llamado la *percepción extrasubjetiva* de los sentidos.

Y puesto que el agente externo se llama cuerpo externo, por lo tanto esa única superficie que se da en el contacto no es sólo término de nuestro cuerpo, sino también del cuerpo externo.

Ahora nace el concepto del espacio indefinido, si esta superficie que sentimos y percibimos, común a nuestro cuerpo y al cuerpo externo, se piensa en movimiento hacia todas las direcciones (**839**).

El espacio indefinido, entonces, lo percibamos mediante el movimiento del órgano que sentimos mediante la modificación del sentimiento fundamental o mediante el movimiento de la superficie percibida en el agente externo, es siempre uno y el mismo.

Y puesto que la modificación del sentimiento fundamental (sensación adquirida de nuestro órgano) no tiene una extensión, diversa de la del sentimiento fundamental, de ahí que el espacio sea uno y el mismo, se perciba en los dos modos *subjetivos* o en el modo *extrasubjetivo*.

Artículo IX

La identidad de la extensión de nuestro cuerpo y del cuerpo externo forma la comunicación entre la idea de uno y la idea del otro

842. Nuestro cuerpo, entonces, considerado como asociado al *sujeto* sensiente, tiene una misma extensión con el cuerpo externo que es puramente un agente sentido.

La comunión que estos dos cuerpos tienen en la extensión es el paso de la idea de uno a la idea del otro: es el *puente de comunicación* que se buscaba entre ellos, ya que con el mismo acto con que percibimos el modo en que existe nuestro cuerpo, percibimos también el modo de existir del cuerpo exterior.

Artículo X

Continuación

843. Esta consecuencia es de gran importancia.

En efecto, hemos colocado la esencia del cuerpo en dos elementos: 1° una acción hecha sobre nosotros, y 2° una extensión en la que esa acción se difunde y termina.

Ahora bien, nuestro cuerpo ejerce una acción interna continua sobre nosotros, es decir ocasiona el sentimiento fundamental, y este efecto del agente se expande en una extensión. Aquí tenemos entonces los dos elementos de la esencia del cuerpo, de modo que la percepción de nuestro cuerpo es indudable, y la esencia de nuestro cuerpo es cierta como el hecho de la conciencia.

844. Pasemos a la percepción del cuerpo externo. Sentimos primero una acción en nosotros, pero el primer efecto de esta acción no es sino una modificación del sentimiento fundamental.

Por este solo efecto no salimos de nosotros, no sentimos más que nuestro mismo cuerpo, como antes, si bien de un modo nuevo (con una sensación accidental).

A partir de allí podemos deducir [que existe] una causa, pero aún desconocida, ya que hasta aquí tenemos una acción indeterminada. Esto solo no bastaría entonces para hacer que percibamos un *cuerpo* fuera de nosotros. ¿Qué se pide además a tal fin?

Se pide que esa acción sea también *extensa*. Entonces habremos percibido un *agente en la extensión*, que es la noción del cuerpo.

Ahora, ¿cómo podíamos percibir la extensión de dicho agente?

He aquí el camino que en su sabiduría encontró para ello el autor de la naturaleza.

Nosotros sentimos la extensión, es decir la expansión del sentimiento fundamental, de manera habitual.

Podíamos entonces sentir también la extensión del agente externo, cuando este agente difundiese su acción en la *misma extensión* del sentimiento fundamental.

A ese fin se ordenó que la superficie de la extensión del sentimiento fundamental y la superficie de la extensión del cuerpo externo coincidieran, es decir se unieran para formar juntas la misma superficie, y así experimentemos en una superficie dos admirables sentimientos. Por consiguiente, en esa superficie en la que se difunde y termina el sentimiento fundamental, en esa misma superficie se ejerce y extiende la acción del cuerpo externo, de manera que la misma conciencia nos atestigua que esa acción viene de afuera y además que se hace también en una extensión que ya antes era naturalmente sentida por nosotros.

Por lo tanto, percibimos: 1° una acción externa, y 2° la superficie en la que actúa, o sea termina, esa acción externa, y de ese modo percibimos las dos propiedades esenciales del cuerpo, comunes al nuestro y al externo, de manera que nos aseguramos de que son dos cuerpos, es decir que ambos tienen la misma naturaleza corpórea, aunque produzcan en nosotros tantos otros efectos distintos.

Artículo XI

La sensación subjetiva de nuestro cuerpo es el medio de la percepción extrasubjetiva corpórea

845. Así se ve cómo la percepción extrasubjetiva de los cuerpos está fundada en la subjetiva.

El primer elemento en la percepción extrasubjetiva es una fuerza que nos modifica. Esta fuerza la percibimos en su acto, junto con la modificación subjetiva del sentimiento fundamental, en esa especie de violencia que se nos hace.

El segundo elemento es la extensión, una extensión que sentimos naturalmente: la del sentimiento fundamental. Pero puesto que éste es alterado en la extensión por una fuerza externa que se aplica en algún punto de ella, por lo tanto esta fuerza la percibimos como extensa en su término.

Por eso decimos que el criterio de la percepción del cuerpo externo es finalmente la percepción de nuestro propio cuerpo (**843-844**).

Artículo XII

Sobre la extensión del cuerpo

846. Antes de proseguir, conviene detenerse un poco sobre la extensión real que he atribuido al cuerpo, como una cuestión gravísima y debatida aquí y allá. Ahora demostraré que la *extensión* que percibimos en el cuerpo es real y no aparente e ilusoria.[[591]](#footnote-578)

§ 1: La multiplicidad no es esencial a la naturaleza corpórea

847. Hubo algunos a los que la multiplicidad pareció esencial a la naturaleza corpórea.

Pero es fácil ver, y lo observó ya Leibniz, que el concepto de multiplicidad no puede ser el concepto de ninguna naturaleza, sino de la coexistencia de varias naturalezas: es un concepto relativo, que supone y se funda en un concepto absoluto. En resumen, donde hay multiplicidad debe haber unidad, ya que lo múltiple no es sino el conjunto de varias unidades: entonces, hay que buscar la naturaleza de las cosas en la unidad,[[592]](#footnote-579) no en la multiplicidad, que no es sino varias naturalezas juntas.

848. Por eso, la *multiplicidad* no será jamás ni la esencia del cuerpo ni la de ningún otra cosa, ya que es una pura entidad mental; y sólo los idealista, máximamente los trascendentales, ponen la naturaleza corpórea en lo *múltiple*, como quienes suponen que los cuerpos son una emanación de la mente.[[593]](#footnote-580)

§ 2: Unidad compleja de nuestro cuerpo sensitivo

849. Nuestros órganos deben reunir ciertas condiciones para tener la facultad sensitiva. Una de ellas es la comunicación con el cerebro.

Esta hace concluir que la sensibilidad de cada parte de nuestro órgano sensitivo depende de la forma de todo el sistema sensiente, es decir de una adecuada división y organización de partes, las cuales, dispuestas tan armónicamente dan un todo sensitivo en cada parte suya.

Por lo tanto, es del todo o, mejor dicho, de una unidad así que tiene su sede en este todo, que reciben su ser sensitivo las partes de las que está compuesto el órgano, y así puede decirse que nuestro cuerpo, en cuanto que es sensitivo, goza de una cierta unidad compleja, que lo hace uno, porque tiene en sí un orden o una armonía de partes.

850. Y esta verdad sigue siendo evidente, aunque no se pueda definir la cuestión de si hay un centro en el cerebro y cuál sería, y si existiera, si se compone de una única partícula a la que se conecten todas las líneas de los nervios, o si hay más de una. Puesto que la unidad del cuerpo humano está suficientemente establecida, incluso fuera del espíritu inteligente, por la necesidad de una cierta disposición para recibir la vida y ser habitado por el espíritu, y para que sus diversas potencias estén, como dice Dante,[[594]](#footnote-581)\* organizadas.

§ 3: Sobre la unicidad de nuestro cuerpo no puede haber error

851. Para ver esto, concedamos que nuestros cuerpos fueran dos. Tendríamos que tener dos sentimientos fundamentales, con dos extensiones, ya que éstos son los dos elementos esenciales de nuestro cuerpo. La conciencia, por lo tanto, que atestigua que tenemos un solo sentimiento fundamental extenso, en una extensión determinada, atestigua también la unicidad de nuestro cuerpo.

Concedamos que sintiéramos que tenemos dos cuerpos. En ese caso, no podríamos tener uno solo, porque entonces en la sensación percibiríamos duplicados los dos elementos constitutivos que forman el cuerpo, onde tampoco entonces podríamos equivocarnos al juzgar si nuestro cuerpo es uno solo o si son dos.[[595]](#footnote-582)

§ 4: Multiplicidad del sentimiento de nuestro cuerpo

852. Ahora, aunque nuestro cuerpo es *uno* por la armonía de sus partes, y por eso percibimos también su *unicidad*, y todo lo que está fuera de esa armonía no lo sentimos y es extraño a nosotros, sin embargo, ni esa unidad ni esa unicidad excluyen su multiplicidad. De ésta tenemos que hablar ahora.

Y digo que para la organización del cuerpo, mi espíritu siente con el sentimiento fundamental todas las partes sensitivas, y con la sensación adventicia en todas las partes sensitivas, lo cual arroja una cierta multiplicidad que puede al menos ser concebida con la mente.

853. Detengámonos en la sensación, que será fácil luego aplicar el mismo razonamiento al sentimiento fundamental.

¿Qué podemos y qué no podemos afirmar sobre la multiplicidad de la sensación?

Podemos afirmar esto, que cuando experimentamos una sensación en el tacto, si la impresión es de una cierta extensión (dada una intensidad suficiente), la sentimos, y la mayoría de las veces también la advertimos.

Pero si esa extensión más pequeña que un cierto punto, escapa a toda advertencia.

Podemos llamar *mínima* a esa extensión de la sensación, si más pequeña que ella ya no puede ser advertida.

Ahora, esta *mínima* extensión se considera aquí como elemento de la sensación extensa.

Es cierto que uno de estos elementos no es el otro, porque en cada uno de ellos tenemos estas dos cosas por separado: 1° sensación, 2° extensión; y éstos son los constitutivos del cuerpo.

Por lo tanto, podemos considerar estos *elementos* como correspondiendo a otros tantos corpúsculos subsistentes en separado uno del otro, es decir uno fuera del otro, y es imposible que uno se confunda con el otro, y que uno haga las veces del otro. Percibimos entonces la *multiplicidad* en nuestro cuerpo con la misma certeza que percibimos la *unidad*.

§ 5: Multiplicidad percibida por nosotros en el cuerpo externo

854. Y podemos aplicar un razonamiento semejante al cuerpo externo. Si el cuerpo externo es muy tenue, de modo que abrace una pequeña extensión, inferior a cierto punto, se substrae a toda advertencia.

Tomando ahora este *mínimo* (es decir, el más pequeño corpúsculo que podemos advertir) como elemento, podemos decir con seguridad que en la percepción de un cuerpo grande podemos distinguir y separar con la mente esas *mínimas* percepciones, como que pueden ser realmente distintas si se toman una por una.

Y puesto que en cada una de esas *mínimas percepciones* se vuelven a encontrar los dos elementos constitutivos del cuerpo, por eso se pueden distinguir otros tantos mínimos corpúsculos con la mente, sin importar si están divididos o unidos entre sí.

Y que tienen también una subsistencia independiente uno del otro, se ve en que tienen una acción separada e incomunicable. Puesto que en cada uno de estos mínimos espacios que hemos distinguido hay una extensión fuera de la otra. Por lo tanto, un agente está fuera del otro y es una substancia, que podrá estar contigua a la otra, pero que en su subsistencia aparece separada y en sí.

Así, percibimos la *multiplicidad* también en los cuerpos externos.

§ 6: Distinción del *cuerpo* respecto del *principio corpóreo*

855. Nosotros “ponemos los nombres a las cosas de la manera en que los percibimos intelectualmente” (**678**).

Por lo tanto, investigar qué es el *cuerpo* es investigar qué noción han impuesto los hombres al vocablo *cuerpo* (**680-681**). Hemos encontrado que esta noción resulta de dos elementos, a saber de un *agente* sobre nosotros y de una *extensión* en la cual se extiende la acción de ese agente y nuestra correspondiente pasión.

Si ese *agente* no obrase nada en nosotros, no podríamos conocerlo ni nombrarlo. Lo conocemos entonces y lo nombramos en cuanto que actúa en nosotros: el vocablo de *cuerpo* está determinado entonces por los *efectos inmediatos* que produce en nosotros ese agente y por las leyes según las cuales los produce.

Pero el *agente* que produce en nosotros esos efectos podría tener virtudes y leyes ocultas a nosotros, distintas, pero no contrarias, a las que experimentamos. Si así fuese respecto de todos estos efectos, meramente posibles u ocultos, y de todas sus leyes, no sería ni conocido ni nombrado por nosotros. El nombre *cuerpo*, por lo tanto, no se puede aplicar a estas cualidades, mientras nos permanezcan desconocidas, ya que “no se deben usar los vocablos en un sentido más extenso de aquello para lo que fueron instituidos” (**679-680**).

Sin embargo, si se descubriese que nuevos efectos, con nuevas leyes, cambiando el orden presente de las cosas, pertenecen al mismo principio al que pertenecen los presentes efectos que determinan el valor del vocablo *corpo*, en ese caso el uso común del vocablo se modificaría.

Pero mientras usamos ese *vocablo* en la condición presente de las cosas, tiene un sentido limitado por sus efectos o acciones inmediatos, y por las leyes mediante las cuales el cuerpo se nos manifiesta.

856. Por consiguiente, considero que está bien distinguir el *principio corpóreo* del *cuerpo*, y comprender en la definición de éste aquél principio sólo en cuanto acompañado por los efectos y por las leyes por las que lo conocemos, y dejar sin embargo al principio corpóreo todo lo que pudiera tener en sí mismo de más o de distinto de aquello por lo que se nos manifestó su naturaleza.

857. Es entonces hablando del *cuerpo* tomado en este sentido que no he dudado afirmar que conocemos con certeza la *multiplicidad de los cuerpos*.[[596]](#footnote-583)

§ 7: Dado que la sensación corpórea termina en un extenso continuo, es necesario admitir una extensión real continua también en los cuerpos que la producen

858. Supongamos que la superficie de nuestro cuerpo en la que se difunde la sensación fuera continua, o que hubiera en ella algún pequeño espacio verdaderamente continuo.

Digo que el cuerpo que nos produce esa sensación extensa y continua debe ser también extenso y continua;[[597]](#footnote-584) lo cual es un corolario de lo que hemos dicho en otros lugares y últimamente.

En otros lugares habíamos dicho que “el cuerpo es la causa *próxima* de nuestras sensaciones” (**639-645**). Hemos explicado que por causa próxima se entiende tal ente que recibe su nombre del efecto inmediato que produce constantemente, y no de otra cosa (ibídem).

Por lo tanto, concluimos que las sensaciones constantes, es decir el sentimiento fundamental y sus modificaciones, no son producidas por una *potencia* del cuerpo, sino de la *substancia* misma del cuerpo, por el mismo cuerpo. Ya que el vocablo *cuerpo* se entiende por los efectos inmediatos que completan de ese modo todo su significado.

Sobre estas doctrinas encontramos que en cada espacio en que experimentamos una sensación que se difunde en la extensión, debemos reconocer un agente provisto de todas las características necesarias para que se lo llame un cuerpo, también, por lo tanto, la *multiplicidad* de los cuerpos, inferida de la multiplicidad de las sensaciones en la multiplicidad de los espacios. Porque siempre puedo imaginar que la sensación deja de estar en un espacio, mientras que continúa en otro, y que vuelva a aparecer aquí, y allí desaparezca, de modo que todo lo que conozco de estas sensaciones en diversos espacios es que son totalmente independientes entre sí, de modo que una puede estar sin la otra.

Esta esencial diferencia de efectos autoriza y fuerza a admitir una sustancial diferencia de causas y, por lo tanto, su multiplicidad. Lo que nos allana el camino para demostrar que, dada la sensación continua, debe haber una continuidad de extensión también en el cuerpo que la produjo.

859. Y en verdad, hemos imagino distintos espacios, en los que estuviera partido un espacio grande, donde se expandiría la sensación, y vimos cómo en cada uno de ellos está presente una fuerza o cuerpo que actúa en él y allí produce la sensación.

Ahora, pongamos estos pequeños espacios uno junto al otro, quitemos de en medio toda división; se han vuelto así un espacio grande continuo. Pero por haberlos acercado entre sí, ¿caerá el argumento que hemos expuesto antes? No, ya que nada ha cambiado ni se ha alterado en ellos; será por lo tanto igualmente necesario que corresponda un cuerpo a cada uno de ellos, estén lejanos o próximos o incluso contiguos, aunque sean distintos. De ahí que la contigüidad de la que resulta una sensación grande, continuada, debe dar también un cuerpo continuado.

Y en verdad toda la fuerza del argumento estén en este único principio, que esté donde esté la sensación, hay allí una fuerza actuante. Entonces, si la sensación es continua e igual en todo punto asignable de un espacio, por todo [ese espacio] hay cuerpo. Dada la sensación continua, continuo es el cuerpo que la produce.

La necesidad de esto es la naturaleza admirable y misteriosa, pero innegable, de la extensión continua. No se puede asignar en ella un mínimo espacio cualquiera, que no tenga una entidad propia, es decir afuera y del todo independiente de los otros espacios; por eso, todo espacio puede ser separado del todo, al menos con la mente, y de ahí la *indefinida limitabilidad* del continuo que hemos observado. Y el estar todo pequeño espacio fuera de todos los demás hace que en uno no pueda actuar la acción que está limitada y encerrada en otro; cada mínimo espacio supone entonces algo que actúa fuera del que actúa al lado de él, en otro espacio. En el cuerpo externo, entonces, debe poder asignarse tantas partes contiguas que actúan sobre nuestro cuerpo, cuantos espacios contiguos asignables haya en nuestro mismo cuerpo, sentido por nosotros.

860. Tal vez alguien responderá a este razonamiento: un cuerpo externo, al golpear una parte de nuestro sensorio, produce un dolor más extenso de sí, cuando ese dolor se comunica largamente, por con-sentimiento, a muchas partes. Por lo tanto, no es necesario que a la extensión de la sensación corresponda exactamente la sensación del cuerpo que la excita.

A lo cual doy varias respuestas:

1° Observo que en todos los lugares a los que el dolor verdaderamente se extiende por esa especie de con-sentimiento, debe haber partes sensitivas. Ahora, se debe aplicar a éstas el razonamiento hecho más arriba. Si ese dolor se extiende en un espacio continuo, es forzoso que las partes que lo producen al ser molestadas, sean continuas.[[598]](#footnote-585) Si las partes de nuestro cuerpo son continuas, entonces existe el continuo en el cuerpo, que es lo que debíamos demostrar.

2° La sensación propagada por con-sentimiento tiene una misma ley con todas las otras sensaciones, que es ésta: que «donde actúa una fuerza, allí se siente». Y en verdad, ¿por qué se propaga la sensación si no porque se propaga una fuerza que altera el estado de las partes en el órgano sensitivo? Supongamos que el movimiento del órgano, al que sigue el dolor (ya sea producido por una fuerza mecánica, física o química, no lo intento averiguar), vaya comunicándose de una parte a otra en el miembro y, digamos, de un estrato a otro. Ahora bien, el tercer estrato recibe ese movimiento del segundo. ¿Qué cuerpo deberá sentir entonces? ¿El cuerpo externo? No, por cierto, sino la parte interna, el segundo estrato del miembro que lo oprime o tira de él, o, en resumen, actúa. El dolor difundido en la fibra sensitiva, por con-sentimiento o comunicación, no acusa un *cuerpo externo*, sólo nos hace percibir más vivamente el mismo miembro afectado, es decir las partes que causan dolor al actuar inmediatamente, partes que son del mismo miembro. Distíngase entonces la sensación producida inmediatamente por el cuerpo externo, que es la que acusa la existencia de ese cuerpo, sintiendo nuestra conciencia una violencia donde actúa el cuerpo externo. Por eso, el principio del que partí para demostrar la continuidad del cuerpo vale también para la sensación difundida por con-sentimiento, y sigue siendo verdad siempre que “en cada parte donde sentimos que se produce una sensación, allí está presente una fuerza en acto, es decir un cuerpo que actúa”.

§ 8: Las partes sensitivas de nuestro cuerpo no producen un sentimiento más extenso que su misma extensión

861. Esto se sigue evidentemente del parágrafo anterior y lo prueba también la definición de las partes sensitivas de nuestro cuerpo.

Puesto que ¿cómo las conocemos? Sentimos una parte sensitiva, donde sentimos, y constatamos la sensación. Por lo tanto, la sensación no es más extensa que la parte sensitiva, ni la parte sentida que la sensación.

§ 9: La extensión de los cuerpos externos no es mayor ni menor que la de la sensación que producen en nosotros

862. Esta proposición se prueba del mismo modo que la precedente.

¿Cómo medimos el tamaño de los cuerpos externos? Por medio de las sensaciones, del tacto sobre todo: la extensión de nuestro cuerpo percibida subjetivamente es medida de la extensión extrasubjetiva de los cuerpos externos, como hemos hallado en otro lugar.

Por lo tanto, la extensión de los cuerpos externos no es mayor ni menor que la extensión de las sensaciones que producen en nosotros con su contacto.

§ 10: En nuestras sensaciones del tacto hay una continuidad fenoménica

863. Es cierto que cuando tocamos una superficie bien pulida no llegamos a advertir en nuestra sensación ningún vacío.

Por consiguiente, la sensación esparcida en superficie que experimentamos en la mano y en el miembro con el que tocamos, nos aparece como continua, lo cual equivale a decir que esa continuidad es fenoménica.

Pero si mmiramos con el microscopio, esa superficie, que hemos hallado continua con el tacto de la mano, nos aparece como toda porosa y llena de nudos. Este hecho parecería contadecir lo que hemos hallado, que la sensación del tacto producida en nosotros por el cuerpo externo no se dilato más allá que el tamaño del cuerpo mismo. Pero hay que tener siempre presente esa distinción sumamente verdadera y necesaria entre la *sensación* y la *advertencia*,[[599]](#footnote-586) y convencerse mediante la observación que tenemos sensaciones diminutas que escapan enteramente a nuestra advertencia; por eso, al no advertir esos sutilísimos meatos e interpolaciones que se encuentran en la sensación de dicha superficie, la creemos toda igual y sin hilos ni puntos evanescentes.

De ahí que no es propiamente la sensación grande la que es continua, sino que la suponemos así, porque no advertimos sus diminutas interrupciones.

§ 11: Las sensaciones elementales son continuas

864. En una sensación grande, es decir de una extensión notable (como la superficie de que hemos hablado), no hay entonces perfecta continuidad, sino que sus partes tiene por aquí y allá tabiques e intervalos.

Estos intervalos cortan, por así decir, la sensación grande en otras tantas sensaciones pequeñas y elementales, muy cercanas unas de otras pero no contiguas por todos sus lados.

Ahora, yo digo que estas sensaciones pequeñas y elementales se expanden en una extensión verdaderamente continua, y lo pruebo de la siguiente manera.

Supongamos lo contrario, a saber que no tuvieran continuidad alguna. Esas sensaciones no serían más que puntos matemáticos.

865. Esos puntos matemáticos dejarían entre sí necesariamente espacios más o menos pequeños, pero siempre espacios continuos y también contiguos, ya que el punto matemático no rompe la contigüidad.

Obsérvese por lo tanto que hay una ley que gobierna nuestras sensaciones, y es ésta: «donde dos o más sensaciones están en nuestro cuerpo notablemente separadas en el lugar, nos damos cuenta de que hay un espacio entre ellas, que las divide», porque las referimos a puntos diversos. Sentimos entonces estos espacios si su extensión es notable, máximamente por la comparación entre el lugar afectado por la sensación y el no afectado.

Ahora, supóngase que no sentimos la sensación más que en muchos puntos inextensos: ¿sería posible que la sensación de muchos puntos inextensos nos diese una sensación fenoménicamente continua, como de hecho ocurre?

Imposible, porque:

I. Dado que tuviéramos la aptitud para advertir las sensaciones que no tienen ninguna extensión, mucho más tendremos la de advertir los espacios que las dividen, que son infinitamente más extensos que los puntos matemáticos. La sensación total no podría jamás aparecernos como continua, pero si fuera así, deberíamos advertirla como compuesta de puntos inextensos, lejanos entre sí. Por lo tanto, el fenómeno de la continuidad en las sensaciones sería imposible de explicar.

866. II. Los puntos matemáticos, por más que sean, incluso en número infinito, puestos todos juntos, no pueden cubrir el más pequeño pedacito de una línea, ni tampoco la más pequeña superficie. Como carecen de toda extensión, no pueden dar lo que no tienen. Por lo tanto, si juntamos todos los puntos inextensos que sentimos en la suposición que hemos hecho, no quitan la más pequeña partícula del tamaño de la superficie en la que están dispersos. Entonces, deberíamos sentir por una parte la sensación de los puntos inextensos; por otra, la sensación de toda la superficie, como antes por el sentimiento fundamental, o más bien no deberíamos sentir ningún continuo, ya que todos los espacios que no sufren ninguna sensación, conformarían todos juntos tanta extensión cuanta había antes que tuviésemos la sensación de los puntos. Si, por consiguiente, toda la extensión que sentiríamos en los puntos sería nula, se sigue que nosotros, o deberemos darnos cuenta de la extensión que queda entre los puntos, que es igual de grande, ni más ni menos que antes que fuera hecha en nosotros esa impresión que no tiene ninguna extensión, sino sólo puntos inextensos, [o] no podremos jamás tener percepción ni idea de ningún continuo.

867. III. Además, si se sintieran los puntos simples, se sentiría un conjunto de sensaciones, las cuales, al no tener ninguna extensión, no serían sensaciones corpóreas (**754**), puesto que es esencial a éstas terminar en la extensión, y no darían la materia para la idea de cuerpo.

868. IV. Finalmente, supongamos que no sentimos más que puntos inextensos. ¿Cómo podríamos referirlos a los diversos lugares dentro de la perifieria de nuestro cuerpo? El hecho nos dice que referimos las sensaciones corpóreas a los diversos lugares del cuerpo. No podríamos hacerlo salvo midiendo de alguna manera las distancias de uno a otro punto. Ahora, al sentir estas distancias, sentiríamos el *continuo*; o, si no las sintiéramos en absoluto, no tendríamos manera de referir esos puntos a los lugares a los que los referimos, sino que serían sensaciones fuera de todo lugar, referidas tal vez a la simplicidad de nuestro espíritu y no a otra parte. Por cierto, sólo el *continuo* puede ser medida de la distancia, ya que el punto simple no es medida alguna, porque carece de toda extensión. Dado que percibimos el *continuo*, podemos medir también los intervalos de un punto a otro; el tamaño de estos intervalos no es sino un relevo que hacemos de la posibilidad que tienen de admitir un cierto número de veces ese *continuo* que tomamos como unidad de medida.

Por lo tanto, es necesario reconocer que las pequeñas sensaciones elementales, ya sean adquiridas, ya compongan el sentimiento fundamental, son extensas, es decir terminan en la extensión continua.

§ 12: Los cuerpos elementales tienen una extensión continua

869. Que el *principio corpóreo* puede ser simple no podemos ni afirmarlo ni negarlo, ya que ese principio pude ser en parte desconocido (**855-857**).

Pero que los *cuerpos* son un complejo de puntos simples, como dijo Leibniz, esto es manifiestamente falso.[[600]](#footnote-587)

Hemos visto: 1° que las sensaciones elementales son extensas y continuas, 2° que el tamaño de los cuerpos, *causas próximas* de las sensaciones, es igual al tamaño de las sensaciones.

Concluyamos: los cuerpos elementales, entonces, tienen una extensión continua.[[601]](#footnote-588)

§ 13: Refutación de los puntos simples

870. Los puntos escapan en verdad a [la observación de] nuestros sentidos: ¿acaso tenemos la percepción de puntos inextensos? Si no la tenemos, entonces no son *cuerpos*. ¿Podemos haber puesto un nombre a lo que no conocemos? ¿O no está ya decidido que ponemos los nombres a las cosas conocidas y que por consiguiente significan las cosas sólo en cuanto las conocemos?[[602]](#footnote-589) El vocablo *cuerpo* debe significar, entonces, cosas conocidas, cosas que caen bajo nuestros sentidos, que tocamos con las manos y vemos con los ojos, y percibimos con nuestros otros órganos; no puntos inextensos, de los cuales no tenemos ninguna experiencia.

Donde hay una sensación, allí hay una pasión respecto a nosotros, una acción respecto al agente, una *fuerza en acto*, que se llama cuerpo. Ahora, si en algunos pequeños espacios hay sensaciones continuas, quiere decir que esa fuerza se expande en todo ese espacio, que está presente en cada uno de sus puntos, que es extensa y continua. Los cuerpos elementales deben tener, entonces, una verdadera continuidad y no deben ser simples puntos, si se razona sobre los datos de la observación y no sobre los de la vana imaginación.[[603]](#footnote-590)

Artículo XIII

Definición del cuerpo perfeccionada

871. Una vez hallado que la extensión continua es real en el cuerpo, podemos perfeccionar la definición del mismo[[604]](#footnote-591) expresando en ella esta cualidad.

«El cuerpo es entonces una[[605]](#footnote-592) substancia provista de extensión, que produce en nosotros un sentimiento agradable o doloroso, que termina en la extensión misma».[[606]](#footnote-593)

Artículo XIV

Con el tacto y con el movimiento percibimos el cuerpo externo

872. Si el cuerpo es una fuerza que termina con su acto en una extensión sólida continua, ahora tenemos que ver cómo la percibimos con el tacto.

La extensión tiene tres dimensiones: longitud, altura y profundidad.

Estas tres dimensiones en nuestro cuerpo las percibimos primero mediante el sentimiento fundamental (**692ss.**).

Cuando los cuerpos externos actúan sobre la superficie de nuestro cuerpo, en esta acción suya no podemos sentir y percibir otra cosa que una superficie, es decir dos dimensiones: longitud y altura; la profundidad en el cuerpo exterior no tenemos modo de percibirla con esto solo.[[607]](#footnote-594)

Ahora bien, si esta superficie externa que percibimos con el tacto la consideramos en relación con la facultad que tenemos de moverla, nos da la idea de un cuerpo sólido.

Así como la idea de espacio sólido nos viene al concebir una superficie móvil en todas las direcciones además de su plano, así la idea de cuerpo sólido deriva del movimiento que en parte experimentamos, en parte esperamos o pensamos como posible, de una superficie corpórea que se mueve fuera del propio plano.

873. A partir del pensamiento de este movimiento, en parte experimentado, en parte pensado, concebimos como posible que todas las superficies asignables dentro de un espacio sólido son sensibles, es decir aptas para ser términos de la acción que el cuerpo realiza en nosotros.

Y para que vemos cómo ocurre que formamos un concepto semejante, pongamos delante de nosotros un cuerpo perfectamente duro con la forma de un cubo.

Tocando con la mano el cubo en todas sus seis caras y apretándolo tan fuertemente como me plazca, no percibo jamás otra cosa con mi tacto que los límites de un espacio sólido con la figura de un cubo, es decir una superficie corpórea.

Con esta experiencia comienzo a tener una idea de cuerpo; pero es una idea todavía imperfecta, porque todo lo que he percibido no es otra cosa que superficies, que cierran y terminan un espacio sólido. No he percibido hasta aquí la extensión sólida del cuerpo, sino sólo sus límites.

Luego de esto, tomo en las manos un cubo ni duro ni resistente, sino más bien suave y dúctil, o friable, o frágil, que cambie fácilmente de forma y se divida en partes. Si con la mano toco este cuerpo en todos sus lados, lo comprimo, lo configuro a mi gusto o lo parto en pedazos y hasta lo trituro minuciosamente, de todas estas experiencias que tomo de ese cuerpo, obtengo como resultado que se me descubre un grandísimo número de superficies continuamente nuevas, que no podía sentir antes porque estaban cubiertas y ocultas en su interior y no eran superficies.

Y si multiplico indefinidamente tales experimentos, concluyo finalmente que ese cubo sólido no presenta sólo por fuera una superficie corpórea, sino que también en su interior tiene una singular capacidad y potencia de presentarme siempre nuevas superficies sensibles, en todas las direcciones que me plazca abrirlo y dividirlo. Y mediante esos experimentos y pensamiento llego al concepto de la solidez corpórea, y así completo la idea de cuerpo sólido, es decir de substancia que expande su actividad en una extensión sólida según ciertas leyes.

Artículo XV

Origen de la idea de cuerpo matemático

874. Con el experimento anterior he aprendido que dentro del espacio provisto de superficies corpóreas puedo obtener siempre otras superficies corpóreas, mediante la apliacción a ese cubo de una fuerza suficiente para hacerle cambiar la forma o romperlo.

Ahora, volviendo a pensar en este hecho no puedo asignar con mi mente una razón por la que las superficies que descubro ocupen una parte antes que otra del cubo sólido.

No hay entonces ninguna repugnancia en pensar que dichas superficies corpóreas se descubren igualmente en todas las partes, es decir en cualquier plano asignable dentro de ese cubo.

Ahora, esta posibilidad de pensar superficies corpóreas que corten el espacio cubo en cualquier plano es la idea de un cuerpo matemático, que se concibe siempre perfección continuo.

Artículo XVI

Origen de la idea de cuerpo físico

875. Mientras que pienso la *posibilidad* de encontrar una superficie corpórea dentro de un cubo en cualquier plano asignable en el mismo, tengo la idea de un *cuerpo matemático* (**874**), pero si en lugar de esa simple posibilidad pensada según la analogía de los experimentos, intento averiguar, cuanto puedo, con el tacto y con mis otros sentidos, si se quiere armados también de instrumentos, las formas de un cuerpo particular y real, y al descubrir en él nuevas superficies sensibles noto en ellas también las lagunas de los poros y las pequeñas elevaciones y todas las interpolaciones entre uno y otro estado, entre una y otra pequeña partícula, entonces me vengo formando la idea de un agregado de cosas diminutas modeladas de distintas maneras, no perfectamente coherentes, sino con vacíos y meatos interpuestos, las cuales sin embargo adhieren en algunos puntos y no se dejan dividir más que con la fuerza, y a eso llamo *cuerpo físico*.

Y por todo esto se explica cómo los ciegos natos pueden formarse la idea tanto de los cuerpos matemáticos como de los físicos, mediante el tacto y el movimiento, y el intelecto.

Capítulo X

Criterio particular de la existencia del cuerpo externo

Artículo I

El criterio del cuerpo externo es una apliación del criterio general de la existencia de los cuerpos

876. Vimos el criterio general (**749ss.**): al aplicarlo a los cuerpos externos ya conocidos por nosotros se tiene el criterio de su existencia.

Esta aplicación nos da que para cerciorarnos de la percepción del cuerpo externo conviene que percibamos:

1° una fuerza que nos modifique;

2° una fuerza cuya acción se nos comunique en un sentimiento provisto de extensión;

3° de una extensión que sea estable, es decir capaz de repetir la sensación, como es necesario a fin de que se pueda decir que es una substancia operante;

4° y que tenga tres dimensiones.

No bastará entonces que percibamos superficies corpóreas, pero sí debemos percibir un espacio sólido, el cual, donde se rompa, descubra y presente a nuestro sentido nuevas superficies sensibles.

Artículo II

Aplicación del criterio de la existencia del cuerpo externo

877. I. Mojad una moneda y apretadla en la frente de un hombre tosco, haciéndole creer que queréis adherirla y pegársela allí en medio de su frente. Una vez dejada esa marca podéis retirarla sin que se él se de cuenta; es más, creerá que todavía la tiene en su cabeza, que agitará para que la moneda se desprenda y caiga. Pero si acerca su mano y palpa, no encontrará nada. Se da cuenta entonces: 1° que hay una pasión hecha en su frente, 2° pero que ya no está presente la substancia que la produjo, porque la presencia de la substancia lleva consigo la constancia de la pasión, y la posibilidad de que se repita y refuerce si se reiteran las condiciones necesarias para que tenga lugar.[[608]](#footnote-595)

II. Al tocar una columna que parece de plata, nos engañaremos si la creemos sólida; para asegurarnos, deberemos buscar su interior, en el que encontraremos el vacío o esa otra substancia.[[609]](#footnote-596)

Capítulo XI

Sobre lo que hay de subjetivo y de extrasubjetivo en las sensaciones externas

Artículo I

Necesidad de tratar este punto

878. Observada y descripta la percepción *extrasubjetiva* de los cuerpos mediante el tacto, ahora deberemos proseguir el trabajo de observar los otros cuatro sensorios, intentando averiguar bien cuán lejos llega la percepción de cada uno.

Pero puesto que hemos visto que en todas las sensaciones la parte subjetiva está mezclada con la parte extrasubjetiva, este trabajo que nos queda por hacer se reduce finalmente a separar y distinguir con toda la diligencia posible la parte *extrasubjetiva* de la *subjetiva* de las sensaciones. Cuando hayamos separado ésta de aquélla de tal modo que no haya sospecha alguna de que pueda haber quedado en aquélla algún elemento subjetivo, entonces la percepción extrasubjetiva depurada y aislada se presenta clara por sí misma, manifiesta y autorizada, y se nos hace patente el valor extrasubjetivo de cada sensorio.

Artículo I

Se recuerdan algunas verdades

879. Hemos demostrado estas dos cosas:

1° La sensación está en nosotros, no en los agentes exteriores (**632ss.** y **672ss.**): es el hecho del que abusaron los idealistas. Yo acepto la verdad de este hecho, pero los llamo al mismo tiempo a considerar que al insistir en él, pasaron por alto y descuidaron otros hechos, y que, por lo tanto, no fue el observar, sino el observar incompletamente que los arrastró al error.

2° La sensación está en nosotros como término de una acción que viene de algo distinto de nosotros (ibídem).

Y éste es el otro hecho descuidado por los idealistas, tan manifiesto como el primero: que es verdad que en toda sensación experimentamos una modificación, pero del tipo que se llaman pasivas. Es una especie de violencia, de la que somos conscientes sin otro testimonio, y esa violencia expresa el término de una acción externa. Por lo tanto, es la naturaleza singular, propia dela sensación, que si bien está en nosotros, nos avisa sin embargo de algo que está fuera de nosotros. O negamos la diferencia entre la actividad y la pasividad, o admitimos que ser conscientes de una pasión es ser conscientes de una acción hecha en nosotros, no por nosotros.

Artículo III

El entendimiento analiza la sensación

880. La conciencia nos dice: 1° que somos modificados, 2° que esta modificación es una acción hecha en nosotros, no por nosotros, y nos dice estas dos cosas en un mismo instante, diría casi que con una sola voz.

Es la reflexión la que sobreviene y analiza ese testimonio de la conciencia que le está unido, y que reconoce con una sola indicación que contiene dos cosas, considerando una de ellas sin la fiel compañía de la otra.

El entendimiento aplica entonces al segundo elemento, es decir a la conciencia de la acción hecha en nosotros, no por nosotros, el concepto de substancia, y así separa y hace objeto suyo las cosas externas, sobre las que luego medita y razona.

Artículo IV

Principio general para discernir lo que hay de subjetivo y lo que hay de extrasubjetivo en la sensación

881. El principio que nos debe mover a distinguir con exactitud dentro de la sensación el elemento subjetivo del elemento extrasubjetivo, es el siguiente: «Todo lo que entra en la sensación por sí misma considerada (y no según el modo en que es producida) es subjetivo; y todo lo que entra en el concepto de nuestra pasividad, atestiguada por la conciencia, es extrasubjetivo».

Artículo V

Aplicación del principio general para encontrar la parte extrasubjetiva de la sensación

882. Aplicando el mencionado principio, he aquí qué partes extrasubjetivas encontramos en la sensación:

1° En primer lugar, la conciencia atestigua que en la sensación sufrimos una pasividad, que es como decir que percibimos una *fuerza en acto*, en la cual el entendimiento ve un *ente distinto de sí*, a saber el cuerpo. La *fuerza*, entonces, es la primera parte de la percepción extrasubjetiva de los cuerpos.

883. Y estas tres primeras propiedades extrasubjetivas que hemos analizado de los cuerpos nos arrojan muchas otras. Observamos aquí solamente lo siguiente.

La *fuerza*, propiedad de los cuerpos, no es cualquier fuerza capaz de actuar sobre nuestro espíritu, sino una que actúa en un modo determinado. Este modo está determinado por los efectos subjetivos que produce en nosotros, es decir por la parte subjetiva de la sensación, a saber: el placer, el dolor, el calor, la luz, los colores, lo sabores, etc. Ahora bien, a todas estas diversas especies de sensaciones y efectos de esa fuerza única, deben corresponder en el cuerpo otras tantas *aptitudes* o potencias de producirlas, todas las cuales proceden de esa *fuerza* en la que está la esencia del cuerpo, el cuerpo mismo. Por consiguiente, la primera cualidad del cuerpo es madre de otras muchas, es decir de todas esas aptitudes en las que se diversifica en sus varios efectos (determinaciones de la fuerza).[[610]](#footnote-597)

884. La *multiplicidad* no es propiedad real de la naturaleza corpórea sino en cuanto es *posible* imaginarla en la extensión continua de la que está provisto el cuerpo: la *multiplicidad* real de hecho es accidental, y [es] una relación de varios cuerpos concebidos en la mente.

885. Finalmente, la *extensión* da origen a muchas nociones de propiedades corpóreas, máxime unidas con la *fuerza*, ya que en ella están comprendidas la *movilidad*, la *figura*, la *divisibilidad*, la *impenetrabilidad*, etc., de modo que todas estas propiedades son igualmente reales y extrasubjetivas, es decir [que existen] en los mismos cuerpos y no puramente en nosotros.[[611]](#footnote-598)

Artículo VI

Sobre la distinción entre las propiedades primarias y secundarias de los cuerpos

886. Por lo tanto, la célebre distinción entre las propiedades *primarias* y *secundarias* de los cuerpos tiene su fundamento en la naturaleza.

Sólo que convendría más llamar a las primeras *extrasubjetivas* y *subjetivas* a las segundas.

Pero puesto que con las primeras nos formamos la idea de cuerpo, las segundas las aplicamos luego al cuerpo como si fueran sus accidentes; por eso, no carece del todo de razón también la denominación de cualidades *primarias* y *secundarias*.

Artículo VII

Aplicación del principio general para encontrar la parte subjetiva de la sensación

887. Todo lo que entra en la sensación en sí misma considerada decimos que es subjetivo (**881**).

Por consiguiente, si quitamos de las sensaciones la *fuerza* que las produce y las hace subsistir, la multiplicidad y la extensión, así como también lo que nos descubre el análisis de estas tres partes, todo el resto que podemos advertir enellas es subjetivo.

Se ha de observar que nuestro sentimiento, si bien tiene una unidad –la unidad del principio sensiente, que reúne toda la variedad de sus modificaciones– y si bien es razonable creer que la misma naturaleza de ese principio y del sentimiento fundamental animal es la que engendra esos diversos sentimientos y establece y determina su diversa índole, sin embargo no conocemos la naturaleza de ese principio y del sentimiento tanto como para ver cómo es su conexión. Las diversísimas maneras en que el sentimiento cambia y se altera nos parecen arbitrarias y como hechos separados e independientes uno del otro, y que no podríamos deducirlos *a priori*.

888. Sea que a mí me parezca ser así, por mi escaso saber, o que verdaderamente haya aquí algo oculto y misterioso para el hombre, me contentaré con indicar las diversísimas especies de sensaciones como otros tantos hechos primigenios, sin ocuparme de buscar además cómo, y según qué leyes necesarias, puedan engendrarse o surgir todos los sentimientos, por distintos e imprevisibles que sean, a partir de un único y primer sentimiento.

Lo que me hace creer que en este hecho hay algo verdaderamente oculto para el hombre es considerar que de una especie de sensación no se pasa con la imaginación a otra que no se haya experimentado jamás, de manera que el ciego de nacimiento no llega jamás a hacerse la imagen de los colores con la ayuda de las otras sensaciones que tiene. Y en general, a quien he venido al mundo privado de un sentido es imposible pasar de las sensaciones de los otros sentidos, que en él son tal vez más fuertes, a hacerse una imagen de esa clase de sensaciones que no experimentó jamás. Parece innegable entonces que al menos las sensaciones externas y adquiridas tienen algo de incomunicable y que están enteramente separadas unas de otras, como invita a creer también su gran simplicidad.

889. Dicho esto, digo que el primer elemento subjetivo es ese placer difundido en las partes sensitivas del cuerpo animado por el sentimiento fundamental.

Este placer es producido por nuestro cuerpo y su naturaleza está determinada por el *estado* del cuerpo mismo, supuesta la vida.

Y ciertamente, las *modificaciones* de ese sentimiento están determinadas por el *estado* del cuerpo, pero según leyes, cuya razón y principio, como decía, no es carga apropiada para mis hombros investigar.

890. Las diversas partes del cuerpo, al tener un *estado* distinto, reciben las impresiones de distinta manera y modifican de distinta forma el mismi sentimiento fundamental.

Este diverso *estado* de las partes de nuestro cuerpo fue ordenado con suma sabiduría por el autor de las cosas, de modo que de él brotaran adecuadamente formados los diversos órganos que dan lugar a las diversas especies de sensaciones. De ahí que la maravillosa construcción del ojo está adaptada para recivir en esa parte ciertas modificaciones del sentimiento, diversas de las que en sí reciben los oídos, las narices, el paladar.

891. No son sólo estos sensorios los que aportan diversas *modificaciones* al sentimiento fundamental, sino que otras partes del cuerpo son susceptivas de otras modificaciones, según su substancia y contextura más o menos gruesa, o su particular organización. Las sensaciones del hambre, de la sed, del sueño, y la inclinación sexual, son de clases totalmente distintas entre sí, y si no se consideran como otros tantos sentidos, no es porque no lo sean, sino porque se reserva el nombre de sentido particular al que ayuda de un modo más especial al entendimiento a adquirir los conocimientos de las cosas externas.

892. El estado y la organización especial del órgano lo hace apto para recibir esa especie de *modificación* del sentimiento, para la que está ordenado y modelado. Pero para que tenga lugar esta modificación, nótese que además del buen sistema orgánico es necesario el estímulo y un modo apropiado de obrar del estímulo.

Por lo tanto, si bien el ojo dé la sensación de los colores, sin embargo no la puede dar él solo, ni tocado por un estímulo cualquiera, ni siquiera por la luz, así como el oído necesita el cuerpo particular del aire, y las narices de los efluvios odoríferos y no de otra cosa, y el paladar de las partículas del sabor. Tiene que haber entonces una causa adecuada y conveniente, tanto respecto a la materia como a la forma, para que el órgano reciba la necesaria alteración para producir en el sentimiento fundamental una cierta especie de sensaciones.

893. Pero la *causa* no basta; conviene además que actúe en el *modo debido*. El aire debe ser encrespado del modo correcto, la luz debe vibrar de la manera adecuada, el perfume debe estar expandido por el aire y los cuerpos sabrosos deben estar convenientemente disueltos y arrimados.[[612]](#footnote-599)

894. Para producir las sensaciones especiales concurren, además de la vida: 1° la cualidad adecuada de la organización y el estado del órgano; 2° el *agente* conveniente, 3° el modo adaptado de obrar del agente.

895. De ahí se sigue que el efecto, es decir la sensación subjetiva, al provenir de tres principios que se asocian para producirlo, no es indicio cierto del estado de uno solo de estos principios. Y si se quisiera inferir y argumentar, a partir de dicha sensación subjetiva la cualidad de la causa externa, no podrán faltar los errores.

Así se ve, por ejemplo, que la sensación del calor, que es subjetiva, es decir que está en nosotros y no en el cuerpo externo que la produjo,[[613]](#footnote-600) no es medida apropiada de la cantidad de calor, como cualquiera puede persuadirse si pone una mano muy fría en agua fría, que le parecerá caliente, y luego pone una mano muy caliente en agua fría: le parecerá fría, por la diferente disposición de la mano donde tiene lugar la alteración del sentimiento fundamental.

Artículo VIII

Sobre la extensión resistente sentida por el tacto

896. Si bien hemos visto que las sensaciones elementales del tacto, como también los corpúsculos que a ellas corresponden, son extensas y continuas, sin embargo de allí no se puede concluir con seguridad que la sensación del tacto pueda percibir cualquier pequeñísima extensión.

Es verdad que en la sensación elemental continua no puede haber un espacio asignable no sentido, pero no se puede inferir a partir de ningún mínimo espacio, considerado por sí solo, lo que se dice de cada espacio, considerado como parte ideal del mismo continuo.

¿Y no podría ser una ley que el hecho de la sensación no tenga lugar sino cuando se da el contacto en una extensión de cierto tamaño, y nunca por debajo de ella? Es verdad que en un hecho de esa naturaleza, donde se pierde toda observación, no podemos afirmar nada con seguridad, salvo como posibilidad o probabilidad. Por eso, como no hay repugnancia ni en el pensamiento de la sensación del tacto indefinidamente pequeña, ni en el que asigna como ley de la misma la necesidad de una cierta extensión, no tenemos razón para excluir ninguna de las dos sentencias, sino que debemos dejar a ambas su posibilidad.

897. Sea que la sensación tenga la naturaleza de poderse achicar a cualquier pequeña extensión, sea que tenga ella también su extensión *mínima*. Parece, no obstante, fuera de toda duda, que la sensación es de ordinario bastante más sutil que nuestra *advertencia* de la misma, de manera que la sensación capta espacios tan diminutos que no nos damos cuenta de sentirlos.[[614]](#footnote-601)

Cómo la fineza de la *sensación* del tacto vence enormemente la fineza de su *advertencia*, se ve con evidencia en los ciegos de nacimiento. Suele decirse vulgarmente que el tacto se *afina* en ellos; sabemos que distinguen las monedas con el tacto, las cartas de juego, las cualidades de los materiales, y llegan incluso a distinguir los colores con el solo tacto; sienten la respiración o el movimiento del aire de una persona que se les aproxima en silencio y lentamente, cuando está todavía a mucha distancia: en síntesis, hacen cosas maravillosas con el solo tacto. ¿Pero es exacto decir que este sentido se *afine* en ellos, o que lo tengan por naturaleza más agudo que los otros? No lo creo: lo que aumenta de valor en ellos, lo que se hace más fino es la *advertencia* de las sensaciones. El tacto es igual en todos, no hay diferencia entre los ciegos y los no ciegos.[[615]](#footnote-602) Pero los ciegos, al no tener la distracción de la vista, y al tener gran necesidad de aprovechar las sensaciones del tacto, ya que no se pueden ayudar con la vista, al vivir en tinieblas perpetuas adquieren un tal recojimiento, una atención tan avisada, habitualmente pronta a notar todas las impresiones causadas en su tacto, que aprenden a advertir también las más diminutas y a advertir las mínimas diferencias, que escapan a todos los demás hombres. De allí que sea lícito creer que si la advertencia humana pudiera ir aún más allá, el hombre se daría cuenta de que su tacto es un sentido, si no de una fineza indefinida, ciertamente de una sutileza estupenda e increíble.[[616]](#footnote-603)

898. *Advertir* la sensación es más difícil cuando la sensación es inmóvil y tiene menos variedad, como hemos observado.

Por lo tanto, si queremos notar con el tacto de la mano desigualdades y relieves en una superficie corpórea, no nos contentemos con poner el dedo apretándolo con firmeza en un lugar, ya que así, aunque sintiésemos esas minúsculas salientes y depresiones, sin embargo no *advertiremos* tal vez jamás que los *sentimos*. Para advertirlos refregamos el dedo, oprimiéndolo por todas partes, y este refriego nos hace más diversas y más agudas las sensaciones de esos pequeñísimos foros y angulitos que sobresalen, de manera que nos resulta fácil advertir en nosotros sus sensaciones y por medio de éstas, advertir también aquéllos.

899. De ahí que un cuerpo sólido, en cuanto que *advertimos* que lo sentimos, es distinto de aquel que *sentimos* con el contacto.

El cuerpo, en cuanto es advertido, será por ventura todo continuo y perfectamente plano en toda su superficie; mientras que el cuerpo tocado es tal vez escabroso y perforado, y está lleno de interpolaciones, como es de hecho todo cuerpo visto con un microscopio de gran poder, ya que no parece que se pueda indicar, como decía, hasta dónde llega la sutileza del tacto.

Pero ese cuerpo, aunque, visto con un excelente microscopio, nos aparezca, con gran maravilla nuestra, todo ahujereado y áspero, sin embargo, lo vemos todavía, con el mismo microscopio, unido en muchos puntos, y vemos en él pequeños espacios aparentemente continuos. Ahora, esta continuidad observable en varios empazados de la superficie del cuerpo que miramos, no es todavía la de los cuerpos elementales de que hemos hablado, que es de creer que está por encima de nuestra más mínima advertencia. Tampoco podemos decir que la continuidad de esos emplazados que se ven con el microscopio es una verdadera continuidad, ya que la cercanía de los cuerpos elementales puede ser mucho mayor que la necesaria para que pueda observarse. Pero digo que la perfecta adherencia de los corpúsculos elementales no se puede tampoco declarar imposible y absurda, y esto porque un verdadero tocarse no tiene nada de imposible.

900. Saliendo de este mundo recóndito e inobservable, en el que se debe viajar sin luz para observar, y en el que por eso se viaja con gran peligro, digo que el cuerpo sólido percibido por el tacto y *advertido* tiene una figura que distinguimos muy bien, ya que, dejando de lado las pequeñas desigualdades, nos las acomodamos y regularizamos con la fuerza de la imaginación, como nos resulte oportuno cómodo y necesario concebirlo. De ahí la regularidad de formas que nos presenta el tacto, que fácilmente percibimos por su simplicidad y nos contentan y satisfacen, y parecen llenas de distinción y de luz.[[617]](#footnote-604)

Artículo IX

Sobre la sensación extrasubjetiva de los cuatro órganos

901. Lo que percibimos inmediatamente con el ojo es la luz, y la luz nos anuncia cosas externas.[[618]](#footnote-605)

No quiero hablar aquí del ojo en cuanto nos señala los cuerpos lejanos, que no lo tocan, sino en cuanto que percibe la luz, su agente inmediato.

Vimos que las tres partes de la esubjetividad de los sentidos son la fuerza, la multiplicidad y la extensión.

La fuerza es sentida igualmente por todos los sentidos; por otra parte, no tiene más que el concepto general de un agente y no presenta por sí sola nada de determinado. Nos queda por ver entonces cómo percibimos la multiplicidad y la extensión con los cuatro sentidos, que son las partes que determinan de alguna manera la naturaleza del agente.

902. En cuanto a la extensión, observamos que los sentidos son tocados y afectados por cuerpecitos muy tenues y sutiles, hasta el punto de que si se presentase a nuestros sentidos uno solo de ellos, sería imposible percibirlo y observarlo. ¿Quién podría ver o tocar un corpúsculo de luz, o del fuego, o una partícula del aire, o un elemento odorífero, o una de las moléculas que, al disolverse en la saliva se vuelven capaces de mover al órgano del paladar a tener la sensación del sabor? Esos tamaños son tan exiguos que no podemos ni notarlos ni advertirlos.

Consideramos su cantidad: las partículos se amontonan en tan gran cantidad sobre nuestro órgano que aunque pudiéramos distinguir su tamaño, no llegaríamos nunca a calcular su número y mantenerlo presente bien distinto en el espíritu.

Ahora, estas dos circunstancias, a saber que su tamaño, y por lo tanto, sus figuras y los movimientos y alteraciones, son totalmente inobservables y que su cantidad es tan grande que sería imposible que las enumeremos, aunque pudiéramos distinguirlas entre sí, debe causar en nosotros una percepción viva, pero bastante *confusa* de esa turba de globitos, y por consiguiente, la parte extrasubjetiva de los cuatro sentidos de que hablamos debe ser carente de distinción y, como si dijéramos, ciega.[[619]](#footnote-606) Aunque la parte extrasubjetiva de estas sensaciones sea muy viva, sin embargo presentan poca cosa clara al entendimiento acerca de sus agentes inmediatos, y parecen tener algo más misterioso que la sensación del tacto, porque a nosotros nos parece que hay algo misterioso donde el entendimiento recibe pocas percepciones precisas. Y nótese que toma sus percepciones da la parte extrasubjetiva de las sensaciones, y que, si les llega confusa, las nociones también le resultan ensombrecidas y confusas.

903. Préstese atención a la diferencia que hay entre estos cuatro sentidos y el tacto, que percibe los cuerpos sólidos de mayor tamaño.[[620]](#footnote-607) Las partículas de un sólido que subyace al tacto adhieren unas a otras, ya sea por diversos contactos, o ciertamente por su enorme proximidad; y yo creo que por ambas razones. Por eso presentan al tacto una *figura* grande y única, ya que no se observan los intervalos vacíos y escapan a la observación las diminutas asperezas y prominencias. La extensión de los entes grandes que actúan sobre el tacto se puede advertir entonces, y la figura regular se concibe con facilidad. Por el contrario, las partículas que hieren y mueven a los cuatro sentidos están disgregadas y son sumamente móviles; jamás permanecen en un mismo estado y lugar, ni conforman una sola figura, sino que están en un continuo cambio: vienen y van, revolotean, fluctúan, se disuelven, vuelan y se desvanecen con el aire, mezclándose con él. En resumen, aunque hubiese un número pequeñísimo de ellos y no fueran tan exiguos que no pueden siquiera ser advertidos, aún escaparían sin embargo a la observación, por la suma velocidad e inestabilidad de sus perpetuas mutaciones.

904. Pero debe hacerse otra observación, que mostrará en buena medida que los cuatro órganos no tienen tales agentes inmediatos, cuyo tamaño y figura podamos observar,[[621]](#footnote-608) y de los cuales podamos por lo tanto tener una percepción distinta. Si ésta no tiene lugar, todas las sensación deben necesariamente parecernos, aunque muy gratas y vivaces,[[622]](#footnote-609) no obstante confusas, y por la misma confusión, maravillosas.

Hemos distinguido en la sensación adventicia dos partes: la subjetiva y la extrasubjetiva. Hemos visto que en la impresión que hace el cuerpo exterior en alguna de nuestras partes sensitivas, engendrando en ellas la sensación, se debe distinguir la parte tocada por el cuerpo de sus partes adyacentes, en las que por un determinado con-sentimiento se difunde a veces el movimiento y, con él, la sensación. Pero la sensación que se difunde por con-sentimiento de allí a las partes tocadas no tiene nada de *extrasubjetivo*, porque la difusión y la comunicación de ese movimiento que el nervio sensitivo ha sufrido es diversa del impulso o de esa especie de violencia que el nervio sufre en su principio, por la que es sacado de su estado de quietud y puesto en movimiento. Y ahora es esta primera impresión, esta violencia que acusa y manifiesta una fuerza aplicada en él, mientras que la comunicación y continuación del movimiento no supone una nueva fuerza violencia, sino la de las partes extensas de que consta el nervio, que participan unas a otras el movimiento por la fuerza que han recibido y que les es propia. Pero como esta fuerza es efectuada por las partes extensas del nervio sobre otras partes del mismo, se sigue que, como decía, toda la sensación propagada mediante el con-sentimiento, no puede sino referirse al miembro sensitivo que deja correr en sí el movimiento de las partes y el sentir, y por lo tanto, el aumento de la sensación consensiente es subjetivo, o al menos no lleva unida la percepción de un cuerpo externo, sino que descansa solo, como en su sede y materia en el nervio movido y afectado de esa manera.

905. Se debe notar la naturaleza singular de la sensación de los cuatro órganos. ¿Podría una sola partícula de aire agitada en el órgano acústico, producir en él la sensación del sonido? Ciertamente que no, ya que solamente el cuerpo enterno que hace ondas en el aire es causa de ese sentimiento. Así, no sé si un granito solo de luz podría mover el órgano de la vista, sino que creo necesario, para tener la sensación de los colores, que se vuelque abundantemente en nuestros ojos el dulce licor de la luz, como alguien dijo.

Del mismo modo, no me parece verosímil que la sensación de los sabores y de los olores se suscite en nosotros por las virtudes de los corpúsculos individuales, saporíferos u odoríferos, pero sí porque, al asaltar éstos las papilas y mamilas del órgano sensitivo, en gran cantidad y como en tumulto, le comunican todas juntas tal movimiento y tal sacudida que producen un temblor general, que es tal vez lo que ocasionas esas sensaciones. Si así ocurre, como me parece probable, no se puede decir ya que cada uno de los minúsculos impelentes haya producido alguna sensación de sabor, de olor, etc, sino sólo que cada uno de esos corpúsculos, aunque pequeñísimo, ha dado su golpe, que no es aún la sensación. Y esa sensación de sabor, de olor u otra, comienza cuando el temblor se propaga a lo largo de toda la membrana o de todo el cartílago nervioso, y luego de haber llegado al grado necesario de la sacudida para que se despierte la sensación.

Ahora bien, si se ha de creer esto (y no se puede dudar en cuanto al oído), yo digo que esas cuatro especies de sensaciones nacerían en gran medida por el con-sentimiento de partes, es decir por la comunicación del movimiento, lo que haría aún más oculta y confusa la parte *extrasubjetiva* de esas sensaciones. Se trataría en efecto de partes inobservables, y la sensación no reflejaría tanto el impulso que ellas dan, cuanto toda la agitación que tuvo lugar en el miembro, o si reflejara tanto uno como otra, ambos mezclados serían casi imposibles de distinguir.

Capítulo XII

Origen de la idea de los cuerpos mediante la percepción extrasubjetiva de la vista

Artículo I

El ojo percibe una superficie coloreada

906. Supongamos el hombre inmóvil, con los ojos abiertos: ve una superficie con varios colores, que al no tener ningún fondo ni ninguna perspectiva, adhiere a su ojo, y nada más.

Artículo II

La superficie coloreada es una superficie corpórea

907. Un sentimiento que se refiere a los puntos del espacio es una acción corpórea, porque el cuerpo es un agente que produce un sentimiento que tiene el modo de la extensión.

Ahora, la superficie coloreada es un sentimiento que se extiene en superficie.

Por lo tanto, es corpórea.

Artículo III

La superficie coloreada es idéntica a la superficie de la retina del ojo afectada por la luz

908. Todos los sentidos son tacto (**744-745**), están también sujetos a las leyes del tacto y no difieren más que por fenómenos accidentales.

Si investigamos qué son estos fenómenos, encontramos una determinación general, a saber que consisten en la gran subjetividad que tienen las sensaciones de los cuatro órganos, y en su poca y confusa extrasubjetividad (**887-895**).

Estos fenómenos no son entonces más que el modo de esas cuatro especies de sensaciones: el mismo tacto arroja fenómenos semejantes a ellos (ibídem), si bien no se consideran distintamente. Por lo tanto, no agregan nada, no alteran las leyes comunes a las que está sujeto el sentido del tacto.

Pero en el tacto la superficie del cuerpo externo que toca, se hace una con la de nuestro cuerpo, que es tocada, de manera que esa misma superficie sentida bajo dos respectos al mismo tiempo es sentida en nuestro cuerpo subjetivamente, y es percibida como término del agente externo extrasubjetivamente (**841**).

Una vez establecido esto, es evidente que «la superficie coloreada percibida por el ojo es idéntica a la superficie de la retina tocada por la luz».

Hay que considerar bien el hecho de que el ojo percibe la superficie coloreada del mismo modo que el tacto percibe la dureza y la resistencia de un cuerpo extenso.

En la visión coloreada se debe distinguir por eso también: 1° la sensación de la retina, 2° la percepción confusa de todos los innumerables globitos de luz que, esparcidos, llenan la retina.

Artículo IV

La superficie coloreada que percibimos no es ni más ni menos grande que la retina tocada por la luz, pero en esa superficie los colores están distribuidos con una cierta proporción estable

909. Esta verdad singular, pero innegable, es un corolario de la proposición anterior.

Lo que puede restarle fe ante los que son poco atentos, es la costumbre que tenemos de atribuir a los cuerpos percibidos con la ayuda del ojo, el mismo tamaño que percibimos en ellos mediante el tacto y el movimiento. Pero más adelante explicaremos cómo se forma esta costumbre, y se verá que pertenece al juicio que añadimos a la sensación de la vista y no a la sensación misma.

910. Aquí comenzamos observando que cualquiera sea el tamaño de los agentes que percibe el ojo, es siempre verdad que el ojo los percibe con cierta proporción constante entre ellos. Por ejemplo, al recibir en sí los colores de todos los agentes circunstantes, recibe también los de la pupila de otro hombre que está enfrente de él. Y percibe esa pupila de un tamaño mucho menor que el cuerpo de ese hombre que está viendo, así como percibe el cuerpo de ese hombre como menor que la habitación donde está, porque esa pupila ocupa en su retina una parte mucho más pequeña que el cuerpo de ese hombre, y éste una parte mucho más pequeña que el espacio luminoso de la habitación en el que se encuentra.

El ojo, por lo tanto, percibe las *grandezas relativas* de los cuerpos que están a distancias iguales de sí, aunque no perciba sus tamaños absolutos.

Los ciegos de nacimiento, a quienes fue dado ver, confirman estas observaciones. En los primeros momentos que hacen uso dela vista experimentan una sensación que adhiere a la retina de sus ojos, ninguna distancia, ninguna distinción real de los cuerpos externos: el cuadro que perciben es una tela pintada, es decir el velo de su retina cubierto de una luz variada (**811**).

Artículo V

La superficie coloreada no puede darnos la idea de espacio sólido ni siquiera mediante los movimientos de los colores que tienen lugar en ella

911. En otra parte hemos tocado la cuestión de si el ojo percibe el movimiento y la resolvimos afirmativamente.

Pero cualquier alteración que ocurra en la superficie coloreada que percibimos, todo se reduce a un cambio en la superficie: si quitamos una superficie coloreada, viene otra, y después otra. Este sucederse de escenas no da ninguna idea de profundidad ni distancia: son cuadros que van y proceden con cierto orden en el ojo, como los vidrios pintados en la linterna mágica y nada más.

El ojo solo, entonces, sin recurrir a ninguna otra suposición ni a ningún otro auxilio, no puede jamás dar la idea de espacio, provisto de las tres dimensiones.

Artículo VI

Las sensaciones de los colores son otros tantos signos de la grandeza de las cosas

912. Hasta aquí hemos supuesto que el hombre no hace uso del tacto ni del movimiento, sino sólo de los ojos, para ver lo que está o pasa en ellos. Nuestra intención era encontrar en qué término puede verse el ojo por sí solo.

El resultado que tuvimos fue que sin movimiento ni tacto, el hombre percibiría una superficie coloreada adherente al ojo, no mayor que la retina sobre la que percute la luz y suscita la sensación (**909**). Observamos, sin embargo, que en esta pequeña superficie los colores están esparcidos y separados no por casualidad, sino según cierto orden, como también los movimientos que tienen lugar en ellos, y que hay cierta proporción entre ellos, a la que corresponden las mismas proporciones de los tamaños de las cosas externas que el tacto nos muestra (ibídem).

Ahora, la constancia que se encuentra en estas proporciones y el orden que se conserva en los movimientos de los colores percibidos dan una admirable ventaja, es decir hacen que esos colores sean capaces de hacer para nosotros el oficio de signos por medio de los cuales podemos conocer en el propio cuerpo los tamaños verdaderos[[623]](#footnote-610) de las cosas y las distancias y la cantidad de movimiento.

913. Veamos cómo ocurre esto, primero respecto de los tamaños de las cosas externas y luego, respecto de las distancias y cantidades de movimiento.

Las cosas externas hacen rebotar la luz hacia nuestro ojos desde todos sus puntos; las más extensas, mediante un mayor número de rayos luminosos, que, cuando las cosas están a la misma distancia de la pupila, cubren un espacio mayor de la misma. Ahora, las cosas vistas, que están a la misma distancia, son indicadas y pintadas por la luz con un tamaño proporcionado al que ellas tienen en la realidad.[[624]](#footnote-611)

El dibujo de las cosas visibles que están a una misma distancia del ojo, el cual la luz imprime en nuestra retina, es semejante al que hace el ingeniero cuando releva el mapa de una sección de un país. El ingeniero lo reporta sobre un mapa, delineándolo bajo una escala menor, pero conserva perfectamente las proporciones de las partes. Así, en nuestra retina se delinean los cuerpos externos a una escala bastante menor, sí, pero que mantiene exactamente la proporción.

Y al relevar de un trazo la escena de las cosas visibles bajo una escala menor, pero en igual proporción, la luz y el ojo actúan tan bien de acuerdo entre sí que esas maquinitas inventadas justamente para pasar de golpe un dibujo de una escala mayor a una escala menor cualquiera, no son sino una imitación de lo que antes vemos que hace, y con mayor perfección, la naturaleza.

914. Póngase bien atención a lo adecuada que resulta esta comparación para nuestro propósito.

En un mapa geográfico o topográfico no se presta tanta atención a los colores, ni a otras cualidades de los objetos que en él se pintan, sino más bien al tamaño de los mismos, que se relevan y conocen perfectamente según una proporción que nos hace pasar de la escala pequeña a la grande y natural. Igualmente, en la variedad que adopta la sensación de los colores percibidos por el ojo, no es la cualidad de los colores la que nos proporciona el conocimiento verdadero e inmediato de las cosas vistas, ya que el color en cuanto tal es la parte subjetiva de la sensación,[[625]](#footnote-612) como hemos visto. Por el contrario, el tamaño y la proporción de los diversos espacios coloreados es la parte extrasubjetiva y la que nos avisa sobre el tamaño de las cosas externas: tiene una *verdadera* *semejanza* con la extensión de ellas, porque un triángulo o un cuadrado pequeño se asemejan verdaderamente a un triángulo o un cuadrado grandes y la proporción que hay entre una ciudad y una casa, existe también entre dos manchitas, una de las cuales es mayor que la otra, cuanto mayor es la ciudad que la casa.[[626]](#footnote-613) El ojo nos avisa del tamaño de las cosas mediante la *semejanza* de la sensación con ellas, y no de otras propiedades.

Ahora, para ver cómo pasamos de las sensaciones de los colores experimentadas en el ojo a conocer el tamaño de las cosas, hay que añadir el uso del tacto y suponer que con este sentido y con el movimiento hemos percibido ya los cuerpos externos, sus extensiones absolutas y sus proporciones. Cuando el hombre usa el tacto y al mismo tiempo el ojo, sucede que viene observando una particular relación entre las partes de los cuerpos percibidos por el tacto y los colores del ojo. Mi mano, que se extiende a tocar un cuerpo, quita a mis ojos un color; todo punto que toca es una manchita que se esconde, porque veo en lugar de ese punto veo la mano que lo cubre. Repitiendo estas pruebas y experiencias se aprende finalmente que las sensaciones del tacto y de la vista están ligadas unas con otras, y se llega a advertir que a todo punto coloreado en mi ojo corresponde una sensación de contacto fuera de mí, de manera que si una de las manchas de luz que hay en mi retina es mayor, se pueden hacer contactos más extensos con mi mano, y estos contactos son percepciones de los cuerpos externos y medida, como hemos visto, de su tamaño. Por lo tanto, si a cada punto coloreado de mi ojo corresponde en el tacto su percepción de un cuerpo, y si a una mancha de luz más o menos grande corresponde la percepción que hace el tacto de un cuerpo más o menos grande, con una proporción constante, debe ocurrir, y así ocurre, que las manchas arrojadas sobre el ojo de distinta manera en tantos rayos de luz, son indicios y signos seguros de los cuerpos externos y de su tamaño que sólo el tacto percibe inmediatamente. De allí que adquiramos una costumbre de pasar rapidísimamente con el pensamiento de la sensación del ojo a la persuasión de un cuerpo exterior tangible. Esta costumbre, como es continua en nosotros, se fortifica y crece de tal manera que finalmente confundimos y cambiamos el signo con la cosa significada, y no bien percibimos con el ojo una mancha de luz, no decimos: “percibo una mancha de luz; debe haber por eso fuera de mí un objeto tangible”, sino que decimos inmediatamente: “veo un cuerpo, veo un objeto tangible”.[[627]](#footnote-614)

Quien mira un dibujo topográfico conoce el tamaño de los lugares si tiene una idea clara de la escala en la que están reportados, es decir de su proporción con el tamaño natural. Pero juzgar sobre un mapa acerca del tamaño de un pedazo de tierra, casi diría intuitivamente, no es tan fácil ni veloz como medir los tamaños de las cosas sobre el mapa que constituye el ojo, porque este mapa del ojo nos está siempre presente y nos ejercitamos continuamente en aplicarla, y el tacto continuamente rectifica y vuelve a probar con escasa fatiga nuestro cálculo de los tamaños.

915. Además existe esta diferencia entre ver un país retratado en un mapa y percibir los cuerpos externos mediante la perfección de nuestra retina cubierta con manchas de varios colores por la luz fraccionada de diversa forma por los cuerpos y reflejada hacia la pupila: que el mapa está totalmente separado del país que trae dibujado sobre sí, y no tiene hilos, por así decirlo, que lo unan al país mismo. Mientras que las líneas pintadas en el ojo tienen una asombrosa conexión física con los cuerpos percibidos por el tacto, puesto que los rayos de la luz que parten de los cuerpos, los unen con la impresión que sufre el ojo, no ya porque el ojo salga de sí por estos filamentos luminosos que van del cuerpo a él, o porque perciba otra cosa que la extremidad de esos hilos, sino porque estas extremidades, debido a dicha comunicación, se alteran y cambian con indecible prontitud y fidelidad con cada movimiento que ocurre en el cuerpo, y máximamente por la mano que toca los cuerpos. La experiencia enseña al jovencito que tiene una sensación luminosa de cada punto tocado por la mano, y así los puntos de luz sentidos por el ojo se miden junto con los puntos que toca la mano. Eso lo lleva a aunar la medida del ojo y la de la mano como si superpusiera una a otra, punto por punto, línea por línea y superficie por superficie. Con este admirable magisterio la misma naturaleza conduce al hombre a encontrar con suma facilidad en las manchas de los colores del ojo la medida misma de los *cuerpos* que percibe con el tacto.

916. Para entender mejor este hecho conviene notar otra diferencia entre el mapa topográfico y el país, y la retina salpicada de colores y los cuerpos táctiles. Es que el país y el mapa son dos términos de la vista, uno mayor y el otro menor, mientras que el cuerpo externo son dos términos del tacto, sí, pero en dos partes distintas de nuestro cuerpo; una, a saber la de la pupila, mucho más delicada y de una complexión propia, totalmente distinta del tacto común, y de esta diferencia viene a la vista el nombre de un sentido particular y diverso del tacto. Ahora, hasta que se trata de dos términos del ojo mismo, por ejemplo de dos triángulos, uno inmensamente más grande que el otro, bien se puede tomar uno como signo del otro, en virtud de su semejanza. Pero sus diversos tamaños no se pueden perder de vista tan fácilmente y se puede observar su manifiesta desigualdad. Por el contrario, las superficies coloreadas percibidas por el ojo y las superficies palpadas por el tacto son de cualidades sensibles sumamente diversas entre sí, de modo que la semejanza de sus formas y la disparidad de tamaño, no se advierten fácilmente, sino casi superponiendo una a la otra, como se suele hacer. Pero la naturaleza ha impedido esto, y ha establecido una especie de superposición singular, que nos engaña: ha hecho que al tocar con una mano los cuerpos que vemos, nos parece que superponemos la punta de las pirámides luminosas, que entra en nuestro ojo, a los objetos del tacto, mientras que en realidad superponemos siempre su base, que no percibimos. Pero nos parece que lo hacemos porque la base refiere a la punta de las pirámides que percibimos.

Por todo esto ocurre que el hombre encuentre más difícil reconocer la diferencia de los tamaños vistos y tocados que creer en su igualdad.

Artículo VII

La vista asociada con el tacto y con el movimiento percibe las distancias y las cualidades del movimiento del cuerpo propio

917. Consideremos ahora al hombre que se mueve mientras ve.[[628]](#footnote-615)

¿Qué alteraciones causa su movimiento en las sensaciones de su vista?

Un continuo cambiar de superficies coloreadas, un variar de colores: el claro donde era oscuro, oscuro donde había claro. Si miráis el color y la forma de un gran edificio desde lejos, tal vez os parecerá un punto invisible de color blanco en medio al azul de una montaña alta que está detrás de él. Moveos, acercaos a él; el punto blanco se dilata, toma una forma, se precisan sus contornos cuando os acercáis a él y véis toda su grandeza. Ahora, los cambios ocurridos en esa superficie coloreada, única escena de vuestro ojo, los puntos, o los piezas de diversos colores, que se dilatan a medida que os movéis, se distinguen y cambian de figura. Mantienen una relación constante, como decíamos, en todos los diversos movimientos que hacéis.

El movimiento no tiene ninguna semejanza con el color; son totalmente distintos, como el sabor y el sonido. No obstante, esa relación constante que mantienen los colores, y máximamente los claros y los oscuros, con el movimiento, hace que la variación de los colores sea para nosotros indicio y signo cierto para conocer y medir el mismo movimiento.

918. Los colores se hacen así como una especie de lenguaje, con el que la naturaleza nos habla y muestra las distancias y los tamaños. Y este lenguaje natural está forjado del mismo modo que el lenguaje artificial.

En el lenguaje artificial usamos palabras para expresar ideas, pero las palabras son sonidos materiales que no tienen ninguna semejanza con las ideas, que son pensamientos del espíritu. Sin embargo, las palabras hacen el oficio de *signos* de nuestras ideas, y no bien oímos pronunciar las palabras nos parece, por la fuerza de la costumbre, que recibimos también las ideas junto con las palabras, porque las unimos entre sí, como si hiciéramos de esas dos cosas el objeto de un solo pensamiento. Y las palabras son capaces de hacernos este servicio por una relación constante y analógica, que hemos convenido entre estas cosas diversas: las ideas y los sonidos articulados. Del mismo modo ocurre en los colores con los claros y los oscuros; éstos son como otras tantas palabras, que muestran la lejanía de los cuerpos y el movimiento hecho o que hay que hacer para acercarse a ellos, en virtud de una analogía entre estas cosas.

Si queremos facilitarnos la inteligencia de la percepción que el ojo o, mejor, la sagacidad animal hace de las distancias, recurramos a otra comparación. Asociemos los diversos colores que han golpeteado nuestra retina con las letras del alfabeto. Las letras que formo con la tinta sobre un papel no tienen ninguna semejanza, ni tampoco tienen la materia común, con las palabras, que son sonidos que hago mover en el aire, haciéndolo encrespar en pequeñísimas ondas con los órganos de mi gargante cuando hablo. Y sin embargo, los acentos, los palitos, las curvas y los puntos que trazo sobre el papel tienen la virtud de recordar a la mente de los demás palabras e ideas, y hacen llorar y reír a quien los mira, como los más grande infortunios y las mejores aventuras. Ahora bien, lo pueden hacer no por otra cosa sino por una relación constante, en parte arbitraria, en parte de analogía entre esos trazos de tinta y las voces que traen consigo las ideas. Esta relación es la regla según la cual el pensamiento pasa rapidísimamente de la percepción de los signos negros sobre el papel al pensamiento de lo que quien los trazó quiere comunicarnos.

Algo semejante ocurre con los colores y con el movimiento: el movimiento y el color no tienen semejanza natural. Sin embargo, tienen una relación de analogía. Por eso, empleo los colores como signos para conocer y medir los movimientos, y hasta el animal o hace con su sagacidad instintiva.

919. Pero como tenemos que aprender a hablar y a escribir, tenemos que aprender también a discernir con el ojo las distancias y los movimientos: esto se aprende bajo el magisterio de la naturaleza, aquello bajo el magisterio de la sociedad.[[629]](#footnote-616)

Luego, cuando hemos aprendido el arte de leer con un golpe de ojo las distancias y a calcular con los signos de los colores la cantidad del movimiento, y ese arte se hace plena costumbre, entonces nos parece ver inmediatamente con el ojo la distancia y medir el movimiento necesario para recorrerla. Aunque en verdad con el ojo no vemos otra cosa que una superficie, pero la rapidez con la que a los diversos colores de esta superficie unimos la idea de extensión en profundidad es tal que escapa a fin de cuentas nuestra misma atención, y entonces creemos que vemos la profundidad misma inmediatamente, como a quien lee también le parece que percibe las palabras inmediatamente y a quien escucha le parece recibir las imágenes e ideas con los mismos oídos con los que no recibe otra cosa que las palabras.

Artículo VIII

Comparación del olfato, del oído y del gusto con la vista

920. Los olores, los sabores y los sonidos no pueden ser signos tan precisos y universales como los colores para conocer la presencia y distancia de los cuerpos, porque esas tres especies de sensaciones no delinean en nosotros inmediatamente una superficie corpórea bien distinta y continua al mismo tiempo, como hace el ojo, sino más bien dan puntos corpóreos no distintos, cambiables, perfectamente homogénos y uniformes. Y además, porque esas sensaciones no se pueden convalidar, por así decirlo, con el tacto, como sucede con las del ojo, porque los objetos habituales del tacto no tienen con los oídos, el paladar y las narices esa relación estrecha que tienen con el ojo.

921. Sin embargo, el oído suministra una variedad de sensaciones, que si bien no tienen una conexión íntima con las del tacto, como las de los colores, están gobernadas por leyes estables y simples. Por lo tanto, se prestan a la formación de los idiomas. De allí que, así como el ojo llega a ser un lenguaje natural mediante el tacto (ya que son las cosas que casi nos hablan por sí mismas con los colores preordenados), aunque un lenguaje limitado, el oído proporcione el medio para la invención de un lenguaje universal.

Capítulo XIII

Criterio del tamaño y de la figura de los cuerpos

Artículo I

El criterio del tamaño de los cuerpos es el tamaño percibido con el tacto

922. Cuando queremos saber si una cosa es verdadera o falsa, tenemos que confrontarla con la noción cierta y genuina de la misma.

Ahora, la potencia que percibe la cosa inmediatamente, y no un signo o imagen de la cosa, es la que nos da la noción cierta y genuina, la esencia, de la misma.

Hemos visto que la extensión es el modo del sentimiento fundamental.[[630]](#footnote-617) Por lo tanto, el sentimiento fundamental es una potencia que tiene inmediatamente como término no sólo la materia, sino también la extensión. Por lo tanto, el sentimiento fundamental proporciona la genuina y cierta extensión, y con ella la primera medida de todo tamaño.

923. Pero la extensión del sentimiento fundamental se mide parcialmente con la extensión (**841**).

Por consiguiente, también el tacto suministra el tamaño cierto y genuino de los cuerpos, y es la medida que se advierte de hecho y se emplea, ya que el del sentimiento fundamental no puede tener una apliación inmediata.

924. El ojo, por el contrario, y los otrs sentidos, en cuanto que son distintos del tacto, 1° no perciben inmediatamente el tamaño de las cosas lejanas, 2° no perciben su distancia, sino sólo los signos de la misma.

Por lo tanto, el tamaño de las cosas relevado por el ojo debe confrontarse y rectificarse con el del tacto.

Por lo tanto, para que la vista no nos haga incurrir en error, tenemos que reducir continuamente el tamaño que nos da la vista al tamaño relevado por el tacto, siguiendo la indicación de la naturaleza, como a su medida fija, y compararla y emendarla de acuerdo a ella.

Artículo II

Aplicación del criterio de la ilusión acerca del tamaño visible de las cosas

925. Acostumbrados entonces a hacer que sigan rapidísimamente a las sensaciones del ojo juicios mediante los que, mirando esas sensaciones como signos, conocemos mediante ellos enseguida el tamaño de los cuerpos, nos parece que con el ojo percibimos de entrada los mismos tamaños.

Todos los hombres hacen por lo común este juicio falso, y no es un despropósito llamarlo un error del sentido común.[[631]](#footnote-618)

Un tal error da lugar a investigaciones, que se hacen luego enteramente superfluas cuando el error es disipado.

He aquí una vana cuestión, a la que da lugar ese error.

Mi ojo abierto y atento ve una escena delante de él: los inmensos espacios del cielo, la vasta extensión de una llanura fecunda, montañas, lagos, ríos, animales, plantas, hierbas, una infinita variedad de objetos. Entre tantas cosas ve un semejante; bien pequeña cosa, un punto frente a la grandeza de toda la otra esfera. Ahora, en la frente de este hombre ve también dos ojos, pequeños miembros de un pequeño objeto. En medio de los ojos advierte un pequeño orificio negro, dentro del cual está extendida una pantalla sutilísima y sumamente sensible que se llama retina, y la luz lleva hasta ella su maravillosa irritación.

Ahora, es precisamente en esta estrechísima pared de la última túnica del ojo que esa persona me ve y ve todas las otras cosas, así como yo la veo, junto con la tierra, los cielos y el interminable universo, en un pequeñísimo espacio nervioso semejante.

Mi ojo, que ve el ojo del otro o a sí mismo en un espejo, me dice también que esa tela que recibe los colores de tantas cosas es apenas más larga que una pequeña línea, y sin embargo las cosas pintadas en ella me parecen inmensamente más grande que ella. ¿Cómo puede recibir esa visión? ¿Me engaña al mostrarme los objetos tan grandes, cuando la impresión que recibe es tan pequeña?

Toda esta dificultad, toda esta maravilla, se desvanece cuando se haya conocido y entendido la verdad expuesta anteriormente de que el ojo no percibe los tamaños ni las distancias, sino sólo sus signos, de los cuales la mente, con admirable rapidez, pasa a concebir las distancias, y el animal obra con la sagacidad de una costumbre instintiva como si la concibiera.

No es necesario que los signos sean de una misma naturaleza o medida que la cosa significada y, sin embargo, nos pueden hacer conocer su tamaño, porque conocemos la proporción que tiene el tamaño de los signos con el tamaño de la cosa. En el caso del ojo, conocemos esta proporción de manera habitual, porque mediante el tacto aprendemos los tamaños verdaderos de las cosas y formamos el hábito de comparar con ellas los tamaños que aparecen al ojo.

926. Pero aún se presenta otra dificultad, y merece toda la atención. El ojo es también un tacto, y la luz lo toca verdaderamente. ¿Por qué no aplicar entonces la ley del tacto al ojo? La ley del tacto es que cuando con una mano, instrumento sumamente adecuado, tocamos un cuerpo, lo medimos con la misma mano, como con una regla o un módulo que le superponemos para hacer la comparación. Y en ese contacto y superposición hemos distinguido la sensación en la mano de la percepción del cuerpo externo. Hemos dicho que la extensión de la sensación en la mano es la medida de la extensión del cuerpo que se ha puesto en contacto con la mano y, por consiguiente, que la sensación *subjetiva*, es decir de nuestro propio cuerpo, es la medida de la percepción *extrasubjetiva*, es decir del agente externo que se enfrenta a nuestro cuerpo en esa operación. Apliquemos entonces al ojo la misma ley. Lo tocan los globitos de luz: tendrá entonces 1° una sensación *subjetiva* de las diversas partes de la retina tocada por diversos rayos de luz, de diverso espesor, 2° la percepción *extrasubjetiva* de esos globitos de luz. Por lo tanto, con la extensión de la sensación *subjetiva* medirá los agentes, es decir si no cada uno de los rayos más pequeños, al menos la extensión de los fascículos de luz que acosan la tela del ojo como pequeños pinceles. Pero ateniéndonos a la sola sensación de la vista considerada como un tacto, tendremos que detecar en ella la pequeñez de las imágenes pintadas, y darnos cuenta de que son bastante más pequeñas que la pequeña apertura del ojo, que es como la escena o el cuadro general, menor que los cuales debe ser cada una de las partes, ya que la parte es menor que el todo. Por lo tanto, tendremos que advertir la pequeñez de las imágenes recibidas en el ojo y sentir su proporción con el mismo ojo. Es verdad que estas pequeñas imágenes, añadiéndose luego el uso del tacto, podrán hacer para nosotros el oficio de otros tantos signos de los tamaños que releva el tacto, del mismo modo que un mapa topográfico nos da un signo del tamaño de los territorios significados en él mediante una escala proporcional. Pero esto no quita que no debemos quedarnos con el primer conocimiento, por el cual hemos comparado las imágenes del ojo con el ojo mismo, con el cual hemos medido, como a todo otro objeto del tacto, su tamaño propio y real. Y sin embargo nada de todo esto proporciona la experiencia.

927. He aquí cómo se disipa esta dificultad.

En primer lugar, no se llame *imágenes* a las manchas del ojo antes de saber, mediante el tacto, que los colores que yacen sobre el ojo son signoa de los cuerpos externos, y sólo el tacto nos aviso de esto. Entonces, los colores con los que la retina está salpicada y teñida, no conforman sino otras tantas manchitas sentidas, que nada significan ni representan por sí mismas, antes del uso del tacto. Por lo tanto, no son imágenes para nosotros, ni ninguna clase de signos. El uso del tacto, contemporáneo al uso del ojo, hace que se nos descubra esa relación constante entre los tamaños del tacto y las de las manchas del ojo, en el cual esas manchas, al verlas cambiar según que cambian los cuerpos para el tacto, se hacen signos para nosotros y parecen verdaderas imágenes de éstos.[[632]](#footnote-619) Ahora, si el ojo no percibe por sí solo más que sensaciones o, como solemos decir, absorbe ciertas manchas de color, que son sentidas en la retina y en ningún otro lugar, hay que decir que cuando se agrega el tacto y, por el uso de este sentido, esas manchas o sensaciones en la retina cumplen el oficio de signos de cosas lejanas, adquieren un nuevo estado o, mejor, una nueva relación con nosotros, por la cual cambian enteramente en nuestra consideración su ser anterior y nos parecen cosas totalmente distintas y de otra naturaleza. Las *manchitas*, entonces, sensaciones en la retina, e *imágenes* visuales en su ser propio, son la misma cosa, pero de acuerdo a la relación según la cual las miramos, son dos cosas, ya que al considerar esa sensación como una mancha sentida en el ojo, y como imagen de una cosa externa, nuestra atención es llevada a dos términos enteramente opuestos: como *mancha* sentida se detiene en la sensación de la retina; considerándola luego como *imagen*, continúa, sin detenerse en el signo, directamente a la cosa representada y se fija en ella sola como en su único término. Así, quien ve el retrato de un amigo piensa inmediatamente en la persona retratada y no se detiene en examinar el cuadro en su ser propio, en la tela, en su tejido, en la calidad de los colores o en el óleo en el que fueron diluidos o en la impresión; tampoco hace el análisis de los elementos químicos que componen la tela o la capa que le da los colores. Pongamos atención entonces en averiguar cómo sucede ese hecho. La manchita sentida en ojo pasa a ser una imagen cuando sobreviene el uso del tacto; cambiada en imagen, nuestra atención parte de ella, toma otra dirección y se dirige lejos, hacia fuera, buscando el objeto, cuya imagen es la manchita. Para entender perfección este hecho de gran relevancia hay que familiarizarse con esa importantísima distinción, sobre la cual se puede decir que se eleva todo el conocimiento filosófico del hombre, entre la *sensación* y la *advertencia* de la misma.[[633]](#footnote-620)

928. La ley de la advertencia es la siguiente: «Lo que advertimos es el término de nuestra atención intelectiva». La advertencia de una cosa nace en nosotros cuando nuestra atención termina en esa cosa de tal manera que en ella se detiene y reposa. Todos los anillos intermedios por los que pasan la atención y el pensamiento, pero no como en su término, son percibidos por nosotros fugazmente, pero no *advertidos*. Si queremos advertirlos, tenemos que volver atrás, rehacer rápidamente con el pensamiento el camino hecho y hacer de esos anillos, antes sobrevolados, términos propios de nuestra atención. Por consiguiente, aquello a lo que se dirige nuestra atención, y en lo que termina, es *advertido* por nosotros, y no se advierte nada más, si bien se sienten y perciben muchas otras cosas. Ahora bien, cuando las sensaciones que experimentamos en la retina del ojo han adquirido cualidad y estado de imágenes, están hechas de tal forma que no pueden ser ya por sí mismas término de nuestra atención. Según la observación que hicimos, la imagen, por su propia naturaleza, nos lleva fuera de sí misma, es una guía tras la cual dirigimos nuestra atención a encontrar con ella otra cosa, a saber lo que la imagen representa. La imagen es una relación especial de una cosa con otra, relación que nos sirve de escala o de medio para transportar en ella nuestro pensamiento. La propiedad de la imagen rechaza y repele nuestra atención de la naturaleza propia de lo que hace oficio de imagen, para enviarla lejos de sí a terminar y reposarse en el objeto representado. De ahí que la sensación que sufre el ojo, cuando pasa a ser signo y casi imagen de las cosas externas, adquiere un estado tal respecto para nuestra atención que, más que tenerla en sí y dejarse advertir por ella, hace lo contrario, a saber dirige nuestra ateancióna otro término, quitándosela de encima y permaneciendo inobservada e inadvertida.

929. Agreguemos otra consideración. «Nuestra advertencia recae más fácilmente sobre las percepciones distintas que sobre las confusas». Ahora, ¿qué hace que la percepción sensitiva sea distinta o confusa? Es tanto más distinta cuanto los cuerpos percibidos 1° son menores en número, 2° son de un tamaño suficiente para que los podamos abrazar enteramente, y 3° son más constantes en las formas que presentan a los sentidos. Los globitos de luz, innumerables en cantidad, de una pequeñez incalculable, de una movilidad perpetua, desmedida, no pueden proporcionar más que una viva percepción, sí, porque todos juntos percuten con golpes instantáneos con gran ímpetu y en infinito número, pero sin embargo confusa. Cuando percibimos entonces confusamente un cuerpo, apenas nos parece que lo percibimos, y por eso decimos que no vemos nada, porque vemos sólo espacios de aire iluminado con una luz uniforme. Por el contrario, la percepción del tacto es sumamente distinta por su propia naturaleza, y muy distintos son también los signos que de la misma ofrece el ojo. Esos signos son vívidos, se distinguen admirablemente entre sí y tienen unos contornos maravillosamente precisos en su pequeñez. Por eso sucede que en la sensación del ojo advertimos poco o nada[[634]](#footnote-621) la percepción inmediata de las partículas de luz y su variedad, y estamos, al contrario, ocupados en observar los cuerpos como nos los da el tacto y que ella nos representa y anuncia. Esta observación no es una vana especulación, como sería observar las manchas en el ojo, sino que es sumamente útil y necesaria para las continuas necesidades de nuestra vida.

Artículo III

Aplicación del criterio a la ilusión visual sobre la lejanía de las cosas

930. Los objetos delineados por la luz en la pupila, si no están a una misma distancia, no mantienen el tamaño proporcional; los que están más atrás mandan al ojo una imagen menor y una mayor los que están más adelante y más cerca del ojo.

Este efecto nace de los rayos convergentes de la luz que parten de más lejos y tienen mayor necesidad de alargarse en ángulo agudo para tocar el ojo, en el que suscitan la sensación. Así, llevan al mismo un vestigio del objeto, más pequeño que lo que debería ser. Y de esta especie de engaño no se debe acusar a la sensación, ya que en verdad no nos dice nada acerca del objeto. Es más, es el juicio de nuestra mente lo que aquí puede engañarnos, infiriendo el tamaño de los cuerpos externos a partir de la sensación de la luz tomada del objeto como un signo.

931. Pero este error se corrige bien pronto, porque las imágenes que nos vienen desde diversas distancias siguen otra especie de proporción, que vale para distinguir esas mismas distancias.

Sucede que el tamaño aparente es para nosotros un indicio seguro y también una medida de la distancia a la que están los cuerpos, aumentando su imagen en el ojo en razón de la disminución de su distancia, y viceversa, de manera que los tamaños aparentes y sus distancias están en proporción contraria. La constancia de esta proporción es el fundamento del arte de la perspectiva.

El movimiento espontáneo y el tacto relevan las verdaderas distancias; la observación habitual hace conocer la relación entre el tamaño aparente de los cuerpos y su distancia, medida por el tacto y por nuestro movimiento. Así aprendemos a pasar rapidísimamente de aquél a ésta y a advertir rápidamente la distancia de los cuerpos a partir de su tamaño aparente, al menos por aproximación.

Pongámonos al comienzo de un largo camino de encinas, o de catalpas, o de otra planta; desde donde estamos vemos disminuir paulatinamente las alturas aparentes de ambas hileras; pero esa disminución nos hace dar cuenta de la cada mayor distancia de las plantas subsiguientes, y finalmente de la distancia de las últimas a las primeras.

Y ya no me engaño, luego de esta costumbre adquirida de calcular por mí mismo la proporción acerca de la altura de la plantas, ya que en ese decrecer leo ya el efecto de las distancias y nada más, y así enmiendo la desproporción de la altura aparente y reconduzco todos esos árboles con mi pensamiento a una misma cercanía, en la que los puedo ver de una misma altura, si se trata de árboles iguales.

Artículo IV

Aplicación del criterio a la ilusión sobre la posición de las cosas

932. La luz delinea en el ojo los cuerpos al revés: ¿cómo es que los vemos derechos, si los sentimos cabeza para abajo?

Eso ocurre porque este estar dados vuelta de los cuerpos pintados en el ojo en sus pequeñas imágenes, no está jamás, y no puede estar, en contradicción ni con las diversas partes de esas imágenes ni con las percepciones del tacto, sino solamente con el sentimiento fundamental con el que sentimos el ojo y con la modificación del sentimiento fundamental con la que también sentimos subjetivamente nuestro ojo.

933. En primer lugar, digo que si percibo la imagen de un cuerpo dada vuelta, no está en contradicción con las diversas partes de la misma imagen, y por eso es imposible que el ojo, fijándose sólo en ella, perciba su posición invertida.

En verdad, al poner un cuerpo cabeza abajo, por ejemplo una estatuita, ¿cómo es que nos damos cuenta de la nueva posición que adquiere? No de otra manera que por la relación que tiene con los cuerpos que la circundan, que no se han dado vuelta junto con él. Pero supongamos al contrario que todos los cuerpos circunstantes, y nosotros mismos, nos hubiéramos dado vuelta junto con ella, y que en este medio giro no hubiera tenido lugar ningún desconcierto ni ninguna mutación en la posición relativa de las partes. En ese caso, sería imposible que nos diéramos cuenta de la nueva posición que adquirió el cuerpo, y nosotros junto con él, ya que todo se ha dado vuelta, no él solo. Y ya no queda ningún otro cuerpo alrededor que nos sirva de signo, confrontando con el cual podamos reconocer el cambio ocurrido. Hemos visto que el movimiento no es sensible por sí mismo, sino por la relación de los cuerpos movidos y percibidos por nosotros. Y el hecho de la rotación diaria de la Tierra confirma esta verdad, ya que todas las cosas, y nosotros mismos junto con ellas, nos damos vuelta todos los días y no podemos reconocer sin embargo con nuestros sentidos esta inversión, porque la posición relativa se conserva. Por eso tenemos que hacer uso de argumentos puramente intelectuales, y no sensibles, para descubrirla. Así es respecto de nuestro ojo. Cualquiera sea la posición que las pequeñas imágenes asumen en el ojo, de arriba abajo, o atravesadas, no la podríamos reconocer jamás con ese sentido, ya que todas esas imágenes están igualmente invertidas, retienen sus proporciones naturales entre sí de hecho, y nosotros mismos, en cuanto que nos aprehendemos con el ojo, nos hemos dado vuelta junto con las otras cosas en la pupila. En el ojo entonces se da vuelta todo el mundo. Al no haber cambio ni contradicción entre una parte de las imágenes del ojo y la otra, no podemos darnos cuenta de la inversión de los cuerpos particulares cuando se dan vuelta sus imágenes. Si el ojo da vuelta en nosotros a los cuerpos, los da vuelta del mismo modo que lo hace el giro de la Tierra todas las noches, sin que podamos sentirlo ni advertirlo.

934. Y no solamente la mirada inmediata del ojo no puede percibir las cosas de otra manera que derechas, es decir ordenadas entre sí en sus posiciones verdaderas y naturales, sino que tampoco el tacto puede darnos un indicio de ese darse vuelta de las cosas que tiene lugar en el ojo, porque la posición de las imágenes en el ojo, sea la que sea, no puede encontrarse jamás en contradicción con la posición de los cuerpos sentida por el tacto. Y en verdad el ojo ve la posición relativa de los cuerpos como está, y el tacto palpa la misma posición relativa, y no otra. Por ejemplo, lo que está por sobre mi cabeza (ésta es la relación que establece la posición de las cosas) el ojo, no menos que el tacto, lo encuentra sobre mi cabeza. Lo que está bajo mis pies, está abajo tanto para un sentido como para el otro. Es totalmente indiferente que esté derecho en una posición absoluta o en otra, que esté en este punto del globo, o noventa grados más allá, en cuyo caso tendría una posición horizontal, relativamente a la primera; alto, bajo, alrededor, quedan siempre en los mismos puntos, tanto para el ojo como para la mano. No puede haber ninguna verdadera contradicción entonces entre la posición indicada por la vista y la indicada por el tacto, cualquiera sea la dirección de las imágenes trazadas sobre la tela sensitiva del ojo.

935. por el contrario, respecto del sentimiento fundamental y al adquirido, que nos hace percibir la misma tela sensitiva del ojo, esas pequeñas imágenes están en verdadera contradicción con la posición de los cuerpos como nos las proporciona el tacto. Para entender cómo ocurre esto, supongamos que la imagen se sienta como adhiriendo al ojo, de manera que tenemos una percepción de esa imagen unida a la sensación de todo el ojo, y superpuesta a la retina, como ocurre en la sensación del tacto, que es siempre doble, porque la superficie del cuerpo externo tocado se superpone a la superficie sentida de la mano que toca, ambas con la misma medida. En esa suponsión yo sentiría que la imagen está dada vuelta en mi ojo, lo cual no quiere decir otra cosa sino que está en una posición opuesta a la posición de mi ojo, de manera que si en mi ojo se recibiera la imagen de otro ojo, este ojito pintado en mi ojo estaría justamente en posición inversa y tendría la ceja abajo, relativamente a mis cejas, que tienen la posición opuesta, que llamamos arriba para distinguirla. Por lo tanto, si yo percibiera el ojito pintado en mi pupila inmediatamente como con un tacto, tendría una percepción *extrasubjetiva* opuesta, en cuanto a la posición, a la *subjetiva* de mi ojo. Ahora bien, ¿por qué no advierto esta contradicción entre la parte *subjetiva* y la parte *extrasubjetiva* en la sensación de la vista?

936. Esta dificultad queda enteramente resuelta por las observaciones que hicimos sobre el sentido de la vista en el artículo anterior.

Allí hemos observado que cuando se considera el ojo como un tacto, es decir como un sentido que percibe inmediatamente los colores, ya no es un modo de hablar correctamente decir que percibe una *imagen*, ya que de esta manera no percibe sino *manchitas* de color, y nada más. Ahora, mientras consideramos los colores percibidos por el ojo, en sí mismos, sin su aspecto de *signos*, nada nos puede importar ni retener la posición de esas manchas, que nada significan, sobre nuestro ojo. Y compararlas mediante la reflexión de la mente sobre nosotros, con la posición del ojo mismo, debe resultarnos de una extrema dificultad, o incluso enteramente imposible.

Luego, cuando las manchitas se vuelven imágenes, ya no nos fijamos en ellas, según observamos, pero nuestro continuo uso de los ojos se reduce al de conocer por ellos los cuerpos externos, y no lo que ocurre en los ojos. Por consiguiente, tan acostumbrados estamos a dirigir nuestra atención a los objetos externos con ocasión de las sensaciones de la vista, cuanto somos incapaces de estar atentos al miembro percipiente del ojo y a la afección que padece.

937. En segundo lugar, si la sensación de la luz, en cuanto extrasubjetiva, es fuerte, sin embargo no nos resulta tan fácil medid el tamaño de la sensación subjetiva, porque es muy restringida. Luego, la posición de la misma respecto de nuestro ojo, miembro sensiente, es imposible de advertir. De hecho, para conocer y advertir que esa pequeña imagen tiene una dada posición respecto de mi ojo antes que otra, tengo que 1° notar la posición de la mancha, 2° notar y advertir la posición de mi ojo, 3° comparar estas dos posiciones, 4° notar qué parte de la manchita me representa un extremo, qué parte el otro extremo de la cosa externa, 5° notar y advertir que la parte de la manchita que me representa el extremo alto de la cosa externa responde a la parte baja del ojo, y viceversa. Ahora bien, todas estas operaciones son de una extrema dificultad, más aún, probablemente sean imposibles. Para no extenderme al infinito, me bastará observar la dificultad de uno solo de los cinco pasos indicados, a saber el tercer, que es comparar la posición de la manchita con la posición de mi ojo. ¿Cómo siento yo la posición de mi ojo? Mediante el sentimiento fundamental y nada más. ¿Cómo siento la posición de la manchita? Mediante la sensación adquirida. Pero vimos qué dificultad existen en advertir el sentimiento fundamental. Por lo tanto, debe ser mucho mayor la dificultad de advertir en él la posición relativa de las partes sentidas, y advertirlas con tanta claridad, distinción[[635]](#footnote-622) y firmeza, que se pueda comparar con ella la posición de la sensación adventicia o de las manchitas de que hablamos.

938. Por estas cosas no estoy para nada de acuerdo con los Idéologos[[636]](#footnote-623)\* que afirman que primero vemos las cosas al revés y que el tacto viene luego para enderezarlas. Las vemos siempre derechas y no podemos verlas de otra manera. Y pienso que es del todo imposible, incluso con la mayor advertencia sobre nosotros mismos, que lleguemos a notar mediante el uso de la sola vista este hecho singular, «que cuando tomamos la figura de esas sensaciones como signo de los cuerpos externos, la parte de la sensación que respecto a la posición del ojo es la más baja nos sirve como signo de la parte superior de la cosa externa; y al contrario, la parte de la sensación más alta relativamente al ojo marca la parte más baja del cuerpo externo que hemos».[[637]](#footnote-624)

Artículo V

El criterio de la figura de los cuerpos es su figura percibida por el tacto

939. El tacto unido al movimiento espontáneo percibe inmediatamente la extensión (**837-875**).

Por eso, es el sentido que percibe los límites de la extensión, el tamaño y la figura.[[638]](#footnote-625)

La figura de las cosas percibida por el tacto y el movimiento es entonces el criterio con el cual confrontar la figura que nos suministra la vista.

Artículo VI

Errores ocasionados por la vista acerca de la figura y el tamaño de los cuerpos

940. La luz nos hace el servicio de hacernos percibir los cuerpos lejanos, porque estos la refractan y reflejan hacia nosotros por la ley según la cual sus modificaciones son proporcionales al tamaño, a la forma, a la distancia y a otras cualidades y condiciones de esos cuerpos.

Pero si los rayos de la luz son desviados o alterados en su viaje de los cuerpos hacia nosotros, como sucede si encuentran algún nuevo medio en el camino o por diversas causas accidentales, entonces su impresión ya no mantiene esa justa razón y proporción conocida y fijada por nosotros, por la cual juzgamos acerca del cuerpo, como por un indicio o características fieles. Y ocurre que nuestro juicio es inducido a error por la infidelidad de este signo de la luz que anuncia los cuerpos. De ahí las ilusiones ópticas del remo quebrado en el agua, de los *fata morgana*, de los grandes macizos que aparecen en los climas muy fríos, en los que el aire condensado hace las veces de lente, y que, cuando uno se acerca, encuentra en su lugar pequeñísimos guijarros, y otros engaños así que el sentido del tacto descubre y corrige.

Capítulo XIV

Sobre la percepción extrasubjetiva de los cuerpos mediante los cinco sentidos considerados en su relación entre sí

Artículo I

La identidad del espacio une las diversas sensaciones y hace percibir un solo cuerpo

941. Las sensaciones del olor y del sabor tienen una percepción extrasubjetiva bastante confusa y por eso no pueden servir de signos representativos de los cuerpos lejanos. Tenemos la percepción distinta de éstos por la distinción con la que percibimos su tamaño y su figura, y las partículas olorosas y de sabor que dan contra los órganos convenientes noo guardan ninguna ley de proporción con el tamaño y la figura de las cosas externas. Sin embargo, de alguna manera sirven a tal efecto. Por la costumbre de ver que a la presencia de una flor se siente un olor, el cual se desvanece si retiramos la flor, el olor es para nosotros un *indicio* del objeto odorífero en el que nos hace pensar la sensación olorosa, ya que asociamos ésta con la idea del cuerpo conocido por el tacto y por el ojo. Si el sabor y el olor no son naturalmente signos representativos de los cuerpos que subyacen al tacto, sin embargo, artificialmente pueden llegar a ser signos de cualquier cosa o pensamiento.

942. Otro tanto se puede decir acerca de los sonidos, sólo que se prestan aún más al arte, que doctamente los dispone y a partir de ellos obtiene los diferentes idiomas.

943. Pero hemos que las sensaciones de la vista, al contrario, están ya ordenadas y dispuestas armónicamente por la misma naturaleza, orden por el cual llegan a ser signos representativos no de todas las cosas y pensamientos, ya que para ello se requiere la intervención del arte,[[639]](#footnote-626) sino de los cuerpos externos percibidos por el contacto.

Esto sucede por la relación del tamaño y de las figuras que tienen las diversas sensaciones de la vista con los cuerpos táctiles y con su distancia. Los tamaños y las figuras de estos cuerpos, al ser representados perfectamente por los tamaños proporcionales y por las figuras de las sensaciones de la vista, sucede que por una larga costumbre no se ven ya como signos de otros tamaños y figuras, sino que se identifican con los tamaños mismos y con las figuras mismas que recibe el tacto, y por ellos se toman. De ese modo, el tamaño y la figura son el mismo espacio ocupado por las cosas externas y lejanas. Pero el tamaño y la figura de la vista están pintados de diversos colores; si las tomamos por el mismo tamaño y la misma figura de los cuerpos, ocurre, y debe ocurrir, que incluso sus colores se transportan hacia afuera, se aplican a los objetos externos y uno cree que les pertenecen. Puesto que están coloreados los signos del tamaño y de la figura que recibimos en el ojo, y que se toman como de las cosas externas, sucede que el tamaño y la figura de las cosas externas y lejanas que tocamos, las tenemos por coloreadas de diversas formas.

944. De ahí que luego nos contentemos con llamar a las manchitas del ojo, signos de las cosas externas, o signos representativos; pero las queremos llamar *imágenes*, como si la luz, al poner los colores en el ojo, mirase primera los cuerpos y, como un pintor que hace un retrato, quitase de ellos los diversos tintes y los diversos compartimentos, las sombras y oscuridades, los verdes y los matices, que son todos creaciones suyas.

Artículo II

La percepción visual de los cuerpos es la que retiene más nuestra atención

945. Cuando hemos adquirido la costumbre de juzgar la lejanía de los cuerpos por los tintes de los colores, de manera que cuerpos y colores se unen en el mismo espacio y son la misma cosa para nosotros (**941-943**), entonces la percepción de la vista es algo bello y agradable, veloz, útil, fácil, neto, sutil[[640]](#footnote-627) y preciso. Tanto que atrae nuestra atención bastante más que la percepción inmediata de los cuerpos, que hacemos por el sentimiento o por el tacto y el movimiento. Estamos entonces tan ocupados con nuestra percepción visual que ya no pensamos en los otros modos con los que percibimos los cuerpos, sino que nos persuadimos de que conocemos todo sólo con los ojos. Y lo que no vemos nos parece que no conocemos en absoluto: la percepción misma del tacto nos parece ciega y como estúpida.

946. Este error no es tampoco sólo propio del vulgo: también los filósofos, que no abandonan de golpe su ser vulgar, se dejan entretener y arrebatar por la claridad y el deleite de la vista, de manera que reducen a ella todo lo que dicen sobre la percepción y sobre el conocimiento de los cuerpos.

Esta observación no es mía. Stewart la propone con estas palabras:

“Hay que observar que los filósofos, al considerar los fenómenos de la percepción se restringieron naturalmente al solo sentido de la vista. Las varias instrucciones y placeres que recibimos por este sentido, la celeridad con la que los recibimos, sobre todo la comunicación que establece este sentido entre nuestra alma y las regiones más lejanas del universo, no pueden menos que darle, incluso en el observador menos atento, una apreciable preeminencia sobre las otras facultades por las que percibimos los objetos externos. De aquí que las diversas teorías inventadas para explicar las operaciones de los sentidos se refieren más inmediatamente a la vista. También por eso el lenguaje metafísico, en lo que respecta a la percepción en general, refleja evidentemente en sus etimologías que fue tomada en préstamo de los fenómenos de la visión. Este lenguaje, al aplicarse al sentido particular de la vista, puede a lo sumo deleitar nuestra imaginación, pero nada agrega a nuestro conocimiento. Pero cuando se pretende aplicarla a los otros sentidos, es de hecho absurda e ininteligible”.[[641]](#footnote-628)

947. Cuando usamos los modos de decir tomados del sentido de la vista para desceibir nuestra percepción de los cuerpos se emplea entonces un lenguaje *metafórico*,[[642]](#footnote-629) no propio. De allí [se derivan] infinitos errores, y una cantidad de cuestiones inútiles e inexplicables, que se desvanecen al rectificar las expresiones como las vanas supersticiones en la mente de quien tiene instrucción religiosa.[[643]](#footnote-630)

Artículo III

Si en la sensación recibimos las especies de las cosas corpóreas o si percibimos las cosas mismas

948. Aristóteles y la Escuela dijeron que en la sensación no percibimos las cosas mismas, sino sus semejanzas, que se imprimen en nuestros órganos y por medio de éstos son recibidas en nuestro espíritu.

Yo creo que esas semejanzas o especies sensibles tienen su origen en la fuente de errores que ya hemos mencionado, a saber de haber aplicado lo que ocurre solamente en el sentido de la vista a la sensibilidad en general.

Si estos filósofos se hubiesen preocupado en analizar las operaciones de cada sentido, no habrían juntado lo propio del más noble y deleitable de ellos con todos los demás, sino que habrían hablado de cada uno con palabras propias y adaptadas.

A partir de sus análisis hemos obtenido este resultado: que de los cinco sentidos,[[644]](#footnote-631) sólo el tacto percibe los cuerpos inmediatamente.

Pero hemos visto también que los sentidos de la vista, del oído, del olfato y del gusto nos prestan dos servicios bastante distintos entre sí. El primero, en cuanto que ellos también son tacto, consiste en hacernos percibir inmediatamente los cuerpos que lo tocan, los cuales, como son diminutos e innumerables, dejan una percepción viva de sí, pero confusa. El segundo es totalmente ditinto: nace de que nos servimos de las sensaciones que aportan algo al tacto, nos servimos como de *signos* para conocer los otros cuerpos externos, que están a distancia de esos órganos especiales. Y este segundo servicio nos lo presta naturalmente mucho más el sentido de la vista que los demás.

Las sensaciones de la vista, al ser signos con los que conocemos los cuerpos lejanos, se pueden llamar muy convenientemente *especies*, o *especies visivas*, para no confundirlas con las ideas, ya que en latín *species* quiere decir lo que en castellano se dice *vista*, *mirada*, *aspecto*.

949. Estas *especies* de los cuerpos que suministran los ojos no son tampoco semejanzas plenas de los cuerpos, como decíamos, ya que nos ofrecen un elemento del cuerpo (la superficie), no el cuerpo mismo (la solidez),[[645]](#footnote-632) y luego, en cuanto al color, son una causa, como decíamos, de engaño, puesto que hacen que nos aparezcan como coloreadas las superficies que no lo son, por lo cual recibe vulgarmente el nbombre de *imágenes*.

950. Entonces, si la superficie de los cuerpos no es una semejanza plena de los cuerpos mismos, no obstante es más, como dije, que un mero signo arbitrario, ya que retiene un vestigio y una semejanza verdadera, aunque parcial, con los cuerpos externos: 1° en la percepción de una *fuerza* corpórea (primer elemento del cuerpo), 2° en la extensión proporcional (segundo elemento del cuerpo), 3° en la *figura* semejante a la superficie de los cuerpos externos, 4° en algunas otras cualidades táctiles, como la *dureza*, la *aspereza*, la *lisura*, la *suavidad*, etc., que son efectos de la fuerza diversamente distribuida en la extensión.

Además de esto, hay una relación entre la especie semejante y el cuerpo externo, puesto por la naturaleza y sumamente estrecho, como es el que forman los rayos continuos de la luz, y que hemos ya explicado.

Artículo IV

Reid se equivoca al negar todas las especies sensibles en la percepción de los cuerpos

951. Aristóteles se equivocó entonces cuando puso las *especies sensibles* propias sólo del sentido de la vista junto con las de los otros sentidos.[[646]](#footnote-633)

Reid negó toda *especie sensible* y cayó en el error opuesto.

Aristóteles atribuyó a todos los sentidos lo que es propio sólo de la vista: dar cuenta de los cuerpos mediante las especies. Reid atribuyó a todos los sentidos lo que es propio sólo del tacto: percibir los cuerpos sin especies ni semejanzas, de manera inmediata.

Artículo V

Distinción del Reid entre la sensación y la percepción

952. Reid eliminó toda *especie sensible* en la percepción de los cuerpos.

En su lugar, al analizar el hecho con el que conocemos sensiblemente los cuerpos, le pareció que obtenía como resultado la distinción entre la *sensación* y la *percepción*. Si bien hemos mencionado varias veces esta distinción reidiana, sin embargo aquí podemos imaginarla mejor. He aquí cómo el escocés describe la sensación, en cuanto se distingue de la percepción:

“Cuando huelo una rosa, en esta operación tengo una *sensación* y una *percepción*. El olor agradable que siento sin relación a ningún objeto externo es una mera *sensación*. Esta sensación no puede ser otra cosa que lo que se siente, su misma esencia consiste en sentirse y no es nada más. Es por esta razón que hemos observado ya que en la sensación no hay un objeto distinto del acto de la mente con el que se siente”.[[647]](#footnote-634)

Dice también que cuando veces considera la sensación separada de la *percepción* del objeto exterior, la considera de manera abstracta.[[648]](#footnote-635)

Y esta manera de hablar podría hacer creer que la *sensación* no se distingue realmente de la *percepción* de Reid, ya que con la abstracción se distinguen de alguna manera mentalmente también las cosas que es contradictorio pensar separadas.[[649]](#footnote-636)

Pero no es así. Reid hace preceder a la *percepción* una potencia diversa de la que preside a la *sensación*, una *potencia* misteriosa y del todo distinta de la *sensibilidad*. Es una especie de *sugestión* natural, como se expresa al describir la percepción, que pone la existencia del objeto externo del que tenemos la sensación. Parece por lo tanto fuera de duda que habla de una distinción real entre la sensación y la percepción.

Artículo VI

Galluppi mejora la filosofía escocesa

953. El barón Galluppi observó un defecto en la distinción que hacía Reid. Si fuese verdad, como quiere Reid, que *percibimos* los cuerpos con una potencia distinta de aquella por la que recibimos las *sensaciones*, y que la potencia de la *percepción* no tuviera ningún vínculo cognoscible con la *sensación*, el escepticismo acerca de nuestros conocimientos sobre los cuerpos sería inevitable. Porque si por una ley de la naturaleza, cuando recibimos las sensaciones, se nos impone sin ninguna otra razón la necesidad de persuadirnos de la existencia de los cuerpos, la persuasión es ciega, la creencia es aislada y arbitraria y sería un puro hecho no justificado por nada.

Galluppi, por consiguiente, eliminó esa distinción real que Reid ponía entre la *sensación* y la *percepción*, y la consideró una mera abstracción.[[650]](#footnote-637)

Dijo que la percepción de los cuerpos estaba incluída en la sensación; admitió la relación directa de nuestro espíritu con los cuerpos externos, pero negí que fuera *arbitrario*, como quería Reid, y lo hizo esencial.

En el sistema de Galluppi, lo objetivo y lo subjetivo, como él se expresa, son dos relativos que en la sensación forman una sola cosa. “El objeto de la percepción, dice él, es una condición sin la cual la percepción no puede existir. Los objetos de nuestras percepciones primitivos son los concretos, es decir los sujetos modificados. Toda sensación es por naturaleza la percepción de un sujeto externo. La relación de la sensación con el objeto externo no es la única relación de causalidad, sino que lo es también la relación de la percepción con su objeto, relación esencial a la percepción. Más aún, esta relación no es el de la representación con lo representado. La sensación es, por lo tanto, según me parece, la *intuición*[[651]](#footnote-638) del objeto”.[[652]](#footnote-639)

Artículo VII

Qué agrega a la teoría de Galluppi el análisis de la sensación expuesta más arriba

954. Reid, por lo tanto, afirmó la comunicación inmediata de nuestro espíritu con los cuerpos externos,[[653]](#footnote-640) pero la declaró inexplicable.

Galluppi, analizando mejor la sensación, encontró que la percepción de los cuerpos estaba ya contenida en ella. Así, deshizo la dificultad que Reid pretendía ver en el paso o comunicación de la sensación a la percepción de los cuerpos.

El análisis de la sensación que hemos intentado arrojó como resultado que si Reid había distinguido demasiado la percepción de los cuerpos y la sensación, Galluppi las unió demasiado, sosteniendo que en la misma naturaleza íntima de la sensación se incluía la percepción de un cuerpo externo.

955. Es verdad que entre la sensación y la percepción de un cuerpo externo hay un estrecho vínculo, pero no proviene de la naturaleza de la sensación o del sentimiento en general, sino de la especial naturaleza de las sensaciones adquiridas.

Y en verdad, antes que todas las sensaciones adquiridas hemos establecido la existencia del sentimiento fundamental.[[654]](#footnote-641) El alma, al estar unida a un cuerpo por un vínculo admirable, casi diría por una mezcla, que es lo que se llama *vida*, <se> extiende el sentimiento de la vida en la extensión de todo el cuerpo sensitivo, que llamamos por eso su materia.

De ese modo, si ninguna sensación externa puede pensarse sin el primer sentimiento, del que es una modificación, no es sin embargo verdad lo contrario, que el *Yo* y su sentimiento animal existe sin ninguna sensación externa.

956. Con respecto a la sensación externa, he aquí de qué modo y con qué limitaciones hemos encontrado que está ligada con la percepción de los cuerpos.

El tacto da una comunicación inmediata con los cuerpos externos.

Los cuatro sentidos: la vista, el oído, el olfato y el gusto, dan una comunicación inmediata con sus propios estímulos en cuanto que son tacto, es decir en cuanto son tocados inmediatamente por los corpúsculos.

El sentido de la vista (y con cierta proporción también los otros tres, del modo explicado), nos muestra cuerpos lejanos que no lo tocan, pero no tiene una comunicación inmediata con ellos, y nos los hacen conocer mediante signos o *especies sensibles*.

957. Pero no se puede decir que los sentidos, tampoco en cuanto son tacto, y por eso en cuanto nos ponen en comunicación inmediata con los cuerpos, perciben plenamente los mismos cuerpos, sino sólo algunos elementos corpóreos, entre los cuales estos dos: el de una fuerza y el de una extensión en superficie.[[655]](#footnote-642) Para completar luego la percepción de los cuerpos es necesario que se añada la *solidez*, es decir la extensión provista de tres dimensiones o, ciertamente, la posibilidad o expectación de encontrar nuevas superficies tangibles, de acuerdo a cierta ley.

Ahora, el tacto, unido al movimiento, descubre y percibe nuevas superficies dentro de ese espacio dado, y surge así en nosotros una *expectación* de seguir descubriendo nuevas superficies, según la misma ley. Así es como se completa la percepción sensitiva de los cuerpos externos.

958. La sensación del tacto, por lo tanto, no tiene una percepción entera y completa del cuerpo, sino que percibe elementos corpóreos y por eso, antes que percepción del cuerpo, hemos dicho que más propiamente se debería llamar *percepción corpórea*. Pero se completa mediante una asociación de varias sensaciones tactiles.

959. En este sentido, no estaría fuera de lugar decir que percibimos los cuerpos mediante ciertos vestigios o impresiones que dejan en nosotros y que son una percepción incoada de los mismos.

960. Más aún, si bien esta *percepción corpórea* nos viene inmediatamente de los cuerpos, sin embargo está en nosotros, en nuestra sensación, efecto de los cuerpos sobre nosotros. Luego, como la sensación tiene en sí una *pasividad*, y esta pasividad se extiende a toda la *superficie* abrazada por la sensación inmediata, nace en nosotros la conciencia de la pasividad, es decir de algo fuera de nosotros. La conciencia de la superficie en la que esa pasividad se extiende es la conciencia que esto que está fuera de nosotros es *extenso*. Es verdad que mientras se piensa el cuerpo externo que actúa sobre nosotros, su extensión y la extensión de nuestra sensación son idénticas; hay por lo tanto una comunicación inmediata entre el cuerpo y nosotros. Pero, separado este cuerpo de nosotros (incluso mediante la sola abstracción), es finalmente la extensión de la sensación la que nos da la extensión del cuerpo. Si la consideramos así dividida, la sensación se hace una *semejanza* del cuerpo, porque tiene una extensión igual. En este sentido, se puede decir que conocemos los cuerpos mediante *semejanzas* que dejan en nuestros sentidos o en nuestra fantasía. Y esta proposición se concilia así con aquella otra, que dice que mediante los sentidos comunicamos con el mundo externo de manera inmediata, pero es peligroso usarla, sin alguna clase de comentario.

Capítulo XV

Sobre la percepción sensitiva e intelectiva de los cuerpos, consideradas en la relación entre sí

Artículo I

Distinción de las dos percepciones, sensitiva e intelectiva

961. No hay un solo filósofo moderno que yo conozca, que no haya confundido alguna vez la *percepción sensitiva* de los cuerpos con la *intelectiva*.

Esto me hace creer que es muy difícil hacer bien la distinción y que es útil arrojar gran luz sobre ella. Es lo que pienso hacer en este capítulo, indicando con la misma ocasión las vanas disputas que esa confusión ha generado y que se desvanecen, si se la elimina.

962. Considérese primero con toda atención que el sentido tiene siempre como término algo singular. Este principio, si se tiene bien presente, nos puede hacer conocer lo que pertenece a la percepción sensitiva y lo que pertenece a la intelectiva. Puesto que de ese principio deriva esta consecuencia, “que todo lo que encontramos provisto de alguna universalidad en la percepción de los cuerpos, se debe atribuir al intelecto y no al sentido”.[[656]](#footnote-643)

Ahora, cuando yo percibo un cuerpo con mi pensamiento, es decir cuando juzgo un *objeto* provisto de la naturaleza de cuerpo, de algo existente, tengo la percepción intelectiva de ese objeto, ya que no podría pensarlo así, si no tuviera la noción de *existencia*, que es universal.

963. Limitémonos entonces a la percepción puramente sensitiva y veamos qué cosas comprende.

Con el sentimiento fundamental sentimos nuestro cuerpo como algo no dividido de nosotros. Esta percepción es completa, pero difícil de observarse y analizarse. Volvámonos entonces al tacto, que es el segundo medio por el que tenemos la percepción de los cuerpos.

La sensación del tacto, como tal, es subjetiva, pero es también *percepción corpórea*, 1° en cuanto que es término de la acción de algo que está fuera de nosotros, y 2° nos da este mismo término extendido en la superficie.

Las sensaciones del tacto, repetidas y variantes, socorridas muy a menudo por las de la vista, se asocian y dan a nuestra sensitividad la expectación de encontrar nuevas superficies con el movimiento y con la fuerza percibida bajo la superficie. Es una ley a la que está sometido también el sentido la de la *expectación instintiva* de casos semejantes, como nos muestra la experiencia. El sentido está sometido a ella del siguiente modo. Nace en él una costumbre, una inclinación, una especie de instinto de reptir actos semejantes a los que muchas veces han sido hechos, esperando de ellos resultados semejantes. Esta *expectación* instintiva de nuevas superficies corpóreas, si se remueve la primera, perfecciona la percepción sensitiva.

964. Ahora veamos qué hace el entendimiento para completar su percepción de los cuerpos.

Cuando nuestro espíritu ha recibido por los sentidos los elementos corpóreos que hemos descrito hasta aquí, el entendimiento completa su percepción de la siguiente manera.

La pasión que sufrimos en la sensación [puede considerarse bajo] dos respectos: de parte de su término, que somos nosotros, y por la que es una *pasión*; y de parte de su principio, por la que es una *acción*. Acció y pasión son dos palabras que indican la misma cosa bajo dos respectos diversos y contrarios.

Ahora, el *sentido* no percibe la cosa sobre la que hablamos más que como *pasión* y *expectación* de nuevas pasiones. Sólo el entendimiento puede percibirla como *acción*.

Al hacer esto, el entendimiento no agrega nada a la cosa, sino solamente la considera de un modo *absoluto*, mientras que el sentido no la percibe sino bajo un *respecto* particular, de una manera *relativa*. El entendimiento se separa de nosotros, entes particulares, y con su ver mira las cosas en sí mismas, mientras que el sentido no se separa jamás del sujeto particular al que pertenece, es decir de nosotros.

Concebir la acción de otra cosa es entonces algo propio del entendimiento. Pero concebir una acción incluye el concebir un *principio en acto*. Por lo tanto, el intelecto, al percibir una acción, percibe un *agente* en cuanto existe en sí, es decir un *ente en acto*.

El entendimiento hace todo esto mediante la idea del ser que tiene en sí.

Por consiguiente, cuando el entendimiento percibe el *agente* del que hablamos como un ente diverso de nosotros, *provisto de extensión*, tiene la *percepción del cuerpo*.

Y por todo esto se ve que para percibir el cuerpo el entendimiento no hace más que considerar lo que le suministran los sentidos, pero no relativamente a nosotros, como el sentido, sino prescindiendo y abstrayendo de nosotros, es decir añadiendo el concepto universal del ser.

La percepción intelectiva del cuerpo es entonces la unión de la intuición de un ente (agente) y la percepción sensitiva (pasión), es decir un juicio, una síntesis primitiva.

965. Y si luego se abstrae el juicio de la presencia actual del cuerpo, y se deja su simple posibilidad, tenemos la *pura idea* o la *simple aprehensión del cuerpo*.

Artículo II

Locke confunde la percepción sensitiva de los cuerpos con la intelectiva. Críticas hechas a Locke por esta razón

966. Locke hace que el alma reciba las ideas simples *pasivamente* de las impresiones de las cosas externas.[[657]](#footnote-644) Esto es confundir no sólo la *percepción sensitiva*, sino la *sensación*, con las *ideas.*

Toda la antigüedad había reconocido esta verdad, que las puras sensaciones pasivas no son *ideas*, sino que es necesaria una cierta actividad del entendimiento para que de las sensaciones se tengan las ideas.[[658]](#footnote-645)

967. Este error de Locke fue finalmente advertido. Se reconoció que era necesaria una operación del entendimiento sobre las sensaciones par que se tuvieran las ideas. Luego de lo cual, los filósofos modernos se subdividieron en cuanto a su opinión sobre la naturaleza de esta operación intelectiva.

Laromiguière reconoció la necesidad de la operación intelectiva. Por eso dijo que las ideas son un producto de la meditación del entendimiento sobre los sentimientos. Era un paso hacia adelante, bastaba definir en qué consistía esta *meditación*; él la redujo a un simple *análisis* y por lo tanto definió la idea como “un sentimiento distinto, un sentimiento desarrollado a partir de otros sentimientos”.[[659]](#footnote-646)

Galluppi también sostuvo que las ideas son un producto de la *meditación* sobre los sentimientos, pero encontró que Laromiguière no había definido bien la *meditación*, ya que la restringía al análisis. Observó que es imposible formar con el análisis las ideas de *relación*, las cuales, por consenso del mismo Laromiguière, exigen una comparación y, por consiguiente, una *síntesis*, y no tienen algo real externo de lo cual pudiera habernos venido el sentimiento de las mismas. Por lo tanto, agregó la *síntesis* al *análisis* del Laromiguière, y dijo: “Algunas ideas simples son un producto del análisis de los objetos sensibles, otras son un producto de la síntesis. Algunas ideas simples son objetivas, y corresponden a cosas reales; otras ideas simples son subjetivas y no corresponden a ningún objeto fuera del espíritu. Son simplemente vistas por el espíritu y derivan de su facultad de síntesis”.[[660]](#footnote-647)

968. Éste fue otro paso hacia adelante de la filosofía que recomenzaba. ¿Pero Galluppi examinó bien después las condiciones bajo las cuales únicamente son posibles el *análisis* y la *síntesis* intelectiva? No lo creo, y esta omisión le impidió aferrar la verdad.

Efectivamente, hemos observado que una reflexión o meditación, una síntesis o un análisis que no agregue nada a los sentimientos no puede producir jamás una idea, ya que jamás va fuera de los mismos sentimientos: en ellos termina y reposa, con ellos se individualiza. Para formar las ideas es necesaria entonces una operación intelectiva que *agregue* a los sentimientos la *universalidad* que no está en ellos: una atención que no les agrega nada, sino que en ellos termina, no produce ninguna otra cosa. Ahora, agregar a un sentimiento la universalidad no quiere decir otra cosa que mirarlo con una visión universal, es decir mirarlo no sólo en su entidad individual, sino antes aún en su entidad posible. Y considerar un sentimiento no en cuanto está aquí y allá, sino en cuanto es, y que podría estar en cualquier otro lugar, es considerarlo fuera de la percepción actual, en su esencia y finalmente en su idea. Por consiguiente, la meditación que a partir de los sentimientos forma las ideas, debe ser una actividad intelectiva de tal clase que pueda considerar las cosas no como actualmente existentes, sino en sí, y como capaces de existir donde sea. Esta actividad, esta abstracción, esta especie de análisis supone la idea de *cosa* en universal, supone el pensamiento antecedente por el cual se sabe “que todo sentimiento o percepción sensitiva, toda sentido, más allá de la existencia individual, tiene la esencia, es decir la existencia posible”. En definitiva, el *ser posible* delante de la mente es condición sin la cual la meditación del entendimiento sobre los sentimientos, apta para producir las ideas, no puede concebirse.

Se advierte lo mismo observando en particular qué es lo que exige la operación de la *síntesis*. Hemos demostrado que la comparación de dos o más cosas exige una *idea* previa con la cual comparar esas dos cosas. La síntesis, por consiguiente, supone ideas universales ya formadas en nosotros (**180-187**). Ciertamente, si Galluppi se hubiera hecho la pregunta por “las condiciones necesarias para que parezca posible esa meditación intelectiva sobre los sentimientos que forma las ideas”, con su natural perspicacia se habría tal vez dado cuenta de que esa meditación exigía alguna idea universal precedente, y no habría negado al entendimiento humano toda idea primitiva innata, ni habría tomado como causa de las ideas una actividad intelectiva indeterminada, inepta, inexplicable: habría salido de la fila de los sensistas.

Artículo III

Reid conoció mejor que los otros la actividad del espíritu en la formación de las ideas, y sin embargo cayó en el mismo error

969. Reid conoce mejor que los otros la naturaleza de esa *actividad* interior del espíritu, según la cual con ocasión de las sensaciones se forman las ideas.

Sabe encontrar la contradicción de Locke consigo mismo y demostrar que declara la sensitividad una potencia meramente pasiva, pero cuando luego habla de ella como fuente de las ideas, le asocia un juicio, sin darse cuenta de que según su doctrina el juicio debía ser una operación posterior a las ideas, no anterior ni causa de ellas.

Reid distinguió, por lo tanto, la percepción de la sensación, y dijo que ésta era pasiva y no suministraba las ideas; dijo que aquélla era activa y que consistía en un juicio espontáneo y natural por el cual se obtiene la persuasión acerca de la existencia de los cuerpos externos.

Pretendía que la sensación no se asemejaba en nada a la percepción, pero que le estaba siempre unida, es decir que le sucedía inmediatamente por una ley inexplicable de la naturaleza, y que, en virtud de esa proximidad, ocurre que en el hablar común se atribuye el juicio al sentido, modo de hablar que alaba y defiende.[[661]](#footnote-648)

“No puedo pretender, así dice, dar razón de por qué una palabra que no es un término específico [*term of art*] y que es usual en al conversación común, tendría que recibir un significado tan distinto en los escritos filosóficos;[[662]](#footnote-649) observaré solamente que el significado filosófico está en relación con la descripción que Locke y otros filósofos modernos dan del juicio. Puesto que si la única incumbencia de los sentidos externos e internos es proporcionar ideas a la mente, en torno a las cuales juzgamos y razonamos, parece ser una consecuencia natural que la sola incumbencia del juicio debe ser comparar estas ideas para percibir sus relaciones necesarias.

Estas dos opiniones parecen tan conexas, que una puede ser causada por la otra. Yo creo, por otra parte, que si las dos son verdaderas, ya no hay lugar para el conocimiento o el juicio de la existencia real de las cosas contingentes ni de sus relaciones contingentes”.[[663]](#footnote-650)

970. ¿Qué había que hacer después de esta observación? Descubierta la *necesidad del juicio* para formar las ideas, s debían buscar las *condiciones* necesarias para que el juicio posible. El análisis del juicio habría resultado en la absoluta necesidad de una *idea universal* preexistente.

Pero en este punto, o bien le faltó coraje, o bien el escocés se quedó sin fuerzas, o tal vez lo detuvo el horror, recibido con la educación de su tiempo, a todo mínimo elemento intelectivo connatural al hombre, al que dicho análisis lo habría empujado inconteniblemente. Se contentó con decir que ese jucio se producía por una ley *desconocida* de la misma naturaleza humana.

A Galluppi esta manera de hablar le pareció demasiado vaga y que no podía ser verdad que la percepción de los cuerpos era algo enteramente distinto de la sensación. Por consiguiente, meditó sobre la relación entre la sensación y la percepción, para ver si lograba volver a unirlas. Y tras sus meditaciones concluyó que toda sensación era una percepción por su propia naturaleza y que pertenecía a la esencia de la percepción percibir alguna cosa, es decir tener un objeto. De ese modo, confundió por su parte lo que Reid había distinguido con tanto esfuerzo.

Pero quien considera bien las cosas verá que la desaveniencia entre estos dos grandes hombres proviene de haberse ignorado la verdadera distinción entre la *percepción sensitiva* y la *percepción intelectiva*.

Se presentó a la vista de Reid la *percepción intelectiva* y vio que debía ser algo totalmente distinto de la sensación y que exigía un *juicio*, facultad esencialmente activa, mientras que el sentido, considerado por sí solo, es una potencia pasiva.

Galluppi consideró la percepción sensitiva y vio que estaba unida a la sensación, la encontró con la misma sensación. Por lo tanto, rechazó la distancia que Reid ponía entre la sensación y la percepción.

Habiéndose detenido Galluppi en esta especie de percepción, no llegó a considerar todo el grado de actividad intelectual que es, sin embargo, necesario para la formación de las ideas. Vio sí que las ideas estaban formadas por la meditación del entendimiento sobre los sentimientos; entendió mejor que Laromiguière la naturaleza de esta meditación, porque mientras el francés la restringió al análisis, el italiano probó que era necesaria una síntesis; pero aquí se detuvo.

Si hubiera continuado, si hubiera analizado la *síntesis* misma, habría descubierto que ésta no podía tener lugar sin un *juicio*. Por lo tanto, habría llegado a conocer, tanto como Reid, toda la fuerza de la actividad intelectual que se requiere para la generación de las ideas. Encontrada de ese modo la necesidad del *juicio primitivo*, a Galluppi habría resultado fácil conocer la necesidad de una idea universal previa al juicio; habría descubierto entonces tanto la naturaleza de la *percepción intelectiva* de los cuerpos y la fuente única de la que ésta puede derivarse.

971. Entonces, los pasos naturales de la filosofía en el descubrimiento de la *idea del ser presente por naturaleza al espíritu humano*, no según el orden de los tiempos, sino de las doctrinas, son los siguientes:

1° Se comienza creyendo que las sensaciones son substancialmente lo mismo que las ideas (Locke).

2° Luego se conoce que las ideas tienen necesidad de la *meditación* sobre las sensaciones.

3° Se analiza esta meditación y se cree que consiste en un puro *análisis* (Laromiguière).

4° Se profundiza más en su examen y se encuentra que necesita también una *síntesis* (Galluppi).

5° Pero una síntesis no se puede hacer sin un juicio; por lo tanto, esa meditación del entendimiento debe ser un acto de la facultad de *juzgar* (Reid).

6° El análisis de la facultad de juzgar descubre la necesidad de ideas universales previas.

7° Se clasifican las ideas universales y se busca el nexo entre ellas. Al encontrarse una serie de ideas universales, unas de una esfera más extensa que las otras, se descubre que las de una esfera menor se deducen fácilmente de las de una esfera mayor.

8° Se saca la conclusión de que la idea universalísima, como no tiene otra idea de una esfera mayor sobre ella, no puede deducirse de ninguna. Es por lo tanto la idea primitiva. Una vez encontrada, se ve que son posibles los juicios (5°) necesarios para formar todas las otras ideas.

Artículo VI

Continuación

972. Lo que dije de Reid muestra que sintió la distinción entre la sensación y la percepción intelectiva de los cuerpos, pero que omitió considerar el término medio, es decir la *percepción sensitiva* y encontró, por consiguiente, tanta distancia entre esos dos términos extremos que observaba, que así como los une en el tiempo, así también los disocia enteramente en cuanto a su naturaleza.

Sin embargo, en varios lugares Reid nos da indicios suficientemente claros de que no tenía el concepto de la percepción intelectiva y de la idea de los cuerpos en un estado de distinción y claridad, por culpa de los prejuicios de la educación recibida en aquel tiempo, en el cual se consideraba como digno de burla el ver algo más fuera de los límites de la sensación adquirida.[[664]](#footnote-651)

973. Esto se ve de manera particular allí donde, al referir la doctrina de Aristóteles, confunde las *especies sensibles* de este filósofo con las *ideas*.

Las especies sensibles no tienen nada que ver con las ideas. Cuando recibo en mis ojos una sensación, he recibido una especie sensible del cuerpo lejano. El cuerpo que percibo mediante ella no me ha tocado, sino sólo la luz que me ha reenviado: esta especie, por lo tanto, es indudablemente diversa del cuerpo tangible, al cual la refiero por costumbre.

Ahora, la *especie visual* del cuerpo es totalmente distinta de la *idea* que tengo del cuerpo percibido.

La *idea* es esencialmente universal; la *especie* es esencialmente singular.

En la *idea* encuentro la definición del cuerpo; la *especie visual* no es sino un *signo* de él.

Para tener la *idea*, y la *percepción intelectiva* del cuerpo, tengo que juzgar: 1° que *existe* un ente; 2° que me ha modificado, y que ha *actuado* sobre mí de una manera determinada por la extensión y por otras cualidades sensibles. Debo, para hacer estos juicios: 1° percibir las cualidades sensibles; 2° percibir, mediante el tacto y la fuerza locomotriz, el término sentido en su acción (percepción sensitiva); 3° formar el acto del juicio sobre este término sentido, por el cual paso a mirarlo como algo que participa la existencia. En resumen, intelectivamente lo percibo como uno de los entes posible, limitados en de un modo determinado por mis sentidos.

Ahora bien, para tener la *especie visual sensible* no necesito nada de eso. No es necesario que tenga el intelecto (facultad que intuye el ser en universal), ni el juicio (facultad de aplicar la idea del ser en universal a los singulares percibidos por el sentido), ni la misma percepción sensitiva. Basta con que tenga puramente la vista, que es común a los brutos, sin que asocie a la sensación de la vista otra sensación, operación o noción.

974. El hablar metafórico de Aristóteles puede haber dado origen al error de Reid. El filósofo griego describe las *especies sensibles*, los *fantasmas* y las *especies inteligibles* o ideas, substancialmente como la misma cosa, como si fueran pequeñas imágenes o figuras que luego de pasar por tres potencias, el *sentido*, la *imaginación* y el *intelecto*, se van depurando y espiritualizando como un licor o un polvo que se hacen más sutiles al pasar por diversas seperaciones o vallas más o menos ralas.[[665]](#footnote-652)

975. Reid tomó entonces todas estas afecciones bajo un aspecto general, como un *medio* entre las cosas y nosotros, y las combatió a todas, incluyendo también las *ideas* en la reuina de las *especies sensibles* y de los *fantasmas*.

Por consiguiente, habla también de las *ideas* de Platón del mismo modo que de las *especies sensibles* de Aristóteles, como si pudieran admitir el mismo discurso y se pudiera eliminar a aquéllas con el mismo razonamiento con el que se eliminan éstas. Pero esto es en verdad imposible.[[666]](#footnote-653)

Artículo V

Si percibimos los cuerpos mediante los principios de substancia y de causa

976. Descartes dijo que lo que nos hace conocer la existencia de los cuerpos es el principio de causa, y esta sentencia fue [compartida] por muchísimos filósofos luego de Descartes y, no lo digo como burla, también de Destutt-Tracy.

Galluppi negó que conozcamos los cuepos mediante el principio de causa y pudo hacer a Tracy este argumento invencible y evidente: “Si el principio de causalidad hace conocer los objetos, no viene entonces de los objetos”.[[667]](#footnote-654) Tracy no pudó replicar nada a esta observación. Pero nosotros decimos a Galluppi: No, el principio de causa no puede venir de las cosas reales, viene de la idea del ser.

977. Todos los otros argumentos de Galluppi contra el principio de causa aplicado a conocer la existencia de los cuerpos externos se reducen a éste: «Si el sentido no nos pone en comunicación directa con los objetos externos, el principio de causa no puede sino crear para nosotros un mundo externo *a priori*; por consiguiente, el idealismo es inevitable».

El argumento demuestra que mientras estaba fuertemente ocupado por la necesidad de una *percepción sensitiva*, descuidó observar la *percepción intelectiva*.

978. Estamos de acuerdo con Galluppi acerca de una comunicación inmediata de nuestro espíritu con el mundo externo, pero ello comporta la necesidad de una percepción sensitiva. De otra forma, no habría materia a la que aplicar el principio de causa, el cual por sí mismo no tiene ninguna fecundidad, no produce nada, sin tener algo a que aplicarse. Pero nosotros observamos con todo esto que todavía no tenemos la *percepción intelectiva*, en la que cual consiste solamente el *conocimiento* de los cuerpos.

La *percepción sensitiva* de los cuerpos es inmediata:[[668]](#footnote-655) es un hecho y no hay necesidad de ningún principio de la mente para formarla. Analizando ese hecho se puede distinguir perfectamente en él, como hace Galluppi, el acto de la percepción y su objeto (tomado *objeto* por *término*, ya que el sentido solo no tiene un verdadero *objeto*), y el nexo necesario e íntimo entre uno y otro.

Pero la *percepción intelectiva* de los cuerpos es un juicio, y un juicio necesita un principio intelectivo, o al menos una *idea*, que es como decir un *universal*, que adopta la forma de principio cuando se reduce a una proposición. Ahora, esta idea universal que nos hace percibir intelectivamente los cuerpos es la idea de existencia, como hemos explicado en toda esta obra.

Artículo VI

La percepción intelectiva fue confundida con la sensitiva también respecto del sentimiento interno y al *Yo*

979. Al confundir los filósofos la percepción sensitiva externa con la intelectiva, de dos hechos hicieron uno solo.

La misma confusión, la misma supresión de un elemento tiene lugar respecto a la sensitividad interna, a la percepción del sentimiento propio; lo observamos al hablar de Malebranche (**439**-<**443**>).

Para que el asunto tenga mayor evidencia, consideremos esta confusión en el fundamento de toda la doctrina de Descartes.

“Pienso, luego existo”. He aquí la primera piedra del edificio cartesiano. Pero contra este principio había una objeción fácil de ver e indisoluble. Fue rápidamente hecha y era natural que así fuese. La objeción es ésta. Al decir: pienso, luego existo, tienes que suponer que sabes, que lo que piensa debe existir; partes entonces de la noción sobreentendida de *existencia*. Por lo tanto, debes dar cuenta ante todo de esta idea de existencia, que sobreentiendes en la primera línea de tu filosofía.

980. Si una objeción semejante hubiese sido recibida tranquilamente, y si los hombres hubieran tomado el camino que ella indicaba, solícitos de nada más que de la verdad, los habría llevado directamente al principio de toda la filosofía, a saber a la idea de existencia.

Pero Descartes no se detuvo en esa objeción y declaró en su lugar que con las primeras palabras de su filosofía: “pienso, leugo existo”, no había pretendido anunciar un descubrimiento por razonamiento, sino una verdad percibida inmediatamente,[[669]](#footnote-656) sin darse cuenta de que ese *entonces* desmentía su respuesta.

¿No era capaz Descartes de sentir la fuerza de la objeción? Sin duda era capaz de eso este gran hombre, pero su pensamiento contenía una parte de verdad, y esta parte de verdad lo retenía y no le daba el ánimo para abandonarlo. En resumen, hay que distinguir entre la *percepción* del *Yo* como sentimiento y la *percepción intelectiva* del *mismo Yo*: la primera es inmediata y simple, dada por la naturaleza; la segunda, inmediata también, pero no simple, porque suponía una idea universal, la idea de existencia. Al faltarle esa distinción, Descartes atribuía a la percepción intelectiva lo que no podía ser propio sino del sentimiento: él tenía media razón, sus adversarios, también media; ninguno tenía razón.

981. Y para saber que hablaba de la percepción intelectiva y que atribuía a ésta lo que no podía pertenecer sino al sentimiento, basta observar su manera de hablar, ya que el lenguaje es retrato de las ideas. “Pienso, dice, luego existo”. ¿Es posible disimular que en estas palabras se expresa un razonamiento? ¿Y qué indica la palabra *entonces*, sino una consecuencia? ¿Acaso *pensar* es lo mismo que *existir*? No, por cierto. Pensar, en nuestro caso, es el atributo, el predicado de un *ente*. ¿Y se puede concebir intelectivamente un *ente* si no se sabe qué cosa es *ser* en universal? Todo el largo pasaje de la primera Meditación, en el que establece el lema «pienso, luego existo», es un continuo razonar.

982. Galluppi dice acerca de este principio: Descartes, con ese razonamiento, no quiere decir sino “que nuestra existencia es una verdad de tal naturaleza que se confirma negándola o poniéndola en duda”.[[670]](#footnote-657) Perfecto, pero saber que tanto negando como dudando de nuestra existencia, ésta se confirma, es hacer un verdadero razonamiento, es detectar la relación del acto de negar y de dudar, con el *existir*; es conveniente, entonces, conocer el *existir*, separándolo del acto de negar o de dudar, para formar este juicio, esta síntesis. Si yo percibiese el negar y el dudar, y nada más, no podría hacer ningún acto mental, ya que en una percepción simple, donde todo es individual, no se pueden hacer distinciones y análisis sino con la ayuda de alguna noción universal.[[671]](#footnote-658)

Capítulo XVI

Sobre las faltas naturales de armonía entre la percepción del cuerpo como consujeto y como un agente extraño al sujeto

Artículo I

Diferencia entre los dos modos principales de percibir el cuerpo, a saber como consujeto y como agente extraño al sujeto

983. Nuestro cuerpo es sentido subjetivamente y además extrasubjetivamente, como cualquier otro cuerpo.

Es siempre la misma entidad lo que sentimos en estos dos modos. ¿Qué distingue entonces la percepción extrasubjetiva de la subjetiva?

En la percepción de un ente como *extraño al sujeto*[[672]](#footnote-659) se siente el *agente*, pero en la percepción del ente como *sujeto* o, para hablar con mayor exactitud, como *consujeto*, se siente el *paciente*: el paciente se siente a sí mismo en él y con él.

Acción y pasión son cosas directamente contrarias; por lo tanto, mediante esos dos modos se percibe la misma naturaleza, pero bajo un aspecto diverso y contrario. En el primero, como *agente* que produce la sensación y no la siente; en el segundo, como *paciente*, que siente la sensación y no la produce.

984. Estos dos aspectos son tan contrarios que no tienen nada de semejante entre sí. Por consiguiente, lo que se percibe en esos dos modos se presenta como dos entidades, como dos naturalezas diversas. Por eso, las diferencias no son ya gradaciones de la misma especie, sino *aspectos*, uno de los cuales excluye directamente al otro.

Y aquí no se trata sólo de la idea de un cuerpo agente, contraria a la idea de un cuerpo paciente, sino que se trata de una acción y pasión particulares, como es la del sentido. Si consideramos nuestra pasión, es decir el sentimiento de placer o de dolor, en el principio externo que la produce, tenemos el concepto del agente. Si [la consideramos] en su término, es decir en sí misma, terminada y sufrida, nos tenemos a nosotros, modificados y pacientes.

Artículo II

Si la impresión de las cosas externas sobre nosotros tiene alguna semejanza con la sensación que le sigue

985. Un cuerpo externo que toca una parte sensitiva de nuestro cuerpo produce en ella movimientos, una *impresión*.

Esta impresión, ocasionada por el cuerpo externo sobre el nuestro, o es perceptible mediante la vista y el tacto, o se advierte con el razonamiento. Si una aguja me pincha una mano, veo el pinchazo con mis ojos y puedo además tocar esa pequeña herida y darme cuenta de la mutación ocurrida en mi cuerpo mediante el tacto. Pero si la impresión no es tan grande que se pueda ver o tocar, la deduzco mediante un razonamiento de analogía. Así, la impresión que hace la luz en mi ojo, o el movimiento de mi nervio óptico, es de tal pequeñez o delicadeza que no puede advertir sus globitos en el sentido del tacto.[[673]](#footnote-660) Del mismo modo, las tenuísimas impresiones que hacen en mis narices o en mi lengua o en la pulpa de mi nervio acústico los corpúsculos que excitan estos órganos, no se pueden notar con los sentidos de la vista y del tacto, y escapan tal vez también a cualquier microscopio. Sin embargo, conociendo las acciones mecánicas de los cuerpos, argumento razonablemenre que esos minúsculos cuerpos actúan en el ojo, en las narices y en el paladar, y deben producir en ellos pequeñas irritaciones y alteraciones.

La idea, por lo tanto, que tenemos de la *impresión* de los cuerpos externos sobre nosotros es la misma que la de una impresión hecha su cualquier otro cuerpo, por ejemplo de una impresión sobre la cera, de una huella, de un movimiento excitado en cualquier cuerpo. Estos efectos son términos de nuestro tacto y de nuestro ojo, como las mutaciones de nuestro cuerpo, a las cuales siguen las sensaciones.

986. Ahora, yo digo que esas *impresiones* no tienen la más mínima semejanza con la *sensación*, considerada en su parte subjetiva, si bien, dadas aquellas, ésta se aviva enseguida. Antes bien, existe una verdadera oposición y contrariedad.

Una impronta, un relieve, un movimiento, un cuerpo extranjero percibido (con el tacto), es un *agente* que produce en nuestro órgano la sensación. La *sensación*, por el contrario, es una *pasividad*, es el *paciente* sensible para sí mismo.

Pero el *agente* es lo contrario del *paciente* (**983**).

Por lo tanto, la *impresión* hecha sobre el cuerpo sensitivo, a la cual sigue la *sensación*, no tiene ninguna semejanza con ésta en su parte subjetiva, sino que es de una naturaleza enteramente opuesta y contraria, de manera que una excluye a la otra, del mismo modo que el sí excluye el no, y viceversa.

A fin de hacer más clara esta distinción, pongámonos a observar la impresión de una bolita redonda de metal encasquetada en un miembro sensitivo del cuerpo, e metida hasta la mitad, de manera que forme en esa parte carnosa un pocito circular del tamaño de la impresión que produce la mitad de esa esferita. En esta impresión dolorosa, el hombre siente vivamente dos cosas: 1° la parte del propio órgano en la que se ha producido ese pequeño hueco, y 2° la bolita, es decir el agente.

Ahora, el sentimiento de la parte ofendida es ciertamente algo distinto de la percepción de la bolita misma: son dos sentimientos contemporáneos y que se refieren al mismo lugar, pero son sin embargo muy distintos.

Quien siente, por ejemplo, su brazo herido, siente lo que *padece*; cuando percibe la bolita, siente lo que *actúa*. Estos dos sentimientos son opuestos e inconfundibles.

La parte del brazo sentida es la superficie *cóncava* en la que está comprendida la bolita; por consiguiente, se siente un cuerpo de forma *cóncava*. La parte de la bolita percibida es toda esa superficie *convexa* que presiona la carne; por consiguiente, se siente un cuerpo de forma *convexa*.

A la *superficie cóncava* del brazo se refiere un sentimiento; por eso, se siente allí un cuerpo que sufre. A la *superficie convexa* de la bolita no se refiere ningún sentimiento, no se siente allí ningún cuerpo que sufre, sino más bien un cuerpo insensitivo que hace sufrir.

En la sensación, por lo tanto, el cuerpo externo (extrasujeto) y nuestro cuerpo (consujeto) son opuestos y contrarios, y no se pueden confundir mínimamente uno con otro: la percepción del cuerpo externo es la misma sensación, pero en cuanto término de una acción que viene de afuera.

Apliquemos ahora la misma distinción a la *sensación* y a la *impresión*.

¿Qué significamos mediante la palabra sensación, y qué mediante la palabra impresión?

Mediante la palabra impresión significamos una cosa percibida por nosotros como un *agente* externo; mediante la palabra sensación significamos una cosa percibida por nosotros como un *sujeto*, en nosotros. Retomemos el experimento de la bolita.

¿De qué modo se percibe la impresión (abstracción hecha de la sensación) hecha en el brazo por la bolita? Del mismo modo que se percibe la bolita, que no siente nada.

El hombre mira la parte ofendida de su brazo, pone su dedo en ese pequeño hueco excavada por la bolita; de esa manera ve y toca la impresión hecha por la pelota en su brazo.

Ahora, cuando toca y ve con sus ojos ese huequito, ¿acaso toca él y ve también la *sensación* que experimentó o experimenta en el brazo como consecuencia? De ninguna manera. La sensación que acompaña a esa impresión no es visible ni tangible, sino sólo sensible mediante un sentimiento interior del alma; es sensible por sí misma.

Pero ese hombre, luego de haber visto y tocado él mismo varias veces ese huequito, dice a los presentes: “¡Mirad qué impresión me ha dejado en el brazo la acción de esa bolita!”. Llama *impresión* a lo que ve y lo que toca, lo que se ofrece a su tacto y a su ojo; ése es el valor que da a la palabra impresión: es una modificación que sufre un cuerpo en la disposición de sus partes, percibida por nosotros mediante nuestros órganos sensoriales, sobre todo la vista y el tacto. No es una sensación, sino el término externo de los órganos sensoriales.

Por lo tanto, lo que veo con la vista y siento con el tacto, precisamente la *impresión* hecha en un cuerpo por la acción de otro cuerpo, ¿es algo semejante a la sensación del tacto o de la vista con la que es percibido? Todos los presentes perciben con el tacto y con la vista esa *impresión*, de igual modo que el hombre que la ha recibido, pero éste sufre además la *sensación* que le viene luego de ella.

987. Y obsérvese bien: cuando el hombre percibe con el tacto con el ojo la impresión que le deja la bolita en el brazo, tienen lugar en él nuevas sensaciones, que se pueden analizar del mismo modo que fue analizado el hecho de la sensación de la bolita.

De hecho, al tocar con la punta de su dedo el hoyito producido en el brazo por la bolita, tiene al mismo tiempo un sentimiento en el que se pueden notar dos partes o sentimientos elementales contrarios, a saber:

1° un sentimiento del dedo en el que siente;

2° el sentimiento de la pequeña cavidad que es lo que siente.

Dígase de estos dos sentimientos todo lo que se dijo antes sobre el sentimiento del brazo y de la bolita: el dedo siente como una parte *cosensiente*, siente la cavidad como una parte *agente*.

Su dedo lo siente con una sensación que se refiere a una extensión convexa: la cavidad del brazo la siente con una sensación que se rfiere a una extensión cóncava.

Su tacto no refiere a esta cavidad la sensación que de ella recibe al tocarla, sino al dedo con la que la toca. El dedo percibe esa cavidad como insensitiva, y lo mismo el ojo. La cavidad respecto al tacto y al ojo no es sino término de acción; el tacto y el ojo es sujeto, es decir pertenece al sujeto. La cavidad no sufre nada, sino que hace sufrir a mi ojo y al tacto.

Ahora, se llama *impresión* a esa cavidad en cuanto presentada al ojo y al tacto externo. Por lo tanto, no tiene nada de sensitivo en sí, sino que es perfección, extraña a la sensación del tacto y del ojo. Precisamente, es lo contrario de la sensación: no se, por lo tanto, entre la *sensación*, en cuanto subjetiva, y la *impresión*, ninguna semejanza, sino más bien una perfecta oposición. Por eso no se puede imaginar de ninguna manera esta segunda como un grado de la primera, o ésta como un grado o una especie de aquélla.

Artículo III

Refutación del materialismo

988. Todos los argumentos de los materialistas tiene su fundamento en la confusión entre la *impresión* y la *sensación*, cuya naturaleza opuesta no saben distinguir.

Sus esfuerzos tienden a encontrar una semejanza entre ellas, a explicar la segunda con la primera, o más bien a encontrar la segunda en la primera.

No prestan atención al significado que va unido a las palabras *impresión*, *movimiento*, etc. Todas estas palabras son extrasubjtivas, indican agentes insensitivos, han sido inventadas para expresar cosas externas a nuestros sentidos y percibidas por ellos, no cosas que sienten; por consiguiente, la sensación está excluida por definición de las cosas que esas palabras significan.

Es por eso un abuso de los términos y una mezcla de ideas, una contradicción evidentísima, intentar explicar la sensación, como hacen los materialistas, o quienes se inclinan hacia este error, reduciéndola a un *movimiento* de las partes o a una *impresión*, ya que el *movimiento* de las partes y la *impresión* tienen necesidad de la *sensación* para ser sentida, mientras que la *sensación*, justamente porque es sensación, no lo necesita y no se puede ver ni tocar, ni comparar con ninguna de las cosas que se ven y se tocan.

989. Epicuro creía explicar el hecho de la sensación imaginado pequeñas imágenes que salían de los cuerpos y volaban por el aire hasta nosotros. Éstas, imágenes perfectas de los cuerpos, constituían nuestras sensaciones. Esa manera de explicar la sensación era un juego de la fantasía y no explicaba nada.

El error consistía en tomar lo que conocemos como término externo de los sentidos por la misma sensación subjetiva. La noción de esas pequeñas imágenes, creadas por la fantasía de Epicuro, ¿de dónde podía venir sino de lo que conocemos con los sentidos? Eran cosas perfectamente semejantes a las que vemos y tocamos; salvo que, en lugar de poder tocarlos y verlas realmente, la fantasía las imaginaba más pequeñas, de manera que nuestros órganos sensoriales eran demasiado grandes para percibirlas y serían necesarios un tacto y un ojo más finos. Pero la sensación no podía ser nada de todo eso, ya que no tiene un corpúsculo que caiga bajo nuestros sentidos, o que pueda verse con el microscopio, o tocarse con un tacto más sutil que el nuestro. No podía ser nada *extrasubjetivo*, sino que es el acto mismo del sensiente, lo contrario de lo extrasubjetivo y de lo sentido.[[674]](#footnote-661)

990. Aristóteles describió la sensación que causan en nosotros los cuerpos externos mediante la semejanza de una impronta hecha sobre la cera blanda, que recibe en sí la forma del sello y nada de su materia. Esta semejanza es falsa y material. Cuando hablamos de la impresión hecha en la cera, hablamos de algo que vemos con nuestros ojos y tocamos con nuestras manos. Hablamos, por lo tanto, de algo exterior a nuestros sentidos. Pero la sensación no es nada de esto, no es el *agente* externo, es la *pasión* que sufren nuestros órganos sensoriales y que tienen en sí o, mejor, es una pasión de nuestro principio sensitivo. Para que esa impresión hecha en la cera pueda tener algo semejante con nuestra sensación, convendría que se sintiese a sí misma, y en ese caso la sensación no sería explicada sino transportada de nuestras carnes a la cera. Siempre quedaría por saber qué es, quedaría aún la *impresión* y la *sensación* en la cera, extrañas y opuestas entre sí, incomunicables y sin ninguna semejanza.

991. Hume da el nombre de *impresiones* a la sensación y Reid observa judiciosamente que tenía que aclarar si con esa palabra entendía la operación de la mente o su objeto.[[675]](#footnote-662) Ahora bien, sobre esta palabra, usada confusa e inadecuadamente, edifica muchos sofismas.

992. Darwin define la idea como “una contracción o movimiento o configuración de las fibras que constituyen el órgano inmediato del sentido”,[[676]](#footnote-663) y la sensación: “una actuación o cambio de las partes centrales del sensorio, o de todo el sensorio, que tiene su principio en algunas de esas partes extremas del mismo sensorio que residen en los músculos o en los órganos del sentido”.[[677]](#footnote-664) Aquí se ve con claridad que el término extrasubjetivo se confunde de la manera más grosera con la sensación subjetiva. Puesto que los vocablos *contracción*, *movimiento*, *configuración*, ¿para qué se inventaron sino para significar términos de la pasión del tacto y de la vista? Puesto que los vocablos significan las cosas en cuanto las percibimos. Por el contrario, la *sensación* expresa la afección del mismo sujeto sensiente y no un término suyo. Por eso, una *contracción*, un *movimiento*, una *configuración* se pueden tocar y ver (al menos con unt acto y un ojo más finos que el nuestro). ¿Pero no es algo absurdo y ridículo que diga que una *idea* es algo que puede ser sometido a la observación del tacto o de la vista, por más que se considere a estos sentidos más agudos de lo que son?

993. Veamos lo que dice otro materialista, Cabanis: encontramos por todas partes el mismo equívoco, la misma torpe confusión entre el extrasujeto y el sujeto. Este autor no identifica del todo la *impresión* y la *sensación*, pero agrega que la impresión es llevada al cerebro, que esta víscera reacciona y que esa reacción constituye o cumple la sensación. No encuentra extraño establecer una analogía entre el estómago y el cerebro, ¡y en definirlo como una víscera que segrega el pensamiento! A pesar de esto, no se cansa de jactarse de la mayor exactitud en las expresiones filosóficas, de seguir un método experimental y preciso, y de establecer el nexo de los geómetras en la serie de sus proposiciones. Hagamos la prueba de su estilo riguroso y filosófico: “Se dirá que los movimientos orgánicos por los cuales se efectúan las funciones del cerebro nos son desconocidos. Pero la acción por la cual los nervios del estómago determinan las diversas operaciones que constituyen la digestión, la manera con la que emplean el jugo gástrico, que tiene un poder disolvente tan activo, no se escapan a nuestras investigaciones. *Vemos* que los alimentos caen en estas vísceras y salen de ellas con cualidades nuevas. De allí concluimos que les ha hecho sufrir esa alteración. *Vemos también* que las impresiones llegan al cerebro por medio de los nervios; hasta entonces están aisladas y no tienen coherencia. Esta víscera entre en acción, actúa sobre ellas y pronto las devuelve transformadas en ideas, que el lenguaje de la fisionomía y del gesto, o los signos de la palabra y de la escritura manifiestan de manera externa. Concluimos con la *misma certeza* que el cerebro digiere de algún modo las impresiones y que hace orgánicamente la secreción del pensamiento”.[[678]](#footnote-665) ¡Con qué seguridad habla este hombre! ¡Acaso no parece imposible que quien tiene las ideas tan confundidas pueda creer que *ve* todo claro como la luz del sol!

No hay duda de que contemporáneamente a la sensación que sentimos en nuestra conciencia nuestro ojo percibe nuestros órganos en otra configuración, impresiones que tienen lugar en ellos, movimientos. Pero esto quiere decir que el orden de las modificaciones subjetivas, es decir de nuestras propias modificaciones, y el orden de las modificaciones extrasubjetivas, es decir del agente exterior, sobre los órganos sensoriales o los mismos órganos tomados materialmente, si bien no tienen entre sí ninguna semejanza por naturaleza, sin embargo tienen ley de relación que conviene observar y relevar diligentemente. Será muy útil estar atentos para advertir qué movimientos y figuras se presentan al tacto y al ojo en los órganos afectados, en tanto que nosotros, en nuestro interior, experimentamos esta o aquella especie de sensaciones. Pero al mismo tiempo la sensación experimentada, puesto que no puede verse ni tocarse (al decir esto pronunciamos una frase absurda e ininteligible), convendrá siempre distinguirla del movimiento y de las formas que se ofrecen a la observación del tacto y de la vista, si llegan a ser de un tamaño suficiente. Y en verdad, para nosotros tienen existencia y nombre únicamente porque son términos adecuados del tacto, de la vista y de los otros sentidos, ya que no se perciben por otras facultades.

El médico que hemos citado no habría caído tampoco en tan extraña confusión y oscuridad mental, si hubiera contenido su imaginación y se hubiera contentado con los hechos, los únicos que se jacta de seguir. Le parece algo manifiesto que *vemos* que las impresiones llegan al cerebro por el camino de los nervios, igual que *vemos* que los alimentos caen el estómago y que *vemos* que el cerebro nos devuelve estas impresiones cambiadas en ideas, juicios, etc., así como *vemos* que el estómago nos devuelve los alimentos alterados. Conozco bien los experimentos de Spallanzani sobre la digestión y la fuerza del estómago del pollo y de otros animales; sé que habiendo abierto un gran número de ellos, tuvo oportunidad de observar con los sentidos el alimento en todos los diversos estados en los que por la acción de las vísceras se va transformando. Pero acerca de la *digestión* del cerebro, de la cual Cabanis asegura abiertamente que tenemos *igual certeza* que sobre la del estómago, confieso ingenuamente no haber leído jamás las experiencias de ningún naturalista sobre las *impresiones* transmitidas por los nervios al cerebro y digeridas por éste. Bueno sería que, abriendo diversos animales, se pudiera agarrar en el camino estas impresiones y extraerlas como los alimentos de sus canales, o encontrarlas en el cerebro en diversos estados de digestión, unas veces en el estado de ideas, otras, en el estado de juicios, o de otras asociaciones, y poderlas así someter al microscopio o a otro experimento, igual que la pasta más o menos digerida que se extrae de las vísceras y de los intestinos de los animales. Cabanis asegura que estas impresiones se *ven* caer en el cerebro del mismo modo que los alimentos en el estómago; yo no diré si él los ha visto, pero ciertamente ni yo ni nadie más en el mundo los hemos visto. Por otra parte, yo quisiera observar que en sus mismas expresiones se advierte el origen de su error. El hombre superficial supone que todo lo que conocemos lo conocemos por la vista, por el tacto y por los otros sentidos y que nada existe salvo los términos exteriores de estos sentidos. Según esa suposición, incluso las *ideas* se deben ver y tocar, ya que las conocemos. Sus expresiones, tomadas del sentido de la vista y aplicadas a los sentimientos y a las ideas igual que a los alimentos del estómago, lo prueban de manera manifiesta. Pero que ignorase la otra fuente de nuestros conocimientos, a saber la *experiencia interna*, y redujese todo a la sola experiencia externa de los sentidos, se ve claramente en el siguiente pasaje: “No tenemos otras ideas de los objetos, dice, salvo por los fenómenos observables que nos presentan: su naturaleza y su esencia no puede ser para nosotros más que el conjunto de estos fenómenos”.[[679]](#footnote-666) Excluida por consiguiente la observación sobre los hechos internos del sentimiento y de la conciencia, debía caer en el *empirismo* absurdo y material, consecuencia inevitable de una observación tan defectuosa que olvida y excluye los hechos más elevados y sublimes que la naturaleza contiene y que el sujeto sensiente y pensante presenta a sí mismo.

994. Hay que reconocer, sin embargo, que la distinción entre el *sujeto* y el *extrasujeto*, no se comprende fácilmente, como se ve al comprobar que incluso escritores más instruidos emplean expresiones inexactas que favorecen el materialismo, sin que ni siquiera ellos lo sepan ni lo sospechen, y sirven a una doctrina tan pobre e innoble, que se aferra al suelo con tantos hilos que luego no se la puede ya arrancar ni desvelar.[[680]](#footnote-667)

Artículo IV

Límite entre la fisiología y la psicología

995. La distinción entre la *sensación* y la *impresión*, entre nuestro sentir subjetivo y lo que vemos y tocamos, es decir lo que percibimos *extrasubjetivamente*, establece el límite entre la fisiología y la psicología.

La fisiología y la medicina no son y no pueden ser sino el producto de la *observación externa*, es decir de la observación que se hace mediante el tacto, la vista y los otros sentidos. La psicología, por el contrario, es el producto de la *observación interna*, es decir de todo lo que pasa en nuestra conciencia.

La fisiología y la medicina miran el cuerpo como *objeto* externo; la psicología tiene por objeto el espíritu y el conjunto en cuanto es *sujeto*.

La fisiología busca conocer el estado natural de nuestro cuerpo, los diversos efectos a los que está sometido, la clasificación de estos efectos, su uniformidad o la ley de su obrar. Ahora, todos estos efectos, movimientos, modificaciones, leyes, a los que está sometido nuestro cuerpo, no son más que otros tantos *términos* del tacto, de la vista y de los otros sentidos, y objetos del entendimiento: en estas ciencias el cuerpo es siempre considerado, por lo tanto, como algo puramente externo y objetivo.

Lo mismo dígase de la medicina: ella advierte las mutaciones o modificaciones morbosas de nuestro cuerpo y los remedios que le devuelven el estado de salud, mediante una continua *observación externa*.

996. Es cierto que en esta ciencia hay que considerar lo que pasa en nuestra conciencia, pero ése no es el fin al que tienden y en el que terminan. Si dirigen su atención a las pasiones del hombre, a la fuerza que ejercita una intensa aplicación del espíritu sobre el cuerpo, no es sino para conocer los efectos de esas operaciones. Si estas ciencias tienen en cuenta el efecto que las diversas costumbres del cuerpo producen en el alma y sobre las facultades intelectuales, lo hacen para encontrar la manera de que el cuerpo adopte ese estado de prosperidad que lo vuelva apto para servir al espíritu. En todas estas investigaciones el fisiólogo y el médico observan el cuerpo mediante la observación externa y por lo tanto como puro *objeto*.

La observación del psicólogo, al contrario, es de otra clase: es la observación interna. Los hechos de la conciencia son los objetos en los que se detiene su observación: considera al *Yo*, el sujeto, y si se fija en el cuerpo como *objeto*, no lo hace sino por la relación que tiene con el sujeto. No termina en el cuerpo, la conciencia del espíritu es la meta y el argumento propio de la ciencia, todas las otras cosas no son para él más que medios y ayudas.

997. Por lo tanto, se puede concluir que aunque el cuchillo anatómico llegase a encontrar las fibras más pequeñas en los cuerpos animales y se inventasen microscopios tan excelentes como se pueda imaginar, que mostraran la íntima contextura de los cuerpos de una manera aún más perfecto que lo que jamás fue concedido al hombre, si se quitara con eso la observación interior de los hechos de la conciencia, la ciencia psicológica no ganaría una pizca con todos esos descubrimientos, no daría ningún paso hacia adelante.

Artículo V

Sobre los sistemas acerca de la unión del alma con el cuerpo

998. Mientras se considere el cuerpo como se nos aparece como término externo de nuestros sentidos, es imposible encontrar la más mínima semejanza con el espíritu y por eso ninguna posibilidad de comunicación entre estas dos cosas.

Más aún, se puede demostrar que al hablar del cuerpo en este concepto, toda comunicación entre él y el espíritu es repugnante e imposible.

999. Ahora, yo observo que se tuvo siempre la costumbre de considerar el cuerpo bajo este aspecto limitado. De ahí que filósofos de gran inteligencia, al ver lo absurdo y repugnante de que el cuerpo, tal como se presenta exteriormente a nuestros sentidos, tenga comunicación con el espíritu, rechazando el influjo físico, recurrieron a otros sistemas. Entre ellos, los más célebres son los de las causas ocasionales, de Malebranche, y el de la armonía preestablecida, de Leibniz.

Pero la necesidad de estos sistemas es producida únicamente por una observación incompleta del cuerpo, a saber por haber considerado el cuerpo solamente como aparece exteriormente a los sentidos, por los cuales se hace conocer sólo parcialmente, en cuanto está fuera de nosotros,[[681]](#footnote-668) mientras que la cuestión exigía que se considerase como *consujeto*, ya que no se trataba sino de saber cómo existía junto con el alma, sujeto de las sensaciones.

1000. Se imaginó falsamente que la unión del cuerpo con el alma se podía concebir como una mezcla de dos fluidos, o como la intrusión y entromisión de dos sólidos, uno en otro, ambas cosas que caen bajo la experiencia externa y podemos imaginar con nuestros ojos y tocar con las manos, y hacer sobre ellos muchos experimentos sensibles. Solamente se imaginó que el espíritu era tan sutil que escapaba a la observación externa incluso de los instrumentos; pero siempre suponiendo que él mismo y la unión con el cuerpo era y se hacía al modo de las cosas visibles más pequeñas, y por lo tanto que también podían caer bajo la observación de los sentidos si éstos fueran tan finos que pudieran convenir con la fineza de los objetos.

1001. En lugar de todo esto, había que entender que la vía externa no es la única que nos permite conocer el cuerpo, sino que hay una observación interior, que nos conduce también al conocimiento del cuerpo. Por ella el cuerpo aparece muy distinto de como lo presentan los sentidos externos, con propiedades muy distintas, más íntimas y *esenciales*. De esa manera, se nos vuelve conocido como *materia* del sentimiento fundamental y concausa del mismo.

Convenía por lo tanto volver a entrar en sí mismo, consultar la conciencia y reflexionar sobre el sentimiento del *Yo*, excluyendo toda imaginación externa, y extraer de allí el concepto de esa conjunción de la que se trataba.

De tal manera, es en el sentimiento extenso que habría podido encontrar el cuerpo, según el pensamiento de Santo Tomás, porque es en el alma que se hace la acción que tiene un *modo* y un *término* que se llama espacio.

1002. En el sentimiento del *Yo*, entonces, se encuentra una fuerza distinta del *Yo*, que el *Yo* siente, y al sentirla, extiende la propia sensación en un término extenso.

Este sentimiento, al cual el *Yo* es empujado por una fuerza natural (ante la cual es pasivo), es un hecho. Era necesario entonces considerar la unión del alma con el cuerpo como un *hecho* dado a la observación sobre nosotros mismos: como un hecho primitivo, un hecho que es nuestra misma naturaleza. Y entonces las dificultades para admitir esa unión ya ni siquiera pueden concebirse, ya no tienen ningún sentido.

Artículo VI

Relación entre el cuerpo *externo* y el cuerpo *consujeto*

1003. Por consiguiente, la manera subjetiva y la manera extrasubjetiva de percibir nos dan dos conceptos del cuerpo no sólo distintos, sino de alguna manera contrarios: el concepto de *consujeto* y el concepto de *extrasujeto*.

Y esta contrariedad nace únicamente de la limitación de estos dos conceptos, por la cual uno excluye de sí lo que forma al otro.

Por lo tanto, cuando se considera el cuerpo con estos dos conceptos diversos, se tienen proposiciones contrarias.

Entre ellas, puedo aducir como ejemplo las dos siguientes: *el cuerpo está en el alma*, y *el alma está en el cuerpo*.

Las dos son verdaderas, pero se refieren a dos conceptos opuestos del cuerpo.

Es verdad que *el cuerpo está en el alma*, según el concepto de cuerpo subjetivo, puesto que el cuerpo, en ese caso, no es sino un *agente* en el *Yo* (en el alma).

Es verdad que *el alma está en el cuerpo*, cuando se considera el cuerpo como extraño al sujeto, y se considera al alma en los efectos que produce en este extrasujeto.

1004. Digo en sus efectos, porque si se considera al alma en sí misma, ella es un *sujeto* y no puede ser jamás término sensible, ni medirse según un lugar.

De ahí que si se considera al alma inteligente en sí (como sujeto) y se la compara con el cuerpo o con lo extenso, nace una tercera sentencia, que también es verdadera, a saber que *el alma no está en ningún lugar*, porque es simple.

Todas estas distinciones son suficientes para anular un gran número de difíciles cuestiones, las cuales, si no se corrige el lenguaje y se lo reduce a la propiedad filosófica, no se terminarían jamás.

Artículo VII

Sobre la materia del sentimiento

1005. Al hablar del sentimiento fundamental, como de la parte subjetiva de la sensación, que es una modificación suya, hemos dicho que no se podía decir con propiedad que ese sentimiento tenga un *objeto*, pero sí una *materia* en la que termina.

Luego, con la operación de los sentidos, añadido el acto del entendimiento, percibimos *objetos* externos y les imponemos el nombre de *cuerpos*. Pero nos damos cuenta de que entre estos cuerpos perceptivos hay uno que es la *materia* de nuestro sentimiento, que llamamos por eso nuestro cuerpo.

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre *objeto* y *materia*?

Esto es lo que hay que investigar con diligencia.

1006. Nuestro cuerpo, ya sea en su estado natural, ya sea modificado, en cuanto es sentido por nuestro sentimiento interior, es su *materia*; en cuanto es percibido por los órganos sensoriales especiales, es *término*, así como también *estímulo* de los mismos, y luego, *objeto* del entendimiento. Lo que equivale a decir que la *materia* del sentimiento es algo intermedio entre el puro *sujeto* y el *término* del sentido. No es el sujeto sensiente, ya que ella es más bien sentida, ni tampoco es un puro *término* del mismo sentido, ya que el sentido no existe sin ella.

1007. La primera diferencia, entonces, entre *materia* y *objeto* de una potencia es que el objeto no es necesario para la subsistencia de la potencia, mientras que la materia entra a constituir la potencia, puesto que sin ella, la potencia ya no se puede concebir. Es verdad que el hombre no vería, no oiría, no olería, no gustaría, sin luz, aire, perfume ni partículas saporíferas, pero si quitamos esos estímulos, subsisten aún y pueden pensarse los ojos, los oídos, las narices, los paladares, es decir órganos sensoriales sanos y perfectos, y por eso esos estímulos no son *materia* de los órganos sensoriales, sino sólo *términos* de sus actos y *objetos*, cuando el entendimiento los ha percibido.

1008. No se puede entender a fondo esta diferencia entre materia y objeto si no se recurre a un justo concepto de la *potencia*. Se debe saber entonces que toda potencia es un *acto primero*, acto que después, dadas las condiciones necesarias, produce otros, que varían según la variedad de las condiciones. Y este acto primero y constante se dice potencia respecto de los actos secundos y pasajeros. Toda potencia debe ser por lo tanto una cierta actividad, como si dijéramos refrenada, la cual, si quitamos el freno, se dispara y hiere como un arco encordado. Si se tiene bien en la cabeza esta noción de la *potencia*, se verá que como todo *acto segundo* tiene necesidad de un término para ser hecho, así la *potencia*, o el *acto primero*, necesita también sy término interno, sin el cual no puede ser ni ser pensada. Y como la *potencia* es una cosa estable, mientras que la operación de la potencia es pasajera, la potencia debe tener como término algo estable, ya que con su término permanece o perece. Quitado entonces el término de la *operación*, la potencia permanece; pero quitado el término de la *potencia*, ésta ya no permanece.

1009. Ahora bien, la *materia* es un término estable, propio de ciertas potencias, que forma una sola cosa con ellas. Pero puesto que este término, unido a las potencias, contribuye a constituirlas, y no se puede pensar separado de ellas, por lo tanto en lugar de llamarse simplemente *término* (vocablo común con aquello en que termina exteriormente el acto), recibe el de *materia*. Sin embargo, no basta este caráccter de la indivisibilidad de la potencia para formar la *materia* de una potencia, porque toda potencia tiene un término, pero no una materia.

1010. Entonces, la segunda diferencia entre el *objeto* y la *materia* de una potencia es que el objeto, en cuanto tal, no es pasivo, ni pasible,[[682]](#footnote-669) mientras que la materia de la potencia se concibe sin actividad por sí sola, y respecto a la potencia, como modificable. Los objetos de mis conocimientos no estimulan mi mente, sino sólo se dan a conocer, informándola. La impresión de la luz externa es una cierta acción violenta, estímulo y término que pone mi sensitividad en acto de percibir sensitivamente. Y hablando en general, los objetos del conocer tienen, respecto de las potencias cognoscitivas, si no un estado activo, ciertamente un estado impasivo, una mera presencialidad, mientras que los términos de nuestras potencias prácticas tienen un estado pasivo. Ahora, si el término del *acto primero*, es decir lo que constituye la misma potencia, se nos presenta en un estado impasivo y del todo presente a la misma potencia que no hace más que recibirlo, lo llamamos *objeto* y no simplemente término, aunque lo sea también; y tampoco lo llamamos *materia*, porque ese nombre encierra el concepto de pasión o modificabilidad. Lo llamamos además *forma* de la potencia, es decir un objeto tal que, constantemente unido al sujeto, lo pone en un acto primero, causa luego de muchas operaciones. Ese acto se llama *potencia*. De ahí que la *idea del ser universal* la llamamos *forma objetiva* del intelecto y, por el contrario, nuestro cuerpo sentido, lo llamamos *materia* del sentimiento, en cuanto que es «un término estable del acto primero de nuestra sensitividad, carente de actividad respecto del acto completo del sentir».

1011. Pero la *materia* del sentimiento fundamental tiene una tercera y muy notable característica. No sólo es, respecto del sentimiento completo, un témino sin actividad y simplemente con la *capacidad* de ofrecerse al mismo como un término pasivo, sino que esa misma capacidad o *susceptibilidad* es muy imperfecta, porque la materia resiste con una cierta *inercia* a recibir ese estado que la actividad del sentimiento le podría dar, y por consiguiente, el sentimiento mismo encuentra un freno a su perfecto obrar. Y no se diga que esa inercia debe ser también una fuerza respecto del sentimiento, que se opone al sentimiento. En primer lugar, observo que dejarse mover fácilmente es una perfección, cuando se trata de un movimiento que eleva a la condición de una naturaleza mejor. La capacidad de recibir unan mejora es una actividad intrínseca. Por el contrario, entonces, la incapacidad de recibir una mejora es una falta de esa actividad, como si dijéramos seminal, de esa recóndita virtud que si no es, no puede desarrollarse; por lo tanto, con su falta pone un obstáculo a la perfección que podría ser comunicada al ente. No es entonces una resistencia verdadera y activa la que hace la *materia* al sentimiento, sino que es incapacidad, inercia. Y tampoco estas reflexiones provienen de especulaciones abstractas, sino que describen la *materia* del sentimiento, como se muestra a una atenta observación. Puesto que la observación nos muestra que el sentimiento fundamental no se expande puramente en una extensión vacía (por así decirlo), sino en una extensión en la que experimenta ciertas resistencias y, si se quiere, también mutaciones y violencias, de acuerdo a leyes estables, que son: 1° las que constituyen la relación del cuerpo sensitivo con los cuerpos exterioes; y 2° las que constituyen la relación del cuerpo sensitivo (materia) con el *Yo*, con el acto del sentimiento. Pero aún más que a la perfección del cuerpo, préstese atención a la perfección del sentimiento. El sentimiento sería más perfecto, cuanto más perfecto y obediente a su voluntad fuera el cuerpo que tiene. Por eso, si tienen lugar alteraciones dañinas en el cuerpo, y el sentimiento sufre por ellas, eso mostrará una fuerza en el cuerpo, pero tal que debilitará el sentimiento. Ahora, el sentimiento forma una sola cosa con su materia, una sola potencia, como observamos. Por lo tanto, esta fuerza de su materia, es la parte pasiva e imperfecta de la potencia, no la formal y perfecta; y es máximamente por eso que nuestro cuerpo, en cuanto es sentido por nosotros, se llama *materia* del sentimiento fundamental.[[683]](#footnote-670)

1012. A este punto se presenta la siguiente dificultad. En el curso de esta obra he descripto el cuerpo como algo que actúa sobre el espíritu y que causa o excita en él el sentimiento fundamental. ¿Cómo es entonces que la *materia* del sentimiento fundamental, que es también el mismo *cuerpo*, se describe aquí como pasiva e incluso inerte respecto de la acción de ese sentimiento?

Esto es lo que respondo.

En primer lugar, la *materia* del sentimiento fundamental no es el cuerpo con todas sus cualidades, ya que el sentimiento fundamental no percibe en su materia sino el cuerpo relativamente a los órganos sensitivos especiales, en cuanto se ofrece como término pasivo e inerte del mismo sentimiento; por lo tanto, la *actividad* que puede tener el cuerpo para producir el sentimiento no está comprendida en la *materia* del sentimiento, y para ver cómo puede ser eso reflexiónese en lo siguiente.

1013. “Una fuerza que actúe de un modo determinado sobre un ente puede ponerlo en un acto tal que termine justamente en esa fuerza que lo ha excitado y promovido, de manera que esta fuerza se vuelva pasiva respecto de aquel acto, cuya primera causa fue, y aún puede excitar en él un acto que termine fuera de ella”. Consideremos el primero de estos dos casos.

¿Acaso no puedo mover una fuerza que, al ser movida, recaiga sobre mí? Al usar un arcabuz, a veces queda herida la mano que puso en movimiento esa terrible aparato. Pero eso se aplica mejor a un agente espiritual, que se mueve mediante una admirable espontaneidad, como muestra le experiencia; de manera que no hay tanta necesidad, para excitar el espíritu, de una verdadera causa, cuanto de una ocasión, ya que esa actividad interior rompe en actos espontáneos, cuando se den la ocasión y la condiciones requeridas. Por lo tanto, puede haber en el cuerpo una fuerza que mueva al espíritu al acto de sentir y este mismo acto de sentir, que es también una actividad, puede al mismo tiempo revertir sobre el cuerpo como sobre su término necesario. En verdad, las leyes según las cuales el espíritu es movido primero a sentir nos están ocultas, o al menos a mí. No obstante, no es absurdo conjeturar que existan y que emanen de la naturaleza misma del espíritu. Ya que en todos los entes del universo que caen bajo nuestra experiencia, encontramos constantemente esas dos cosas: 1° que siguen ciertas leyes en su obrar; y 2° que estas leyes no les son impuestas arbitrariamente, sino que brotan como consecuencia de su naturaleza. Aplicando la misma observación al espíritu, es razonable pensar que la naturaleza activa de este ente es la de actuar cuando se den ciertas condiciones de su obrar. Ahora, es condición necesaria del sentimiento fundamental la existencia del cuerpo organizado, como surge del análisis del mismo sentimiento. Podría ser entonces que, dado el cuerpo dispuesto de esa manera, la unión y el sentimiento se siguiesen por una ley de la misma naturaleza del espíritu. Pero lo que queda de cierto en este razonamiento es que el cuerpo puede ser passivo respecto del sentimiento fundamental, si bien sea lo que originó al principio y promovió ese sentimiento, o ciertamente fue su condición necesaria. Ahora, el cuerpo, considerado sólo bajo este aspecto, se llama *materia* del sentimiento. La actividad que mueve al espíritu a sentir es el *principio* del sentimiento; el cuerpo que reviste es su materia y al mismo tiempo su término. Aunque nosotros, al consultar nuestra conciencia, podemos advertir que somos pasivos al sentir, en virtud de una actividad externa que obra en nosotros. Sin embargo, esta actividad no puede ser, en cuanto tal, la materia del sentimiento, lo que puede abrirnos el camino para entender esa distinción que los antiguos establecían a veces entre *materia* y *cuerpo*.

1014. En segundo lugar, obsérvese que si bien el *cuerpo* puede recibir en sí esa actividad sobre el espíritu, sin embargo se suele observar en él menos esa recóndita actividad sobre el espíritu que las otra cualidades de los cuerpos, máximamente la *extensión* y la *inercia*.

Y para que este se entienda mejor, recuérdense las siguientes proposiciones que hemos demostrado anteriormente:

1° Los diferentes modos de percibir los *cuerpos* nos dan percepciones diversas de los cuerpos, de manera que parecen *diversos entes*.

2° Estos *diversos entes* nacen: a) en parte porque se mezcla en la percepción de los cuerpos mucho de lo subjetivo, y al mezclarse esto en diversas formas, hace salir de ella diversos *términos próximos* de nuestra percepción; b) en parte porque de un modo se descubren ciertas propiedades de los cuerpos, que percibidas de otro modo, quedarían ocultas, lo cual hace parecer al cuerpo un ente distinto. Así, al percibir el cuerpo externo con nuestros órganos no tenemos del cuerpo más que ciertas cualidades ciegas, por así decirlo, y no percibimos la aptitur del cuerpo para ser materia del sentimiento, y esto lo reconocemos mediante el solo sentimiento.

3° El vocablo *cuerpo* cambia entonces de significado, según se añada con la mente a su significado lo que percibimos de una manera o de otra.

4° El significado que se atribuye más comúnmente al vocablo *cuerpo* es lo que percibimos en los cuerpos externos con los cinco órganos, porque esta *percepción* se advierte fácilmente, mientras que la percepción que se hace con el sentimiento fundamental, o también con la sensación subjetiva es muy difícil de *advertir* y de *distinguir* bien.[[684]](#footnote-671)

Por estas observaciones se puede ver la razón por la que en el significado vulgar del vocablo *cuerpo* no se suele comprender esa fuerza íntima con la que actúa sobre nuestro espíritu, reaccionando a la cual nuestro espíritu produce la unión. Y para saber esto obsérvese qué sucede en la sensación adquirida, de la que se toma sobre todo la idea de cuerpo y por la que se inventa el vocablo.

1015. El cuerpo externo que actúa sobre nuestro órgano no hace más que cambiar en él su forma sensitiva o, para decirlo en general, produce en él un movimiento. El espíritu, una vez dado ese movimiento, siente una sensación nueva. Pero al sentir una sensación, no por eso envía fuera de sí una actividad totalmente nueva. La ley con la que sentía su cuerpo era “sentirlo en el estado sensitivo (**705ss.**) en el que se encontraba”. El cuerpo externo actúa sobre el cuerpo vivo y cambió su estado sensitivo; el principio sensitivo, entonces, al seguir su acción y la ley de la misma, siente el nuevo estado del órgano. Ahora, en este hecho no hubo ninguna acción radicalmente nueva del cuerpo sobre el espíritu; no hubo más que una acción de ambos cuerpos uno sobre el otro, es decir de nuestro cuerpo y el cuerpo externo. Ambos cuerpos, en su acción recíproca, no se atuvieron a leyes particulares, sino a las leyes mecánicas, físicas, químicas, comunes a todos los cuerpos incluso inanimados. En este hecho, el espíritu no se unión entonces a ningún cuerpo nuevo; ningún cuerpo nuevo actuó sobre él: la acción del cuerpo propio sobre él era previa, no se tuvo ninguna nueva experiencia de él. De ahí se ve que en la sensación adquirida toda la acción de los cuerpos que se puede notar y percibir no es más que *acción externa*, como la que ejercitan los cuerpos externos entre sí. Al no estar comprendida en la sensación la acción que nuestro cuerpo hace sobre el espíritu, no se la asocia en general con el vocablo *cuerpo*, sino que únicamente se le atribuye la acción extrasubjetiva de los cuerpos entre sí según las leyes mecánicas, físicas y químicas. Ahora, esta exclusión contribuye a hacer que en la palabra *cuerpo* no se vea ninguna actividad sobre el espíritu.

1016. En tercer lugar, la *actividad* que hemos atribuida al cuerpo no emana de la misma naturaleza del cuerpo considerado vulgarmente, algo que se debe considerar muy atentamente. Esta razón basta para justificar el sco, que no suele incluir en el significado del vocablo *cuerpo* la actividad de la que hablamos, y por eso el nombre de *cuerpo* no presenta en general ninguna actividad, principalmente sobre nuestro espíritu.

1017. Para entender esto examinemos la índole de la acción de los cuerpos, sea entre sí, sea sobre nuestro espíritu.

I. El *movimiento* no es esencial a los cuerpos; cada cuerpo lo recibe de fuera de sí. Ahora, la acción que ejercen los cuerpos *externos* sobre nuestros órganos viene toda, según parece, del movimiento. La *resistencia* no es otra cosa que el compartimento del movimiento en las partes del cuerpo. La *adherencia* de las partes no presenta sino una ley que determina el número de las partes entre las que el movimiento debe ser dividido. La acción, por consiguiente, de los cuerpos externos sobre el nuestro, del modo como solemos experimentarla, es una actividad recibida por el cuerpo, no es propia y esencial al cuerpo mismo. Por eso, respecto de esta actividad de moverse, el cuerpo es verdaderamente *pasivo*, en cuanto no hace sino recibir y comunicar lo que ha recibido (el movimiento).

1018. II. Pasemos a la acción de nuestro cuerpo sobre el espíritu. Parece evidente que también esta acción no está comprendida en la naturaleza del cuerpo (extrasujeto) y que la recibe desde un principio que está fuera de él. Si fuese esencial al cuerpo la capacidad de actuar sobre el espíritu, todo cuerpo se debería concebir como animado. Por el contrario, el concepto común de cuerpo no contiene esta animación. Entonces, el cuerpo, aunque *actúe* sobre el espíritu, no actúa por un principio activo que tenga en sí por su naturaleza, que le pertenezca como puro cuerpo, sino por una actividad recibida. Por consiguiente, con respecto a esta actividad, el cuerpo es un ente *inerte* y *pasivo*, que recibe y no da.[[685]](#footnote-672)

En cuarto lugar, la reflexión siguiente me parece más importante para nuestro fin que todas las que he hecho hasta aquí.

El *cuerpo*, hemos dicho, no tiene en su naturaleza de cuerpo, según el concepto común, la *actividad* de obrar sobre el espíritu, sino que la recibe. Ahora bien, ¿no podría recibirla del espíritu mismo? ¿No hemos visto que “un ente puede ejercer en otro una tal actividad que éste llegue a actuar justamente sobre el mismo que la excitó”? Esta observación, que hemos aplicado a la acción del cuerpo, ¿no se puede aplicar mucho más a la acción del espíritu?

1019. La meditación sobre esta cuestión hace que me parezca probable el siguiente resultado:

I. En su acción, el espíritu humano está determinado a ciertas condiciones. Una de éstas, para cierta especie de acciones, es la de la existencia de un cuerpo organizado y acomodado a él. Esto no requiere aún ninguna acción de parte del cuerpo, sino sólo de un determinado estado del mismo, que no puede dar a sí mismo, sino que recibe de afuera.

II. Una vez acomodado el espíritu al cuerpo perfectamente organizado, parece que, teniendo así la condición necesaria para realizar la clase de acción indicada, actúa con dicho cuerpo y lo pone en esa actividad que se llama *vida*, por la cual el cuerpo adquiere las últimas propiedades de los cuerpos vivientes.

III. Esta actividad recibida por el cuerpo es tal que a su vez reacciona sobre el espíritu y lo mueve al acto del sentimiento fundamental.

IV. El sentimiento fundamental atraviesa el cuerpo y lo hace *materia* suya, es decir su sede, su modo de ser, su extensión.

V. El cuerpo, en este estado de *materia* del sentimiento, retiene su inercia, ya que sigue siendo sujeto de la acción de los otros cuerpos externos. Por lo tanto, cuando cambia la *materia sentida*, cambia el sentimiento, no ya por una nueva acción de la *materia* sobre el espíritu, sino por la ley a la que el espíritu está ceñido, de terminar su acto en la materia, que es término pasivo del acto.

Sexta Parte

Conclusión

Capítulo I

Epílogo de la teoría

1020. Las potencias originales del alma son dos: un sentido para las cosas particulares y un sentido para las cosas universales.[[686]](#footnote-673)

El sentido para las cosas particulares constituye la potencia que se llama más comúnmente *sensitividad*, y el sentido para las cosas universales constituye la potencia que se llama más comúnmente *intelecto*.[[687]](#footnote-674)

1021. Toda potencia es un acto primero particular y está constituida por un término que inhiere esencialmente en ella, el cual se llama *materia* si es *pasivo* respecto a la potencia, y se llama *forma*, si respecto a la potencia es *impasivo* y *objeto*, de manera que con su presencia ponga al sujeto en ese acto que constituye la potencia (**1006ss.**).

El término esencial de la sensitividad es su *materia*, mientras que el término esencial del intelecto es *objeto* y *forma* del mismo (**1010** y **480-485**).

1022. La sensitividad es *externa* o *interna*: la *externa* tiene como término esencial el cuerpo, materia corpórea extensa; la *interna* no tiene un término distinto de sí (**473-479** y **630-672**) y además, la idea.

Lo que constituye la potencia de la *sensitividad externa* es entonces el sentimiento fundamental del propio cuerpo (**721-728**).

Lo que constituye la potencia de la *sensitividad interna* es el sentimiento del *Yo* simplemente (**692-720**).

Lo que constituye la potencia del intelecto es el sentimiento que percibe la idea del ser universal (**480-485**).

1023. Si se quita la *materia* de la sensitividad, ya no queda el *ente sensitivo*; si se quita la *forma* del intelecto, se quita la potencia pero queda todavía el concepto de un *ente sensitivo*. Por lo tanto, la *idea del ser en universal* es un verdadero objeto entendido, y distinto del ente sensitivo; pero el término de la sensitividad es un constitutivo del ente sensitivo, y al no poder distinguirse de él, no puede recibir el nombre de objeto (**1010ss.** y **409-429**).

1024. La percepción y la intuición exigen algo distinto del sujeto que percibe y es por lo tanto, esencialmente extrasubjetiva; la sensación no exige sino una *materia* ([**299**, nota 35]; **742-752**). Por consiguiente, el intelecto es una *intuición*, pero la sensitividad no es sino un *sentimiento primitivo*.

1025. En nuestro sentimiento fundamental todas estas potencias existen antes que sus operaciones, es decir el sentimiento de mí mismo con mi cuerpo (sensitividad) y el intelecto.

Este sentimiento íntimo y perfectamente *uno*, reúne la sensitividad y el intelecto. Tiene además una actividad, casi diría una visión espiritual (racionalidad), con la que ve su relación: esta función constituye la *síntesis primitiva* (**528-555**).

Si consideramos más generalmente la actividad que nace de la unión íntima del sentimiento fundamental, es decir en cuanto el *Yo* es capaz de ver las *relaciones* en general, ella es la *razón*, y la *síntesis primitiva* se transforma en la primera función de la razón (**622** y **480-482**).

Si la miramos bajo el aspecto especial de la unión que hace de un predicado con un sujeto, recibe el nombre de *facultad de juzgar* (**538**).

1026. La *síntesis primitiva* es el juicio con el cual la *razón* adquiere la *percepción intelectiva*.

A ninguna operación nos elevamos si no se nos da algún estímulo, o *algo que nos mueva*.

La *sensitividad externa* es la primera potencia que es traída a sus operaciones por los estímulos de los cuerpos exteriores sobre nuestros órganos (**514ss.**).

La *sensitividad externa*, excitada por esos estímulos, acusa en nuestra conciencia una pasividad que no viene de nuestro cuerpo, sino un cuerpo separado de nosotros. Entonces, el nuevo sentimiento, es decir la modificación del sentimiento fundamental, término de una acción externa, se transforma en *percepción sensitiva*, mientras que antes era puramente sentimiento, y percepción fundamental por la que el alma está unida al cuerpo (**630-691**).

1027. Por lo tanto, la *materia prima* de los conocimientos humanos, suministrada por la *sensitividad*, consiste:

1° en un sentimiento del *Yo* perceptivo del cuerpo (sentimiento fundamental),

2° en las sensaciones o modificaciones de este sentimiento,

3° en las percepciones sensitivas de los cuerpos.

1028. Cuando la razón considera estas cosas en relación con el *ser* en universal y produce las *percepciones intelectivas*, añade a esas afecciones particulares de nuestro espíritu la *universalidad* y entonces, bajo este aspecto se denomina la *facultad de universalizar*. Son proprios de esta peculiar potencia todos los *actos directos* de la razón (**490-500**).

Los *actos reflejos* pertenecen a la *reflexión*, que es otra *función* de la *razón* (**487-489**).

1029. Los objetos de la reflexión son todos los actos de nuestro espíritu en cuanto racional, y los términos de esos actos; pero se llama a veces *reflexión* algo impropiamente a la aplicación directa del entendimiento sobre las sensaciones (**511**, nota). Por consiguiente, los objetos de la *reflexión* consisten,

1° en un sentimiento del *Yo* que percibe la idea del ser en universal,

2° en los actos de la facultad de universalizar,

3° en los actos de la reflexión y en sus términos o resultados.

La *reflexión* tiene dos operaciones, la *síntesis* y el *análisis*; descompone y une (**490ss.**).

Al *análisis* pertenece la facultad de *abstraer* (**494ss.**).

1030. Los estímulos externos mueven la *sensitividad externa*, los instintos físicos mueven desde el principio la *fantasía* y suscitan la facultad de *universalizar*.

Las imágenes corpóreas despiertan la potencia de dividir las ideas y las percepciones.

El lenguaje solo, recibido por la sociedad, puede mover a su acto a la facultad de las *ideas abstractas* y dar con ella al hombre el domino de las propias potencias, el uso de la *libertad* (**483ss.**).

1031. La *libre actividad*, es decir el domino de las propias potencias adquirido por el hombre mediante las ideas abstractas suministradas por el lenguaje, es capaz de poner en movimiento finalmente a todas sus potencias y deja libre el campo al desarrollo indefinido de las diversas facultades humanas.

Capítulo II

En qué estado fue encontrada por el autor la doctrina del origen de las ideas

1032. Hay un *conocimiento popular* y un *conocimiento filosófico*, como bien distingue Santo Tomás.

Ya he demostrado la relación que tiene esta obra con el *conocimiento popular*: no es ni quiere ser sino el desarrollo de una sentencia popular (**1ss.**).

Cuando he tenido ocasión, he buscado también demostrar la relación que tiene con el *conocimiento filosófico*; he indicado los buenos conocimientos de los filósofos que me han precedido y que he aprovechado. Pero para hacerles más justicia, quiero agregar aquí al final algunas palabras más.

1033. Muchos sabios que he mencionado en el curso de esta obra han entrevisto la importancia de la *idea* del *ser* en universal, y la unión íntima y esencial de esta idea con nuestra mente. En la filosofía moderna encuentro que Malebranche fue uno de quienes mejor vieron esta importante verdad. “La presencia, escribe, clara, íntima y necesaria del ente, entendido de modo *indeterminado*, del ente en *general*, ante nuestra mente, obra en ella más fuertemente que la presencia de todas las cosas finitas que se le ofrecen. No puede ocurrir jamás que aparte de sí esa idea general del ser”.[[688]](#footnote-675) Y lo singular es ver cómo este insigne cartesiano se ha dado cuenta también que pensar en el ente es más esencial a nuestro espíritu que pensar en nosotros mismos, una verdad que escapó a Descartes,[[689]](#footnote-676) y que se opone a todo el fundamento de la filosofía cartesiana, puesto que dice lo siguiente: “Se puede estar algún tiempo sin pensar en sí mismo, pero me parece que no se podría subsistir un momento sin pensar en la idea de ser, y durante el mismo tiempo que creemos no pensar en nada estamos necesariamente llenos de la idea vaga y general del ser”.[[690]](#footnote-677) Este gran hombre no desconoció la habitual objeción de la gente vulgar y novicia en filosofía, quienes, al haber reflexionado poco todavía sobre sí mismos, se apresuran a decir que «si pensásemos continuamente en el ser, lo sabríamos también». A ellos Malebranche respondió lo mismo que hemos respondido tras las huellas de toda la antigüedad, demostrando que la objeción nacía de la poca observación y de confundir en uno solo dos hechos bien distintos en el conciencia, a saber: 1° el acto de nuestro espíritu; y 2° la advertencia de ese acto, lo que dice el mismo Malebranche con estas palabras que siguen a las anteriores: “Pero debido a que las cosas que son muy habituales para nosotros y que no nos afectan no despiertan el espíritu con cierta fuerza y no lo obligan a reflexionar sobre ellas, esta idea del ser, por grande, vasta, real y positiva que sea, nos resulta tan familiar y nos afecta tan poco que creemos casi no verla, no reflexionamos sobre ella, juzgamos en consecuencia que es poco real y que está formada únicamente por el amontonamiento confuso de todas las ideas particulares, a pesar de que, por el contrario, sea sólo en ella y por medio de ella como percibimos todos los seres en particular”.[[691]](#footnote-678) ¡Qué cercano parece este hombre a aferrar el hilo que saca del intrincadísimo laberinto de las ideas! Lo tiene en la mano y no se da cuenta. En lugar de decir con Santo Tomás que esa idea del ente es una luz creada, quiere que sea Dios mismo; de ahí el error. Hasta este pasaje había procedido con una fina observación de la naturaleza humana, con una lógica exacta. Luego lo abandona su método y tras las alas de la imaginación atraviesa el inmenso espacio que corre entre la creatura y el Creador. ¿Pero no había dicho él mismo que esa idea del ente es una idea *vaga*, que es la idea del *ente indeterminado*, el *ente en general*?[[692]](#footnote-679) Ahora, la idea de Dios no es vaga; es un ente infinito, sí, pero no *indeterminado*; finalmente, no es el *ser común* de las cosas, muchos menos el *ser en general*, sino el ser primero, cierto, completo, fuera de todos los géneros: esta distinción entre el ser universal ideal y el ser subsistente, es una verdad conversada en el depósito de las tradiciones cristianas, que un hombre tan grande no debía ignorar ni descuidar.

1034. Es sabido que Tommassini precedió en Francia a Malebranche con su sistema. Un italiano meditaba contemporáneamente las mismas cosas, quiero decir el Padre Giovenale dell’Anaunia,[[693]](#footnote-680)\* en el Tirol italiano. Este doctísimo capuchino, poco conocido,[[694]](#footnote-681) publicó un libro escrito en latín, en el que proponía justamente el sistema que levantó tanto ruido en el mundo bajo la elegante pluma de Malebranche; y debo decir, por amor a la verdad, que, comparando ambas obras, he encontrado que en la del Padre Giovenale la doctrina está presentada con mucha mayor amplitud y moderación. El autor no ignora y no atraviesa las dificultades que he indicado contra Malebranche: restringe y modera el significado de sus expresiones de tal modo que no repugnan a la gran tradición de la verdad católica, y procede por el camino trazado por los Padres, buscando continuamente conciliar lo que enseña sobre esto San Agustín con los sentimientos de Santo Tomás.

1035. Y antes que todos ellos, los Platónicos que reflorecieron en la Toscana bajo la gran sombra de los Medici habían llegado a sentir la importancia de la idea del ser tras los vestigios de la antiquísima filosofía. Marsilio Ficino, que puede llamarse su cabeza, enseña claramente que la noción del ente está inserta en todos los hombres y es notable la razón con la que prueba esta verdad: “puesto que, dice, todos los hombres *juzgan* que eso no es de ninguna manera, que esto es de manera más imperfecta y esto otro de manera menos imperfecta”.[[695]](#footnote-682) Y la necesidad de la idea del ser para *juzgar* es justamente el camino por el que hemos llegado a advertir la necesidad de esa idea concreta y previa a todas las demás. Sólo que Ficino no desarrolla este fecundo pensamiento y le da la misma importancia que a tantos otros menos relevantes. Además, los Platónicos generalmente caen en la misma confusión que he notado antes entre la idea del ser común o del ser en potencia, con la idea del ser primero y actualísimo, y transforman la razón humana en la esencia divina.

1036. Los Escolásticos no ignoraron las verdades de que hablamos; lo prueban muchos lugares que he citado de autores de la Escolástica. Sin embargo, no parece que se hayan aplicado mucho en examinar la conexión de las verdades que conocían y, por consiguiente, no llegaron a dar al sistema sobre el origen de las ideas toda la simplicidad y claridad que necesitaba. Por lo tanto, para muchos de ellos las *primeras nociones* brotaban de una surgiente recóndita y oscura, o que describían a lo sumo vagamente y con metáforas, o incluso las declaraban una especie de instinto. Así entendió Dante la sentencia escolástica, y la refirió en los siguientes versos:

Ogni forma sustanzial, che setta

È da materia, ed è con lui unita,

Specifica virtude ha in sé colletta;

La qual senza operar non è sentita,

Né si dimostra mai che per effetto,

Come per verde fronda in pianta vita:

Però, là onde vegna lo ‘ntelletto

Delle prime notizie, uom non sape,

E de’ primi appetibili l’affetto,

Che sono in voi, sì come studio in ape

Di far lo mele: e questa prima voglia

Merto di lode, o di biasmo non cape.[[696]](#footnote-683)

1037. Y este hacer provenir las primeras noticias de una fuente oscura, de un instinto ciego, de una ley de la naturaleza humana, sin más, es la doctrina en la que cazó finalmente toda la filosofía moderna de Reid a Galluppi. Porque Reid introdujo una misteriosa sugestión de la naturaleza; Kant, volviendo incluso a la frase escolástica, introdujo unas formas en la misma naturaleza. Ambas sentencias fueron reavivadas, hace poco, en Francia, donde dos partes opuestas parecen intentar sacar ventaja de un mismo principio de fe ciega e instintiva, de la cual derivarían para el hombre todas las primeras nociones. Finalmente, en Italia, Galluppi, quien refutó agudamente el error de todos ellos, retuvo sin embargo la denominación de *subjetivas* para las ideas de la *unidad*, de la *identidad* y otras así, como si salieran del mismo sujeto y de él obtuvieran su existencia. Pero si las *primeras nociones* no son del todo independientes del sujeto y no tienen una existencia objetiva, en mi opinión toda la ciencia humana es sacudida desde sus fundamentos, y la certeza no existe más. Y el escepticismo, sistema imposible, por una parte, se vuelve, por otra, irreparable. Por eso, para dar una base sólida al conocimiento humano y a la certeza humana, yo veo como único camino establecer que nuestros pensamientos tienen un objeto necesario, universal, independiente del hombre y de toda creatura. Y ésta es la Teoría que hemos expuesto de la idea concreada del ser.

Capítulo III

Vía por la que el estudioso puede llegar a comprender la teoría expuesta sobre el origen de las ideas

1038. De todas formas, no es tan fácil entender bien la teoría expuesta, ni tampoco se lo puede hacer con el puro leer el presente volumen, sin estar solícito de observar en sí mismo la naturaleza humana. Y sin esta observación sucederá también que alguno pensará que ha obtenido perfectamente su conocimiento, cuando no habrá sino malentendido nuestras opiniones y se habrá formado de ellas un concepto muy alejado de la verdad.

Por eso, yo creo que no debe ser inútil indicar aquí sobre el final un camino fácil, metiéndose por el cual aquel a quien deleite tal estudio podrá llegar seguramente a buen término. Y éste consiste en indicar cuatro puntos alrededor de los cuares gire todo el nervio y el valor del propio ingenio, porque quien haya expugnado, por así decirlo, estos solos cuatro puntos y se haya hecho dueño de ellos, encontrá luego el camino abierto y facilísimo para moverse con seguridad en todas las otras partes de la doctrina.

Y no se debe creer que estos cuatro puntos sean los más difíciles ni los más misteriosos que se encuentran dentro del estudio de la naturaleza humana, sino que son los que conducen a prestar fe a las verdades más maravillosas. Y he aquí cómo tiene lugar esto. Los hombres no niegan su creencia a una verdad de hecho, aunque sea inexplicable y misteriosa, si han conocido invenciblemente su existencia mediante una observación segura y apropiada. Ahora bien, los cuatro puntos indicados son verdades que, bien entendidas, prestan el servicio de volver al hombre capaz de dirigir su atención también sobre lo que hay de más recóndito y oculto en el espíritu inteligente y de observarlo de manera que ya no pueda dudar de ello.

1039. Estos cuatro puntos son cuatro distinciones, que pueden constituir el signo por el que distinguir a quienes hayan podido seguir la sentencia expuesta, de quienes no, sino que tal vez la hayan pasado por alto. Son los siguientes:

I. La primera es la distinción entre la *sensación* y la *percepción sensitiva* (**740-748**).

II. La segunda, la distinción entre la *idea* y el *juicio sobre la substancia* de la cosa (**402-409**).

III. La tercera, la distinción entre la *percepción sensitiva* y la *percepción intelectiva* (**961ss.**).

IV. La cuarta, la distinción entre un *acto del espíritu*, y la *advertencia* del acto; por ejemplo, entre el sentir y el advertir que se siente (**548ss.**).

Ahora, quien haya llegado a notar bien en sí mismo estas distinciones, que son otros tantos hechos del espíritu humano, y a hacer fácil y pronto su uso y su aplicación, ha ciertamente conseguido, o no puede dejar de conseguir, la genuina inteligencia de la teoría que nos hemos esforzado, cuanto podíamos, de exponer en palabras claras, que pueden tener tal vez la virtud de encaminar la mente de otros a la verdad, pero jamás la de infundir la misma verdad.

Sexta Sección

Sobre el criterio de la certeza

1040. Con lo expuesto hasta aquí creo haber mantenido la promesa y saldado toda deuda. Tras haber descubierto e indicado el nudo de la cuestión (**41-45**), narré su historia (**41-384**) y ofrecí también la teoría (**385-1039**). En ésta encontré que era verdad lo que se había dicho tantas veces, y tantas veces se había negado, que había algo concreado en nuestro espíritu que lo hacía ser inteligente. Pero observé y mostré que este elemento ingénito o concreado era más simple que lo que los mayores sabios hubieran pensado o sospechado. Adentrado en la espinosa investigación sobre “qué podía ser este elemento simplísimo”, que había escapado a la vista de tantos otros filósofos que lo negaron por completo por no haberlo podido observar ni notar, encontré que debía ser y era una idea, que constituía la única forma del intelecto[[697]](#footnote-684) y de la razón humana. Y aquí podría abandonar la pluma y poner fin a este tratado. Pero no tengo ánimo de hacerlo antes de deducir de la Teoría expuesta algunos corolarios que se siguen espontáneamente de ella y que son demasiado importantes para las necesidades de estos tiempos.

1041. Estos tiempos nuestros se muestran como nunca ocupados y fatigados por cuestiones gravísimas para el saber humano y para la dignidad del hombre, cuestiones que forman la base de cuántos pensamientos, destinos y esperanzas nobles tiene el hombre. Entre ellas prima sobre las otras la relativa al Criterio de la certeza, tan estrechamente unida a la del Origen de las ideas que la solución de la primera es natural consecuencia de la segunda. La primera sección razonará en torno a este corolario primero y principal. En ella me propongo hacer dos cosas: 1° determinar el criterio de la certeza, y 2° mostrar su aplicación, es decir la manera por la que los conocimientos humanos reciben su certeza, de modo que su valor se muestre como intrínseco y definitivo, no puramente convencional, o incluso falso, como dan muestra de creer los escépticos y los indiferentes. Y para justificar el conocimiento humano y mostrar que no es una nada, o una apariencia, sino más bien que es verdadero y objetivo, me ocuparé ahora de considerar las distintas clases de conocimientos que el hombre puede alcanzar y luego de probarlo lo para cada una en particular.

1042. Hemos visto que en el hombre se da 1° la *sensación*,[[698]](#footnote-685) 2° la *idea del ser*, 3° y una fuerza única (el sujeto sensiente e inteligente) que une el *sentido* y la *idea del ser*, y forma la *percepción intelectiva* de las cosas.

El espíritu reflexiona sobre las *percepciones intelectivas*, y al reflexionar ejercita diversas operaciones, con las que obtiene de ellas las ideas, y mediante éstas, une y descompone ideas y percepciones, forma continuamente *juicios* y *razonamientos*.

Todos los conocimientos humanos surgen de estas solas fuentes.

Ahora, la simple *sensación* no se puede llamar todavía conocimiento; ella no es más que la materia del *conocimiento*.

El conocimiento humano entonces se divide en puramente *formal*, que se suele llamar también *puro*, y en aquel que es mixto de *materia* y de *forma*.

1043. Me propongo entonces demostrar que ni el *conocimiento formal* ni el *conocimiento material* son esencialmente ilusorios y subjetivos, como pretenden los sofistas de todos los tiempos, sino que proporcional al hombre la verdad objetiva y absoluta.

Primero comenzaré demostrándolo acerca del conocimiento *formal*, y luego del conocimiento *material*: ya que la *forma* del intelecto es esencialmente intelectiva y por ella el tiene existencia el conocimiento. Por eso, sólo razonando sobre ella se puede encontrar el principio supremo y universal de la certeza. Por último, hablaré sobre los errores a los que subyace el conocimiento humano. Pero primero tendremos que definir qué es la *certeza*, y anteponer a este respecto algunas consideraciones generales. Por eso, dividiremos toda esta Sección en cinco partes, que son:

Parte I. Sobre el criterio de la certeza.

II. Aplicación del criterio para demostrar la verdad del conocimiento puro.

III. Aplicación del criterio para demostrar la verdad del conocimiento no puro, o material.

IV. Sobre los errores a los que subyace el conocimiento humano.

V. Conclusión.

Parte Primera

Sobre el criterio de la certeza

Capítulo I

Qué son la *certeza*, la *verdad* y la *persuasión*

1044. “La certeza es una persuasión firme y razonable, conforme a la verdad”.

1045. Por lo tanto, en el hombre la *verdad* no es lo mismo que la *certeza*.

Puedo tener presente en el espíritu una opinión verdadera y dudar de su verdad. En ese caso no tengo la certeza.

No es suficiente entonces que algo sea verdadero para que sea también verdadera para nosotros. Para ello debemos tener un motivo que nos produzca una *persuasión firme* y que la produzca *razonablemente*, es decir una *razón* por la que nos debamos convencer que esa opinión o creencia nuestra es verdadera e indudable.[[699]](#footnote-686)

Es cierto que la verdad lógica no tiene una existencia en sí fuera de toda subsistencia, pero existe en sí fuera del intelecto humano, y eso justifica la distinción entre una cosa verdadera en sí y verdadera para el hombre, mediante la *certeza* que tiene de esta *verdad*. Estas cosas son evidentes y no tengo necesidad ahora de investigar más profundamente la naturaleza de la verdad, lo que tendré que hacer en otro lugar.

1046. La definición que di de la *certeza* muestra además la diferencia que pasa entre ella, la *persuasión* y la *verdad*.

La persuasión puede ser firmísima (o ser declarada así por quien la tiene), y ser de algo falso: ésta no es certeza.

La persuasión puede ser firmísima e incluso conforme a la verdad, pero puede estar apoyada es un motivo no razonable y falso:[[700]](#footnote-687) en ese caso el hombre estaría persuadido de la verdad, la poseería en parte pero no tendría, hablando con todo rigor, la certeza, salvo que se quiera distinguir dos especies de certeza: una razonable, la otra no razonable. Pero esta distinción no me agrada, ya que antes que claridad produce confusión en este nuestro razonamiento.

1047. La *certeza* resulta entonces de tres elementos: 1° la *verdad* en el objeto; 2° la *persuasión* firme en el sujeto; 3° un motivo, o *razón*, que produce esa persuasión.

Capítulo II

La certeza no puede ser jamás ciega

1048. Si es una *razón* lo que produce la certeza en nosotros, la cual nos convence y hace que demos nuestro asentimiento a una proposición, no puede ser jamás *ciega*, un puro *hecho*, una sumisión puramente *instintiva*.

Fue Reid, fundador de la escuela escocesa, el primero en los tiempos modernos que pronunció ese absurdo y arrastró la verdad filosófica a un abismo, en el que habría sido anulada para siempre si no hubiese salido de él. Aterrado por el escepticismo universal que la filosofía de Locke había generado, diría casi por una insuficiencia de su razón individual, por haberse desanimado él mismo, al no poder mantenerse en un estado tan desolador de duda, buscó auxilio en la opinión de los demás hombres y recurrió, como un náufrago, a la tabla del sentido común: dijo que las creencias comunes no se podían probar ni justificar, que reposaban sobre una necesidad irresistible de asentir, sobre una ley de la naturaleza a la que el hombre estaba sometido. La misma *naturaleza*, según él, venía a socorrer a la *razón* impotente y al no poder ésta justificar las primeras nociones, un instinto causaba la creencia necesaria de la humanidad en ellas, porque la humanidad huye por naturaleza de su aniquilación, y esto es lo que le habría ocurrido si hubiese podido negar su fe a los principios primeros y esenciales.

De esa manera creía haber arrancado el escepticismo de raíz, y sin darse cuenta lo había arraigado y consolidado más aún.

Porque, si es una necesidad de mi naturaleza dar fe a ciertas proposiciones, ¿quiere eso decir que esas proposiciones son verdaderas? Si les doy mi asentimiento para conservar mi existencia, que cesaría sin dicho asentimiento, ¿qué otra cosa me mueve a hacerlo sino el principio, ciertamente fuerte e irresistible, pero no obstante *ciego*, de mi interés? ¿Y lo que me resulta útil y necesario, será por eso verdadero? O, mejor dicho, ¿no se ha cambiado aquí la *verdad* por la *utilidad* o por la *necesidad*? Entonces, aquélla no existe, sólo éstas ejercen su fuerza sobre mí. Pero si es así, ¿no estoy en tinieblas, igual que antes? Incluso en tinieblas más densas, porque son tinieblas necesarias, esenciales. Digo más: no se me condena sólo a la *ignorancia*, se me prescribe e impone el *error*, so pena de mi existencia: ya que es un error dar el nombre de verdad a lo que no es más que utilidad, que fiera necesidad. Se me ordena un delito, se me fuerza a la ruindad más grande. Porque ¿acaso no es un delito que humilla toda la nobleza de mi naturaleza racional el tener lo útil y lo inútil como única norma de lo verdadero y lo falso? ¡Qué cruel naturaleza, si dicta tales leyes al hombre! ¡Qué cruel beneficio, si intenta salvarlo de su aniquilación extinguiendo en él toda chispa de excelencia! ¡Naturaleza estúpida y mentirosa, si cancelas del alma racional el carácter que tú misma has impreso en ella para engañarlo y te arrepientes de la inteligencia y de la vocación a la virtud, que le has dado para que domine a los entes que lo rodean! ¿Qué tiranía más lamentable y funesta que la que ejercería una naturaleza así sobre la parte esencialmente libre del espíritu humano? ¡Qué fatalidad inexorable desgarraría nuestro entendimiento! En tal sistema el absurdo usurparía el trono de la verdad, eliminada para siempre del universo y cancelada del número de las esencias. Tendríamos un entendimiento que, privado de la luz que lo forma, vacilaría en todas partes instintivamente; y un temor sordo, atroz, constituiría la base del ser humano, que huiría siempre de la nada que lo acompaña, huyendo sin saber adónde huye. Una extraña deidad persigue y agita sin cesar al hombre de estos filósofos, y lo cuida con su providencia: una deidad desconocida, fatal, inconcebible.

Ese sistema, que a primera vista tiene un aspecto exterior benigno y providente, produjo ya ese reo veneno del que hablamos.

De Inglaterra pasó a Alemania y se transformó en el kantismo, que no es sino el sistema escocés hecho más fecundo, profundizado y vestido con formas más graves y regulares.

Reid había dicho que los hombres creemos en ciertas nociones primeras por un movimiento inmediato de nuestro espíritu, que no puede menos que darle su asentimiento. Esto fue establecido por Reid como un hecho inexplicable. Kant admitió ese hecho; sólo agregó que si no se podía explicar enteramente, se podía sin embargo analizarlo exactamente. Es decir, que esa virtud íntima del espíritu, que emitía de sí los principios comunes de la razón y la fe en ellos por una especie de sugestión,[[701]](#footnote-688) se podía divisar y discernir a tenor de sus efectos. Intentó además distinguir estos efectos. El resultado de su trabajo fue que esa especie de instinto espiritual se manifiesta con un cierto número de funciones, y llamó a esa virtud parcial, por la que el espíritu realiza cada una de esas funciones, *forma* del espíritu. Así nacieron las formas de la filosofía trascendental. Reid había creído de buena fe que defendía para el hombre la posesión de la verdad objetiva; Kant se dio cuenta de que el sistema reidiano hacía lo contrario, es decir la quitaba por completo. Lo puso al descubierto y declaró que la razón teorética no tenía ningún valor objetivo, y que la verdad de todos los razonamientos humanos no podía ser sino subjetiva, es decir aparente al sujeto. No se daba cuenta de que incluso esa manera de hablar, *verdad subjetiva*, no era otra cosa que un abuso de las palabras, ya que la *verdad subjetiva* no es verdad, y la misma expresión es íntimamente repugnante.

1049. Algo tan extraño no echó raíces en tierra italiana y en ella fue siempre combatido.

En Francia, la filosofía escocesa hizo su aparición en 1811, y antes Condillac reinaba allí con señorío absoluto, al mismo tiempo que una turba de condillaquianos se jactaban de ser los celosos protectores de la libertad de pensamiento.[[702]](#footnote-689)

Luego de ese tiempo, halló favor en Francia la filosofía alemana, recubierta en parte bajo el nombre de *eclecticismo*, al cual se podía pasar fácilmente a partir del de *criticismo*, puesto que la filosofía que juzga a todos los sistemas, bien podía elegir entre ellos. Pero no reprocharía a otros solamente por sus nombres.[[703]](#footnote-690)

No todos conocen en Francia la verdadera naturaleza de una semejante filosofía, puesto que es todavía nueva y sus últimas consecuencias no han salido todavía a la luz. Son sin embargo los últimos partos de una filosofía los que permiten juzgar de manera inapelable la causa de su madre, absolverla o condenarla para siempre.

Por consiguiente, no debe asombrar que, mientras algunos se las ingenian para que esa filosofía sirva a los intereses de la religión, otros la cultivan sin atender en absoluto a sus consecuencias religiosas, y se muestran dispuestos a aceptar todas las consecuencias de la misma sin conocerlas. Estos últimos aceleran así el desarrollo del sistema y su sentencia capital. Lo único que nos hace temer y preocuparnos por un tal resultado es el pensamiento de que una mala doctrina filosófica no llega a ser descubierta antes de que llegue a sacrificar a muchos hombres al error.

Capítulo III

Sobre los dos principios de la certeza

1050. Conviene distinguir dos principios de la certeza. Uno es una proposición que expresa lo que constituye la *verdad*, y que se podría llamar *principium essendi*.[[704]](#footnote-691)

1051. Es evidente que el principio que expresa la esencia de la verdad debe ser también el principio de la certeza, porque si puedo ver que la verdad está en lo que se me presenta a la mente, no necesito ningún otro motivo para estar cierto de la cosa pensada.

Del mismo modo, si tengo un *signo cierto* según el cual debo creer que lo que pienso es verdadero, puedo razonable y firmemente creer en la cosa presentada ante mi pensamiento, aunque no vea su razón, es decir la verdad misma.

1052. Pero veamos qué relación tienen estos dos principios con los tres elementos de la certeza, es decir con la *verdad* en el objeto, con la *firme persuasión* en el sujeto, y con la *razón* que produce la persuasión.

A fin de que el razonamiento proceda con mayor fluidez, establezcamos antes la manera de hablar.

Cualquier cosa a la que yo dé o niegue mi asentimiento puede volcarse en una proposición: una proposición presente en mi espíritu, incluso puede decirse un conocimiento, en cuanto entiendo o conozco esa proposición. Emplearé, por lo tanto, el término *proposición* no para expresar una forma particular de mis concepciones, sino todo aquello a lo que se refiere mi persuasión, aun cuando fuese una simple idea, ya que incluso una idea, como dije, puede transmutarse y expresarse en una proposición.[[705]](#footnote-692)

Establecido esto, digo que lo que forma o quita en mí la *persuasión* es el asentimiento o el disenso que doy a una *proposición*.

El asentimiento, luego, para que produzca una persuasión que dé *certeza*, debe ser movido por una *razón*.

Una *razón*, por consiguiente, es la causa general de la certeza, y de los tres elementos de los que resulta la certeza, el tercero es el que la engendra en el individuo, único sujeto real de la certeza.[[706]](#footnote-693)

1053. Para dar mi asentimiento a una proposición, y así engendrar en mí la certeza, debo ser movido entonces por una *razón*, y no darlo al azar o ciegamente.

Ahora bien, esta *razón* no es necesaria sino para que yo produzca en mí la persuasión de la *verdad* de esa proposición. Pero si la *verdad* se me muestra de manera intuitiva, en ese caso la *razón* que me mueve es la misma verdad, que reconozco cuando se presenta a mi espíritu y experimento esa fuerza que tiene de engendrar en mí una inmóvil persuasión, justamente razonable porque producida por la verdad, y porque no me he rendido sino a la verdad. En ese caso, los elementos de mi certeza se reducen a dos: la *verdad* en el objeto, que es también la razón de mi persuasión, y la misma *persuasión* en mí, sujeto, ocasionada por aquella verdad.

Pero si no puedo ver la *verdad* misma, que es la *razón suprema* y la *evidencia* de la proposición, a fin de que yo dé un asentimiento razonable, debe haber un motivo, un indicio o un signo, en virtud del cual yo crea razonablemente que en esa proposición está la verdad,[[707]](#footnote-694) aunque yo mismo no la vea allí, porque ese signo de la verdad es tal que no puede engañarme. Ahora, este *signo* cierto de la verdad puede ser, por ejemplo, una *autoridad* infalible,[[708]](#footnote-695) a la que yo razonablemente crea, si bien yo no entienda lo que esa autoridad me afirma. Pero nuevamente, en general, un *signo cierto* de la verdad de una proposición me puede producir la certeza, aunque sea extrínseco a la proposición y no capaz de hacerme percibir y conocer[[709]](#footnote-696) inmediatamente la verdad contenida en ella.

Se deben distinguir entonces estos dos principios de la certeza y llamar a uno *intrínseco* y al otro *extrínseco* a la proposición, ya que el primero no se detiene sólo en persuadirnos y convencernos de que en esa proposición debe estar la verdad, sino que entra en la misma proposición, y su verdad nos muestra de manera manifiesta, haciendo que la intuyamos con los ojos del intelecto. El segundo, por el contrario, no se interna en la proposición, es más no se siempre se ocupa de su contenido. Y por eso con este principio no es ni siquiera necesario que entendamos claramente esa proposición, sino que, contenga lo que contenga, y sea cual sea nuestra inteligencia de ella (aunque estuviera incluso expresada en un idioma desconocido para nosotros, o escrita en caracteres ininteligibles), mediante ese principio nos probamos a nosotros mismos, y con razón nos convencemos, de que esa proposición debe contener la verdad y que conviene entonces que demos nuestro entero asentimiento a lo que ella contiene.

Capítulo IV

Sobre el orden que tienen entre sí el principio intrínseco y el principio extrínseco de la certeza

1054. Cuando tengo un *signo cierto* de la verdad de una proposición, por ejemplo una autoridad infalible que la afirma, ya no puedo dudar de su certeza.

Pero para que ese signo me sirva a tal efecto debe ser él mismo *cierto*. En este caso hay entonces una *certeza* que produce otra *certeza*. La certeza que obtengo de esa proposición no la obtengo sino porque primero tengo la certeza de aquel *signo* o argumento que me la asegura. Entonces, la certeza que me produce el principio extrínseco de la verdad no es la primera, sino que supone otra anterior.

¿De dónde viene entones la certeza de ese *signo*? Si su certeza me viene de otro *signo cierto*, pregunto: ¿de dónde viene la certeza de éste signo? Es evidente que no se puede ir al infinito en la serie de estos *signos*, ya que si mi certeza del primero viniera a través del segundo, la del segundo por la del tercero, y así hasta el infinito, debería tener en la cabeza una serie infinita de signos, algo absurdo. Y en esa serie no encontraría jamás el primer signo; y de este primero dependerían todos los demás, que sin él no tendrían ningún valor. Hay que terminar por lo tanto en un signo, cuya verdad me sea conocida por sí misma, y no por otro signo. Así, hay que reducir el *principio extrínseco* al *principio intrínseco* de la certeza, como a un principio superior. De ese modo el principio último de la certeza se reduce a uno solo, es decir a la *verdad* vista por la mente como una intuición inmediata, evidente por sí, sin signos, sin argumentos en el medio.[[710]](#footnote-697)

Capítulo V

Sobre la manera en que vemos la verdad

1055. Resumiendo, dos son los principios de la certeza: uno *intrínseco* y otro *extrínseco*.

El principio intrínseco es el *conocimiento* *intuitivo de la verdad*.

El principio extrínseco es el *conocimiento de un signo cierto de la verdad*.

El principio extrínseco no es nunca el último, está subordinado al *principio intrínseco* y depende de él, ya que no puede tenerse un *signo cierto* de la verdad sin tener una *certeza* anterior, que en último análisis no se nos puede dar sino en el *conocimiento intuitivo de la verdad* (**1054**).

Entonces, el principio supremo o último de la certeza es uno solo, la intuición, la *visión de la verdad*.

1056. Ahora tenemos que ocuparnos de explicar cómo vemos o conocemos *intuitivamente* la verdad de una proposición.

Decimos que conocemos la verdad de una proposición cuando conocemos su *razón*.

Ahora, la razón de una proposición puede expresarse con otra proposición, por ejemplo: la razón de esta proposición: “El hombre es más noble que los brutos”, puede expresarse con esta otra: “Porque la inteligencia, que el hombre posee, es más noble que el solo sentido”.

Pero si una proposición contiene la razón de otra, habrá tal vez una tercera proposición que contendrá la razón de la segunda: la razón de la razón, el porqué del porqué. Así, de la proposición: “La inteligencia es una facultad más noble que el solo sentido”, se da la razón con esta otra: “Porque la inteligencia tiene por objeto el ser universal, y el sentido está limitado al cuerpo”.

Si es necesario saber también la razón de esta tercera proposición, para poder decir que conocemos la verdad, tendremos una cuarta proposición que la expresa.

Pero buscando, mediante el mismo discurso, la razón de esta cuarta proposición, y luego de la quinta, y así sucesivamente, se llega finalmente a una última proposición, más allá de la cual no se puede ir, porque contiene y expresa la suprema razón, que debe satisfacernos por sí misma (si la entendemos bien), y apagar plenamente el deseo de buscar razones. Esta razón suprema o última es la razón propia de toda la serie de proposiciones, y por eso también de la primera, cuya verdad no podemos decir que se conoce intuitivamente hasta que no la hemos encontrado en su última razón, en la que el intelecto se aquieta plenamente.

1057. Ahora, póngase atención. Se buscaba saber “cuándo aprendemos intuitivamente la verdad de una proposición”. Y encontramos, observando el hecho, que el entendimiento humano no se aquieta y contenta plenamente, y no cree o dice de ver la *verdad* de la proposición, hasta que ve la *razón última*. Entones, la *verdad* de una proposición, que no sea ella misma la última, no es la misma proposición, sino su *razón última* o *suprema*, y por eso esta razón última es aquella que según el significado común de la palabra se llama *verdad* de la proposición: y ver la *verdad* no es sino ver esta *razón*.

1058. Por consiguiente, el criterio de la certeza, expresado en estas palabras: “el conocimiento intuitivo de la verdad”, se puede también expresar mediante las siguientes: “el conocimiento de la razón última de la proposición”[[711]](#footnote-698) de que se trata.

Capítulo VI

El principio del conocimiento debe ser también el principio de la certeza

1059. Cuando quiero saber si una proposición es verdadera o falsa, busco la *razón* de la misma (**1055-1058**).

Esta razón se puede expresar con otra proposición, de la que busco también la razón. Y no me aquieto por completo[[712]](#footnote-699) hasta no llegar, de proposición en proposición, de razón en razón, a la *razón última* de todas, evidente por sí misma. Entonces digo que he aprehendido intuitivamente la verdad de la primera proposición, porque tengo el *principio supremo de su certeza*.

Póngase atención ahora a este hecho.[[713]](#footnote-700) Mientras estoy buscando si una proposición es verdadera o falsa, distingo el *conocimiento* de la *certeza*. Puesto que yo conozco, entiendo el sentido de esa proposición, pero no sé todavía si es verdadera. El *conocimiento* entonces que tengo de ella no es lo mismo que la verdad o la *certeza* que busco. Esta distinción entre el *conocimiento* y la *certeza* de una proposición permanece en toda la serie de proposiciones o razones hasta la última. Pero cuando llegamos a la *razón última* es necesario que el *conocimiento* sea una misma cosa con la *certeza*, y no subsista ya entre ellos ninguna separación real.

De hecho, se llama *razón última* a la proposición que, apenas entendida, pliega justamente mi asentimiento por su intrínseca autoridad y por la fuerza de su evidencia, de modo que si hablo con seriedad y no pretendo enturbiar lo que es claro, no puedo y no quiero buscar otra razón, sino que ésa me aparece como justificada por sí misma y me conforma y satisface plenamente. Apenas conocida esa última razón, digo que veo la *verdad* de la cosa (**1055-1058**): *conocimiento* y *certeza* se identifican, de modo que ese *conocimiento* es para mí también *certeza*, en ese último punto de mi investigación.

1060. Pero daos cuenta además, que si me detengo en esa razón última, no es sólo porque me sienta satisfecho por ella. Podría considerarme *satisfecho* también en una razón que no es última y detenerme en ella. En la última no me detengo sólo voluntariamente, sino también necesariamente, porque al decir *última* me refiero a una razón, más allá de la cual no existe otra que pueda buscar verdaderamente o a la cual puede asentir, ni que pueda conocer, si no quiero engañarme. Por consiguiente, así como la *razón última* de una proposición es aquella en la que termina mi asentimiento y mi persuasión, así ella es también aquella en la que termina mi conocimiento. No sólo es el principio de la certeza, sino también el principio del conocimiento: lo que teníamos que demostrar.[[714]](#footnote-701)

Capítulo VII

El principio de la certeza es uno para todas las proposiciones posibles

1061. No he comenzado todavía a demostrar contra los escépticos que existe para el hombre un principio válido de la certeza. Este capítulo no se ocupa más que de mostrar cuál debería ser este principio, para que puede llamarse de esa manera, si existiera verdaderamente.

Digo entonces, para continuar, que si el principio de la certeza existe, no puede ser más que *uno* para todas las proposiciones posibles, lo cual es una consecuencia de lo expuesto hasta aquí.

Y en verdad mostré que si tomamos una proposición cualquiera para ver su verdad, es necesario buscar y reconocer su *razón última*.[[715]](#footnote-702) Lo que faltaba entonces saber es si esta *razón última* de una proposición debía ser la última también para todas las demás.

Pero al investigar la naturaleza de esta *razón última* encontré que no era sólo el principio de la certeza, sino también el *principio del conocimiento humano* (**1059-1060**).

Ahora bien, todo a lo largo de esta obra hemos visto que el principio de todos los conocimientos humanos es uno solo, el ser en universal.[[716]](#footnote-703) Hay que decir entonces que, también el principio de la certeza, si existe, debe ser uno solo para todas las proposiciones posibles. Éste es justamente esa misma idea maravillosa del *ser*, que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacernos inteligentes, lo que equivale a decir: capaces de percibir la verdad.[[717]](#footnote-704)

Capítulo VIII

Sobre una manera sumamente simple de refutar a los escépticos

1062. La única forma de la razón humana es el ser universal (**385-1039**): este ser universal es tanto el *principio del conocimiento* como el de la certeza.[[718]](#footnote-705)

Ahora, si se considera este ser universal como el principio del conocimiento, se llama idea, idea primera, idea madre.

Si se lo considera como el *principio de la certeza*, los hombres la llaman generalmente razón última y verdad de las intelecciones (**1048-1049**).

Esto basta a justificar esa sentencia, que escribí en el *Ensayo sobre los límites de la razón*, a saber que “la única forma de la razón humana es la verdad” (*Teodicea*, 151).

1063. Y ahora préstese atención a cómo de esta sola propiedad del lenguaje nace una facilísima refutación de los escépticos, y a que el sentido común es inmune por sí mismo a los asaltos de los sofistas, que creen oponérseles y ni siquiera dirigen sus golpes contra él.

Hagamos que hablen juntos los escépticos con la comunidad entera de los hombres y veamos cómo aquéllos combaten, antes que a los hombres, con sus propias quimeras.

*Comunidad de los hombres*. Se puede conocer la verdad y la falsedad de algunas proposiciones.

# Escépticos*. ¡Vana presunción! Ningún hombre puede conocer la verdad.*

*C.* Y sin embargo formamos continuamente razonamientos. Tenemos ideas, las unimos en los juicios, anudamos unos juicios con otros y formamos los razonamientos. Mediante estas diversas operaciones del espíritu conocemos si una proposición es razonable o no, si es verdadera o falsa.

*E*. Vosotros, turba inmensa, creéis que hacéis todo esto, y con toda seguridad revolvéis ideas, componéis juicios y perseguís, silogizando, unas razones tras otras. Pero es una fatiga vana y perdida la vuestra. A nosotros, los pocos sabios, nos hace reír, porque vemos que lo que halláis, limándoos el cerebro, después es todo falso; y esas ideas que tenéis por razones, son ilusiones y jamás poseéis la verdad.

*C.* Nosotros no llegamos a tener, es verdad, vuestra agudeza. Sin embargo, podría ser que la diferencia entre nosotros consiste justamente en que al no ver tan lejos como vosotros, tampoco podemos desear otro tanto. Entonces nos aquietamos antes, mientras que vosotros desdeñáis lo que a nosotros nos satisface y contenta plenamente.

*E*. Así es, sin ninguna duda.

*C*. Para decir lo mismo con otras palabras, nos aquietamos en la *verdad*, y vosotros buscáis algo distinto, más allá de la *verdad*.

*E*. ¡Caramba! Nosotros decimos que vosotros nunca encontráis la *verdad*, y que no se puede encontrarla.

*C*. Pero decidme, por favor, ¿acaso no habéis reconocido el hecho de que realizamos con nuestro espíritu esas operaciones que se llaman razonamientos?

*E.* Sí, pero no tienen ningún valor.

*C*. Cualquiera sea su valor, los realizamos y mediante ellos llegamos a ver una *razón última* de las proposiciones, de las que queremos saber si son verdaderas o falsas.

*E*. Justamente, esta *razón última* a la cual se reducen, resolviéndose en ella todos sus razonamientos, está desprovista de toda autoridad y de todo valor. Justamente por eso no valen nada vuestros razonamientos, porque todos tienen como fundamento una *razón última* gratuita y sin demostración, sin apoyo, a la que hay que asentir gratuitamente.

*C*. Si la cosa es como vosotros decís o no, no podemos discutirlo, porque vuestro razonamiento es demasiado elevado para el saber de la multitud. Lo que podemos preguntaros es sólo esto: si sabéis cómo se llama propiamente esa razón última de los razonamientos.

*E*. ¿Qué nos importa el significado de los vocablos? Nosotros razonamientos sobre las cosas, no sobre palabras.

*C*. Pero no se puede saber cómo son las cosas sobre las que razonan dos partes si no se ponen de acuerdo en el significado de las palabras.

*E*. Entonces, ¿cómo es que se llama esa razón última de que habláis vosotros?

*C.* La verdad.

*E*. ¡Qué locura!

*C*. Será, pero ése es su nombre propio: la *verdad*.[[719]](#footnote-706) Es por eso que decíamos que la diferencia entre vosotros, pocos y sublimes filósofos, y nosotros, gentuza minúscula e innumerable, consiste únicamente en que nosotros nos satisfacemos y contentamos con la *verdad*, pero para vosotros ella es algo demasiado miserable e innoble. Y cuando se os presenta, no la recibís con honrosa hospitalidad y en lugar de entregarse y someterse a ella, la colocáis por detrás suyo a fin de seguir camino y buscar algo mejor y más digno de vosotros, que no sea la verdad.

*E*. Vosotros os burláis de nosotros y abusáis de las palabras.

*C*. ¿Que nos burlamos de vosotros? No hacemos más que exponer la diferencia que hay entre vosotros, filósofos, y nosotros, el género humano. Como no somos capaces de entrar en arduas y sutiles investigaciones con vosotros, nos contentamos con exponer el hecho; no queremos decidir quién tiene razón y quién se equivoca, solamente dejamos en claro nuestra opinión a fin de que vosotros, al impugnarla, sepáis al menos qué es lo que impugnáis y combatís. Luego, en cuanto al *abuso* que nos reprocháis de las palabras, pedimos disculpas, pero nos parece extraño que nos hagáis ese reproche a nosotros.

*E*. ¿No es acaso un abuso evidente de las palabras dar el nombre de verdad y esa razón última en la que van a terminar todos nuestros razonamientos? ¿Acaso no es ridículo este abuso, mientras se trata justamente de saber si esa *razón última* es verdadera o ilusoria? Vosotros suponéis decidida la cuestión que precisamente se discute.

*C*. Repetimos que no queremos discutir ninguna cuestión, porque no somos capaces de contender con vuestros sutilísimos ingenios. Pero en cuanto al abuso de las palabras ¿no os acordáis ya con quién estáis hablando?

*E*. Con una multitud de gente en su mayor parte iletrada.

*C*. Vosotros habláis con la sociedad del género humano, que, letrada o iletrada, es la única que impone el nombre a las cosas o que les da autoridad. Acordaos de que vosotros mismos, antes de haceros filósofos, fuisteis educados en la sociedad de los hombres, que en ella aprendisteis la lengua que ahora empleáis para disputar contra ella, que esta lengua estaba ya formada antes de que filosofarais, pensarais, hubieras nacido; es la que, hecha como está, tanto vosotros como nosotros empleamos para expresar nuestros pensamientos. No es lícito por lo tanto atribuir al nombre de *verdad* un significado distinto del que nosotros le atribuimos y que nuestros padres le han atribuido siempre, y mucho menos reprochar a todo el género humano un abuso del lenguaje, siendo que la sociedad es la que en este punto hace y sanciona la ley, que todos los hombres, letrados o iletrados, deben acatar si quieren entenderse entre sí. Disculpadnos más bien, si encontramos una infinita presunción de vuestra parte, pretendidos filósofos, que os arrogáis el dar leyes al género humano incluso en cuanto al significado de las palabras que habéis recibido de él. Contentaos con tener el derecho a razonar, o sutilizar, a gusto, pero dejad al género humano el derecho sobre la lengua, que nadie le puede quitar ni violar impunemente. Sabed entonces que precisamente todo el género humano, desde el principio del mundo hasta el presente, no ha pretendido jamás decir otra cosa, al decir que conoce la verdad de una proposición, sino que conoce esa razón última, ese último elemento de la misma, y que a la palabra *verdad* no ha añadido otra cosa que este valor. Por lo tanto, no podéis negar la *verdad*; vuestros golpes no la alcanzan, mientras admitáis (y lo hacéis de hecho) que los hombres descomponen y reducen todo razonamiento a un último elemento, o *razón*, del razonamiento.[[720]](#footnote-707) En verdad, decir que esta razón es falsa y no verdadera, es abusar de las palabras, porque lo que se llama *verdad* no es otra cosa, sino esa misma razón. La *verdad*, por lo tanto, es inmune a vuestros ataques, y la diferencia que pasa entre los *escépticos* y el *sentido común* no es otra sino ésta, que el sentido común, una vez llegado a la verdad, se aquieta en ella y reconoce que ha llegado a ella, y los escépticos que han llegado a la verdad no se dan cuenta, sino que la pasan de largo, y buscan algo mejor, para lo cual (abusando de las palabras) reservan arbitrariamente el nombre de *verdad*.[[721]](#footnote-708)

1064. Quien siente la fuerza de este diálogo encontrará no sólo que la causa del sentido común acerca de la existencia de la verdad ha sido ganada, sino que se la puesto también fuera de cuestión.

Entenderá al mismo tiempo de dónde proviene el desolador error de los escépticos, que no es otra cosa finalmente que un abuso de la abstracción.

Siempre que se razona sobre un objeto y se descuida considerar el objeto en sí mismo, sino que se razona sobre él según un concepto abstracto, es facilísimo que se entrometa el error. Porque el concepto abstracto del objeto no es un concepto perfecto, es decir no tiene todo lo que se contiene en el objeto, faltándole lo propio de él, lo que lo determina exclusivamente fuera de todo otro [concepto]. La falta de este elemento importante debe hacer que yerre el razonamiento, que arroje un resultado erróneo.

Y así hacen los escépticos, cunado razonan sobre la verdad. La consideran abstractamente, como una cualidad que se atribuye a las distintas proposiciones, de las que se busca si son verdaderas o falsas. Según este concepto general y abstracto de la verdad, se distingue la *proposición* de su *verdad*, y entonces parece que se puede aceptar una sin la otra. Los escépticos creen entonces que pueden decir que ninguna proposición es verdadera y que la unión de esos dos elementos, la proposición y la verdad, no se puede realizar jamás.

¿Pero habrían dicho eso si hubieran considerado la verdad de manera menos abstracta, si se hubieran puesto a considerar la verdad en sí misma y a formarse de ella una noción adecuada? No, claro está, ya que en tal caso habrían visto que esa verdad, que en todas las proposiciones está separada de ellas, de modo que *proposición* y *verdad de la proposición* son dos cosas, esa misma *verdad* es una *primera proposición* y no otra cosa; se habrían dado cuenta de que hay una proposición que expresa la misma verdad, es decir una razón que todos llaman verdad. Si hubieran considerado la verdad de cerca y en sí misma, no en alguna vaga noción abstracta, y si hubieran visto que es una razón última que se expresa en una última proposición, habrían conocido manifiestamente que es un absurdo, una contradicción en los términos, negar la verdad de esta última proposición, porque es negar que la *verdad* sea la *verdad*. El error de los escépticos no se resuelve por eso en otra cosa que en un abuso del lenguaje, en descuidar la recta inteligencia de su valor.

De ahí que la cuestión del escepticismo cambie por completo y ya no pueda preguntarse: “¿Se puede conocer la verdad?”, sino: “¿Tiene que contentarse el hombre con la verdad?” ¿Tiene que asentir a ella? Aquello a lo que el género humano ha puesto el nombre de *verdad* es esta cosa de tanta autoridad, tan absoluta que no se pueda esperar nada más noble y satisfactorio, cualquiera sea su valor, más allá de ella?

Este nuevo estado de la cuestión, que vuelve evidente su solución, que los escépticos en vano desconocer, es el único que puede resistir. Se verá mejor luego de los capítulos siguientes.

Parte Segunda

Aplicación del criterio para demostrar la verdad del conocimiento puro

Capítulo I

Se muestra que la intuición del ser, fuente de toda certeza, se justifica por sí misma

Artículo 1

Objeciones escépticas contra la intuición del ser

1065. Los escépticos no niegan las apariencias, al menos hablando en general.[[722]](#footnote-709) No dicen que no sentimos, dicen que nuestra percepción nos engaña y que, por lo tanto, no puede prometer y mantener la verdad con seguridad.

La *intelección* primera y natural, de la que todas las demás dependen (**1044-1064**) es la del ser y las dudas que los escépticos pueden presentar contra su veracidad y su sinceridad se reducen a estas tres:

I. ¿Cómo sabemos que la intelección del ser (forma de todo otro conocimiento) no es más que una pura ilusión, que no tiene más que una verdad aparente de nuestra parte?

II. ¿Cómo es posible que el hombre percibe lo que está fuera de sí? ¿Cómo puede huir de sí? ¿Qué cosa forma el pasaje entre él y las cosas que están fuera o son diversas de él?

III. Lo que ve el espíritu, aun cuando no fuese una ilusión, aun cuando tuviese en sí algo de real, ¿no estaría alterado y falseado por el mismo ver del hombre? ¿No parece natural que el espíritu, al ver las cosas, las reviste de las formas que están en él, como un espejo que reflexiva las imágenes de las cosas provistas de esa configuración que tiene su plano, de modo si éste es cóncavo o convexo, las comprime y las alarga, pero no las muestras como son, sino según la imagen que él forma de ellas en sí mismo según su propia figura?

Los argumentos del escepticismo se reducen a estos tres, y a ellos debemos responder. Pero antes nos resultará útil entrar en la mente humana y ver por qué caminos ésta llega a tan extremas formas de dudar.

Artículo 2

¿De dónde provienen estas objeciones?

1066. Nuestra atención, desde el momento en que entramos en este mundo, está continuamente ocupada por percepciones sensibles. Si, al hacernos adultos, nos aplicamos a las ciencias, una cantidad ilimitada de razonamientos, unos más sutiles y arduos, más abstractos y prolongados que otros, retienen y agotan, se puede decir, todas las fuerzas de nuestro espíritu. Ahora, esta inmensa mole de percepciones y de razonamientos, capaz de absorber y vencer cualquier vigor intelectual, llama sin embargo por la vivacidad y la magnificencia de su aparato. Nuestras necesidades, nuestras inclinaciones, nuestros más nobles pensamientos, buscan y esperan su satisfacción en ese océano de cosas sentidas y pensadas. Y quitar de nuestra mente todas estas percepciones, todo este conjunto de razonamientos que tanto queremos, ¿no será algo en extremo difícil? Reducirse a una especie de soledad intelectual, en la que, una vez quitado el saber adquirido, no se tenga como objeto de nuestra tención más que la sola *posibilidad* de un saber cualquiera, ¿no se tornará algo naturalmente desagradable y aborrecible? Y sin embargo, quien quiera poner su atención en la sola idea del *ser en universal*, es necesario que separe y aleje de sí, por la abstracción, todo conocimiento adquirido, reteniendo sólo la capacidad de dirigir la atención, fruto de ese desarrollo, ya que si nos reducimos a esa sola *idea*, no nos queda sino la sola *posibilidad* de saber. Y esta especie de abstinencia, por así decirlo, apenas se siente y parece que con ella ya no pensamos en nada, o que perecemos en una estéril contemplación. Tampoco se ve la necesidad o la ventaja de hacer algo así. Por eso los hombres no suelen hacer esta abstracta meditación, salvo que alguno no se haya visto llevado a hacerlo por una singular necesidad, por la urgencia de buscar un fundamento a todos los conocimientos humanos que están en peligro.

1067. Todos tienen por importante la veracidad del saber humano y razonan sobre eso.

Pero ¿de qué clase de saber provienen razonamientos que se hacen para volver dudoso todo lo que el común de los hombres tiene por más cierto? Del saber adquirido y deducido. Ya que, como decía, lo que atrae más fuertemente hacia sí la mente humana y la mantiene ocupada consigo, son las ciencias en toda su variedad, con todas sus múltiples riquezas. El hombre de ciencia ve que una observación nos engaña, que un razonamiento es equivocado; ve que a una razón que se tenía por buena se contrapone otra inesperada de igual o mayor peso; lo que primero se creía, luego deja de creerse. Ve también que el oficio de la discusión se vuelve cada vez más afilada y aguda, y ve finalmente que salen al mundo los sofistas, que profesan abiertamente y enseñan metódicamente el arte de probar el pro y el contra de todo, de desviar el razonamiento y alargarlo tanto que no se alcance jamás su fin, de impedir un acuerdo, que ciertamente no puede entablarse con quien ha resuelto no ponerse de acuerdo ni rendirse a nadie, tenga razón o se equivoque.

Esta experiencia del carácter falaz de la razón humana, esta flexibilidad y estos giros continuos que toman las discusiones, esta posibilidad de llevar a menudo la confusión a las mentes, esta ambición insensata de probar el poder del intelecto en la falsedad, conducen finalmente a los hombres superficiales o que se dejan llevar a un absoluto *escepticismo*.

Pero, nuevamente, todos estos experimentos que han hecho los sofistas, ¿sobre qué parte del saber los han hecho a fin de cuentas? Esto es lo que se debe investigar. No los han hecho sino sobre la parte más atractiva y más común del saber, sobre la parte que de por sí más ocupa y deleita a las mentes de los sabios, pero nunca sobre el saber en su totalidad.

Por el contrario, ¿qué consecuencia extrajeron de esos experimentos? ¿Acaso una duda sobre toda esa parte del saber que sometieron a pruebas semejantes? No restringieron la conclusión a la parte a que se limitaban las premisas, sino que la extendieron a todo el saber, y afirmaron que todo el saber humano era ilegítimo y falso, o por lo menos dudoso.

1068. Se tomó entonces la parte por el todo; no se reparó en que el experimento había recaído sobre una sola parte del saber, el que resultaba de la deducción. Esta parte es inmensamente amplia y pomposa, y llena consigo el entendimiento de todos los hombres, pero no es sin embargo todo el saber. No se dieron cuenta de que había otra parte del conocimiento, sobre la que no se había hecho jamás el intento de volverlo dudoso; esa parte era no obstante demasiado tenue, era una semilla pequeñísima, olvidada y como abandonada en un ángulo de la mente, incluso usada como criaducha de última clase, que nadie se digna siquiera de mirar o prestarle la más ligera atención. Descuidado este pequeño elemento, como se pasa por alto una cantidad infinitesimal en matemática, o como un pobrecito es excluido por los prepotentes del conjunto de los hombres, el razonamiento que se oponía contra el conocimiento resultó viciado, porque la incertidumbre del conocimiento que se encontraba en la parte se unió al todo y se declaró arbitrariamente que le correspondía a éste. Ni por casualidad se soñaba que esa humilde partícula de conocimiento, que se confundía en las mentes con el resto y no recibía ni un solo pensamiento para sí, debía quedar exenta de esa ley, y que sólo ella podría luego redimir de la proscripción al conocimiento más grande y más pomposo, aquel por el que el hombre se enorgullece y considera que encierra la totalidad de su conocimiento.

Y sin embargo también en este punto hay que exaltar lo más despreciad; el fundamento de toda certeza se encuentra en un pequeñísimo y escurridizo punto de la ciencia. Este puntito, aunque es diminuto y casi imperceptible, es sin embargo sumamente sólido y firme, de modo que el hombre puede apoyar la palanca de la razón en él y mover eficazmente sus razonamientos. Y este punto es con toda seguridad la *idea del ser*, que es sumamente simple y a partir de ella todas las ideas del hombre reciben su principio y su ser de ideas.

Por lo tanto, lo que advertimos es que no se puede envolver este primer elemento del conocimiento (que existe, pero por lo general pasa desapercibido) en un razonamiento general, con el que se presume de enterrar toda ciencia, y si se lo quiere combatir, hay que atacarlo directamente, y es entonces cuando se muestra inexpugnable.

Por eso yo pido al lector que no se contente con razonamientos generales, como son los de los escépticos, sino que vea si se sostienen cuando se aplican a cada una de las partes del saber. Al hacer esta aplicación, yo sostengo que aparecerá claramente cómo, aunque los razonamientos escépticos fueran válidos para todas las otras partes del saber, no podrían serlo jamás para la idea del ser, y contra ésta, en vez de válidos, se encontrarían totalmente vanos e incluso sin significado alguno.

Pero para convencerse de esto conviene, como decía, recoger la atención para conocer plenamente la índole y la naturaleza propias de esta idea. Porque quien haya dirigido a ella su mente y haya percibido su naturaleza íntima, sin duda entenderá por sí mismo cuán inaplicables son para ella los abstractos razonamientos de los escépticos. Y para demostrarlo expongamos los caracteres propios de la misma respondiendo al mismo tiempo a las tres dudas escépticas expuestas previamente.

Artículo 3

Primera duda: “¿El pensamiento de la existencia en universal no podría ser también una ilusión?”

§ 1: Respuesta

1069. Ya hemos dicho (1066-1068) que esta duda no puede nacer si se entiende bien qué es la intuición de la existencia en universal y si no se confunde con las demás intelecciones, sino que se considera en su ser peculiar.

Y en verdad, ¿qué quiere decir una ilusión, un pensamiento engañoso? No puede querer decir sino que un pensamiento indica una cosa que no es. Si yo de noche, en un soque, bajo la luna nueva, miro y creo ver un hombre, pero resulta que es una sombra o el tronco de una haya, o una roca, me he engañado en mi opinión. Tomar la apariencia por la realidad, en cualquier modo que me suceda, es un engaño, una ilusión. Por lo tanto, el concepto de la ilusión contiene dos elementos: 1° la apariencia, y 2° la realidad. La *apariencia* es lo que me aparece, la *realidad* es lo que juzgo que está detrás de la apariencia de la cosa. Cuando juzgo que es verdaderamente eso que sólo me aparece pero no es, me he engañado y he caído en una ilusión.

Entonces, si se me diese una apariencia, si me apareciese algo o si tuviese una sensación o una visión, y no fuese más allá de ésta ni juzgase sobre la realidad de otra cosa que correspondería a esa apariencia, no podría ocurrirme ningún engaño.

Para que sea posible que alguien se engañe es necesario en primer lugar que haga un juicio; y si nadie juzga, nadie se engaña.

El engaño por lo tanto exige dos elementos: una *apariencia* y una *realidad*, una de las cuales, la segunda, no corresponda a la primera.

1070. Ahora, estas condiciones carecen en el pensamiento del ser en universal; esta idea es perfectamente *simple* (542-546), es una pura intuición intelectiva, privada de todo juicio. Por consiguiente, no puede haber engaño en ella.

En verdad, cuando digo “existencia en universal”, ¿qué expreso con esta frase? ¿Afirmo acaso alguna cosa? ¿La niego? Nada de eso (ibidem).

Pensar el ser en universal no es pensar tampoco que algo subsista. Si yo pensase que algo subsiste, me podría engañar; esa cosa podría no subsistir: se da la posibilidad del contrario.

¿Pensar el ser en universal es tal vez pensar esta o aquella cosa? Tampoco. Es pensar en ninguna cosa determinada, sino en la posibilidad (408-409) de una cosa cualquiera. ¿Y qué es la *posibilidad*? No es más que la *pensabilidad* (542-546). Es decir, no es sino una entidad *sui generis*, que sirve de luz para la mente, una entidad en la que no hay contradicción ni pugna interna. Lo que tiene contradicción o pugna interna no lo puedo recibir en mi mente, sino en sus elementos individuales. Por eso, la unión de estos elementos contradictorios no es pensable, es una pura nada, ya que uno destruye y quita lo otro, y queda sólo la nada. Pero en algo totalmente indeterminado no puede haber contradicción; por lo tanto, la puedo concebir, pensar, es decir que es *posible*.

Por consiguiente, en la pura y simple intuición del ser no puede haber engaño ni ilusión.

§ 2: Instancia del escéptico

1071. Que tenemos el concepto de ser, es decir que el ser es pensable, esto es un *hecho*.[[723]](#footnote-710)

Si el escéptico se contenta con decir que este concepto del ser es una ilusión, un engaño, profiere, como demostré, una proposición sin sentido, porque aplica el engaño a lo que no es capaz de engaño.

Sólo le falta entonces intentar negar este hecho, diciendo que el ser no es concebible por podemos.

A esta instancia respondo: al decir que el ser no es concebible, niegas todo pensamiento al hombre. Ya no dices que el pensamiento nos engaña, sino que el pensamiento no existe. En efecto, ya no queda nada que pueda ser objeto del pensamiento, porque decir que algo es objeto del pensamiento es una proposición idéntica con esta otra: se da el pensamiento del ser. Por lo tanto, según tu instancia todo pensamiento se vuelve imposible, es anulado.

Un escéptico de esa naturaleza tampoco podría proferir una sola palabra, ni podría hacer la más pequeña operación con su mente, porque al hablar o pensar se desmentiría a sí mismo. No se trata acá de pensar con verdad o falsedad, sino directamente de pensar o no pensar. Si se piensa (bien o mal, lo verdadero o lo falso), se piensa algo; y decir que se piensa algo es decir que se piensa el ser: nos encontramos precisamente donde *conocimiento* y *certeza* se hacen una misma cosa (1059-1060).

1072. El escéptico por lo tanto no tiene derecho a ir tan adelante en su ataque a la verdad, porque con su primer paso se declararía vencido. La posibilidad del pensamiento está entonces por encima a todo asalto: para atacar la posibilidad del pensamiento habría que comenzar por no pensar. Y si no se piensa, ¿qué es lo que se ataca? Nada: de ese modo sólo se quita a sí mismo de la comunidad de los hombres para meterse en la clase de los minerales o de los vegetales o de las bestias.

1073. Ahora, la “posibilidad del pensamiento” es una proposición idéntica a ésta: “la pensabilidad del ser”, ya que el pensamiento no es, como decíamos, sino una operación de la mente que tiene por objeto el ser.

El *ser* entonces, concebido bajo este aspecto, como objeto universal del pensamiento, está seguro y fuera del blanco de todo razonamiento por esta sola razón, que para atacarlo hay que utilizar el pensamiento. Al no haber quien pueda hacer al mismo tiempo estas dos cosas: *atacar* y *no atacar*, *pensar* y *no pensar*, no hay tampoco quien pueda negar la intuición del ser en universal.

La intuición del ser es admitida entonces necesariamente por todos: el ser como pensable es un puro *hecho*, no sujeto a nuestra voluntad. Lo contemplamos y lo admitimos con la mente por esa misma necesidad por la cual somos. No requiere nuestro consenso ni nuestro disenso: él es. O bien no pensamos en absoluto o lo pensamos a él. Pensar contra él es absurdo; quien cree hacerlo no entiende de qué se trata. Cree que hace lo que no hace. Es imposible por lo tanto que un hombre entienda qué es la concepción del ser en universal y sin embargo la niegue, ya que su misma negación la afirma. Es imposible que dude si ella no podría ser ilusoria. No podría ser ni siquiera ilusoria si no fuese verdadera y real. E ilusorio no se puede llamar lo que termina en sí y que es totalmente simple.[[724]](#footnote-711)

§ 3: Corolarios de la doctrina expuesta

1074. Retomando con otras palabras la doctrina expuesta, es decir reduciéndola a algunos principios simples que ya hemos establecido (398-470), dijimos:

1° Que el ser es aquel elemento que entra en todas nuestras ideas.

2° Que el ser es lo que permanece en nuestras ideas, luego de que hayamos hecho en ellas todas las abstracciones posibles, la última de las cuales nos da precisamente el ser solo y puro, quitado el cual toda idea queda destruida (410-411).

Por lo tanto, o no conviene pensar o, si se piensa, conviene pensar el ser: no se puede negar la pensabilidad del ser, ya que al negarla se piensa el ser y en consecuencia se la establece.

1075. De esta doctrina se siguen como corolarios las siguientes proposiciones:

I. Si la idea del ser es el elemento constitutivo de todas nuestras ideas,[[725]](#footnote-712) forzosamente en todas ellas la idea del ser será el elemento *inmutable*, mientras que todos los otros elementos pueden dejar de estar presentes a la mente.

1076. II. Si en una cualquiera de nuestras ideas[[726]](#footnote-713) la concepción del ser es *inmutable* y los otros elementos, mutables, entonces la diferencia de las opiniones entre las que se dividen los hombres no puede jamás caer sobre la idea del ser, sino solamente sobre las determinaciones que se atribuyen al ser, o sobre la subsistencia de entes particulares.

1077. III. Por la misma razón, cuando decimos que el vulgo se forma conceptos poco exactos de las cosas, o cuando notamos la inexactitud o algún otro defecto en las ideas de alguno, nuestra censura no cae jamás ni puede caer sobre la idea del ser o del ente, ya que es invariable y esencial, y en ella todos los que piensan coinciden, sino sobre los otros elementos que entran a componer esas ideas que censuramos.

Artículo 4

Segunda duda escéptica: “¿Cómo es posible que el hombre perciba una cosa distinta de sí mismo?”

§ 1: Respuesta

1078. La intuición del ser, y también el concepto de *alguna cosa*[[727]](#footnote-714) indeterminado, es un hecho simple, innegable, en el que no tiene lugar la ilusión ni el engaño temido por los escépticos (1069-1070): no se trata de un juicio, sino de una intuición de hecho, en la que ni se afirma ni se niega, sin sólo se ve la posibilidad de negar o de afirmar.

Pero cuando pienso alguna cosa, sin determinar nada sobre ella, concibo sin embargo dos casos en los que esa cosa es posible, a saber que esta *alguna cosa* esté en mí o que esté fuera de mí.

El escéptico me dice: “Es imposible que te des cuenta de algo que está fuera de ti, porque no puedes salir jamás de ti mismo”.

1079. Tal vez sea como dice el escéptico; aceptemos como verdadero por un momento que no puedo verificar con certeza si existe algo fuera de mí.

Lo que me limito a decir es que yo puedo concebir e imaginar algo fuera de mí. No me cercioraré de si esto que yo concibo está verdaderamente fuera de mí o no, pero desde el momento en que trato la cuestión, “si hay un ente fuera de mí”, ya he concebido la noción de un ente posible tanto fuera como dentro de mí. Reténgase la definición dada de la posibilidad. Cuando digo que en ente puede estar fuera de mí no digo otra cosa sino que puedo pensar un objeto como fuera y como diverso de mí, aun cuando no pueda verificar si existe verdaderamente fuera de mí.

Cuando, por consiguiente, el escéptico niega que pueda advertir un ente fuera de mí, con su misma negación demuestra que al menos el concepto de un ente fuera o dentro, diverso o idéntico de mí, lo poseemos tanto él como yo.

Ahora, el concepto del ser en universal no contiene nada más que este concepto.

Tampoco cuando pienso un ente indeterminado pienso o afirmo que algo subsiste verdaderamente fuera de mí, no hago más que concebir la posibilidad de esto; no hago en definitiva más que tener la noción de lo *diverso* y de lo *igual*, de *fuera* y de *dentro*, sin aplicarla todavía y sin afirmar o negar esta noción de ninguna cosa.

Entonces, la objeción del escéptico, por la que me pregunta: “¿cómo puedes conocer algo distinto y fuera de ti?” no toca ni asalta mínimamente la idea del ser, antes bien la establece y la supone, y al suponerla, la declara fuera de todo ataque posible, admitida por él mismo como algo ajeno a toda controversia y sobre la cual no corresponde hablar ni discutir.

Se confirma por lo tanto lo que observé anteriormente, que en todos los razonamientos que hacen los hombres, sin excluir a los escépticos, la idea del ser en universal no es la que se ataca: más aún, ella está supuesta y admitida tácitamente por todos, como algo que no puede ser materia de discusión, sino que es anterior y superior a la discusión, porque no es otra cosa que la posibilidad de la discusión misma, y la posibilidad de la discusión es confirmada por el discutir.

§ 2: Continuación. – Declaración mayor de la noción de objeto

1080. La doctrina expuesta en el parágrafo precedente queda recapitulada en la proposición que ya establecí en otro lugar, a saber que “el ser en universal es el objeto del entendimiento” (539-557).

Cuando considero una entidad, en cuanto la considero, es *objeto* de mi consideración.

Ahora, sea lo que sea [esta entidad], al ser *objeto* es considerada por mí en sí misma, sin ninguna relación ni conmigo ni con otro.

Esto no es otra cosa que una simple exposición de nuestra manera de concebir. Porque decir que pienso una entidad es decir que pienso la entidad en sí misma (en cuanto ella es) y no en relación con otra.[[728]](#footnote-715)

Es cierto entonces que, analizando el pensamiento de una cosa, se encuentra que la cosa pensada me está delante como independiente de su relación conmigo y que, por lo tanto, en el pensamiento de una cosa yo no pienso que esté en mí o que sea algo mío; es más no pienso en mí en lo más mínimo.

Y si no pienso que la cosa esté en mí, sino en sí misma, entonces tengo la noción de las cosas en cuanto son en sí mismas. Me podré equivocar al aplicar esta noción, en tanto que pienso realmente la posibilidad de la cosa en sí, independientemente de mí mismo.

No se puede responder que me engaño en esa noción, es decir que creo tener la noción de algo distinto de mí o de lo que es igual a mí, pero que no la tengo, porque si no la tuviese, como decía, no podría hablar de ella, ni tampoco se me podría contradecir: no me podría engañar.

Por lo tanto, quien pone en duda esa noción, ciertamente no entiende bien qué es lo que pone en duda: si lo entendiese, se daría cuenta de que intenta poner en duda lo que no puede ser puesto en duda.

Las armas que el escéptico impugna podrán tal vez alcanzar la siguiente proposición: “Yo sé que subsiste un objeto fuera de mí”, pero no pueden alcanzar esta otra: “Yo entiendo y concibo perfección qué quiere decir un objeto distinto o fuera de mí”.

Ahora, el concepto del ser no implica la primera proposición sino, de alguna manera, la segunda: concebir el ser es “concebir una cosa indeterminada en sí”, y por eso no en mí. Por lo tanto, es tener una noción implícita de lo que es distinto de mí y, ciertamente, es tener luego un *objeto* del pensamiento, distinto por naturaleza de lo que es puramente *sujeto*.

§ 3: Corolarios importantes

1081. De esta doctrine se siguen los siguientes corolarios:

I. La idea del ser en universal es aquella idea por la cual nosotros pensamos la cosa en sí.

Pensar la cosa en sí es pensarla como independiente del sujeto, de *nosotros*.

Pensar la cosa en cuanto es independiente de nosotros es pensarla como teniendo un modo de existir distinto del nuestro (subjetivo).

Por consiguiente, la idea del ser es la que constituye la posibilidad que tenemos de salir de nosotros, por así decirlo, es decir de pensar en cosas distintas de nosotros.

1082. II. Por lo tanto, es absurda la búsqueda de “cómo podemos salir de nosotros mismos, o bien de cuál es el puente que forma el pasaje entre nosotros y las cosas distintas de nosotros”.

Es cierto que con estas expresiones metafóricas de *salir* y de *puente de comunicación* la cuestión no presenta ningún sentido claro y es imposible de resolver, porque se pide una solución material o mecánica de un hecho puramente espiritual.

Nadie puede salir de sí: entre nosotros y lo que no está en nosotros, nadie podrá jamás indicar un *puente*.

Es necesario entonces reducir esa cuestión a los términos adecuados y veamos cómo se transforma.

El hombre piensa en las cosas como ellas están en sí mismas, éste es el hecho. Sea que se engañe con este pensamiento o que no se engañe, su pensamiento no obstante es que tiene presente los objetos en sí mismos, es decir como objetos y no como sujetos. Ahora, ¿cómo se puede explicar esto?

Respondemos: con la idea innata del ser en universal, que es aquello que forma su inteligencia.

El tener esta idea equivale a tener la posibilidad de ver las cosas en sí mismas.

El hombre tiene entonces, en cierto modo, innato en sí este *puente* de comunicación, si se quiere emplear dichas metáforas, porque percibe al ente en sí, y el ente es la cualidad común y más esencial de todas las cosas, que las hace ser lo que son, independientes de nosotros y divididas de nosotros, sujetos.[[729]](#footnote-716)

Es decir que el espíritu inteligente tiene desde su primera existencia la aptitud de pensar las cosas en cuanto que están en sí mismas y no en nosotros: tiene el concepto de esta diversidad, exterioridad o, mejor dicho, *objetividad* de las cosas. Queda por ver cómo puede pasar de concebir una cosa en sí meramente *posible* a una cosa realmente *subsistente* en sí y no en él. Aquí el hombre podrá tal vez engañarse, pera ésa es otra cuestión, que se resolverá luego al examinar si el espíritu puede tener un indicio seguro de alguna cosa distinta de sí y fuera de su cuerpo. Pero no hay dudas de que puede simplemente pensarlas, ya que la idea innata del ser en universal lo hace capaz de ello por su propia naturaleza.

Artículo 5

Tercera duda escéptica: “¿El espíritu no comunica tal vez a las cosas vistas sus propias formas, y no las altera y transforma?”

1083. Aquí dirá de nuevo el escéptico: Sea verdad que el entendimiento humano tiene la propiedad, de la que has hablado hasta aquí, de pensar las cosas objetivamente, es decir tal como son en sí, prescindiendo de la relación de distinto o no distinto, de fuera o dentro del sujeto pensante. Esta misma propiedad ¿no es acaso subjetiva? Es después de todo una pura forma que el mismo sujeto impone a las cosas.

§ 1: Respuesta

1084. Supongamos que es verdad lo que se apunta en esta duda escéptica. Las cosas percibidas tendrán entonces una forma que el sujeto les comunica, que será distinta de la que tienen en sí mismas y, por consiguiente, nuestra percepción no será genuina ni tendrá autoridad para darnos una noticia cierta de ellas.

Digo que si esta duda se puede concebir en las percepciones que tenemos a partir de los sentidos de nuestro cuerpo, es imposible aplicarla a la intuición del ser o del ente que tiene nuestro espíritu.

Y en verdad, los órganos de nuestro cuerpo están templados y configurados de una manera determinada y por lo tanto ellos también tienen su parte en el efecto producido en ellos. Así, éste no es efecto de una, sino de dos concomitantes, es decir del agente externo y de la naturaleza, cualidad y disposición de los órganos mismos (878-905).

Pero argumentar a partir de la analogía de lo que sucede en la percepción corpórea sobre lo que podría suceder en la intuición inmediata y espiritual del ser en universal se opone al recto método del filosofar y nos arroja en el error que estamos refutando. Ese error no habría ocurrido jamás a los hombres si, dejadas del todo de lado las *analogías*, hubiesen fijado directamente su pensamiento en el objeto de esa intuición espiritual de que hablamos, es decir en el ser en universal.

De hecho, quien considera este ser en universal se da cuenta en seguida que decir que podría ser una producción de nuestra mente subjetiva o algo informado y determinado por la mente misma es una contradicción en los términos. Porque decir el *ser en universal* es como decir *lo que carece de toda forma o modo de ser*, del cualquier género o naturaleza.

1085. Entonces, si analizamos ese supuesto escéptico, ¿qué es lo que incluye? El concepto de dos formas o modos de ser: 1° el de la cosa en sí, desconocido por nosotros; 2° el de la cosa en cuanto concebida por nosotros, que emana de nosotros mismos en cuanto [sujetos] percipientes y que es lo único que conocemos, según estos escépticos.

Ambos modos de la cosa, uno *real*, el otro *aparente*, uno necesariamente desconocido, el otro conocido por nosotros, son ambos posibles, es decir pensables por nosotros. Nótese que digo *pensables*, porque una cosa es ser *pensable* y otra es ser *verificable*. No podré conocer, digamos por el momento, si existen realmente en la cosa, lo que equivale a decir que no podré *verificarlos* en la naturaleza, pero podré conocer sí que podrían existir, lo que equivale a decir que podré *pensarlos*. Y que yo pueda pensar tanto el modo *aparente* como el modo *real* de la cosa, está ya supuesto por el escéptico al proponerme su duda, puesto que para dudar de que el *modo* en que yo veo la cosa no es real, sino distinto del real, es admitir forzosamente el concepto de la posibilidad de estos dos modos y para ello es necesario pensarlos. Ahora bien, toda esta suposición carece de aplicación posible a la idea del ser.

La *idea* del ser en universal, al ser perfección indeterminada, no incluye ningún juicio sobre el *modo* de ser y, por lo tanto, esa idea es susceptible de recibir luego un modo de ser pensable cualquiera, con una perfecta imparcialidad e indiferencia, ya que anteriormente no tiene ninguno. Entonces, al ser pensable ese *modo*, que el escéptico temía que debía permanecernos oculto, él también puede ser admitido por la naturaleza universalísima del ser.

Es por lo tanto absurda la duda de que el ser en universal, intuido por nuestra mente, pueda conservar un modo o una forma determinados por la naturaleza de nuestra mente, porque se presenta a la mente desvestido de todos los modos, y es imposible que una duda así nazca en la mente de quien considera la índole propia del ser en universal. Repitámoslo, este ser no tiene ningún modo, ninguna forma, pero él constituye la posibilidad de todos los modos y de todas las formas que pensamos o imaginamos.

1086. Y esta propiedad de la idea del ser, que forma nuestra inteligencia, y que yo llamo *indeterminación* y *universalidad* (428 y 434), es también lo que forma y prueba la perfecta *inmaterialidad* de nuestra inteligencia.

§ 2: Corolarios

1087. De ahí los siguientes corolarios:

I. Si el *Yo*, es decir el sujeto, es perfectamente determinado (puesto que lo que subsiste en el mundo real debe ser *determinado*), y si el ser que intuye por naturaleza es perfectamente *indeterminado*, entonces el ser no se puede llamar un concepto *subjetivo*, sino *esencialmente objetivo*. Más aún, es lo que constituye el objeto del espíritu, a diferencia del espíritu mismo (el sujeto) que es lo contrario del objeto.[[730]](#footnote-717)

De la misma manera, si el *Yo* es limitado y *particular*, y por el contrario, el ser, intuido por nosotros por naturaleza, es ilimitado y *universal*, entonces el *ser* no es un efecto ni una emanación del espíritu, ya que el espíritu es una causa impotente para producirlo y de naturaleza opuesta a él.

1088. II. Si el *ser* es la única idea que tenemos en nuestro espíritu por naturaleza, y si todas las otras son *adquiridas*, entonces todo lo que nuestro espíritu agrega a las cosas es sólo el concepto del *ser*.

Pero la idea del ser se justifica por sí misma, porque ella no tiene un modo o una forma particular. Por eso nuestro espíritu (en cuanto es puramente intelectivo) no agrega ningún modo o forma a las cosas que percibe.

Por eso, él no deforma las cosas que percibe, ya que no agrega ni cambia nada, sino que los percibe tal como se *presentan*.[[731]](#footnote-718)

Por consiguiente, la inteligencia no es una facultad falaz ni engañosa, no sólo en la intuición del ser en universal, sino tampoco en ninguna otra percepción: es esencialmente sincera, esencialmente veraz.

1089. III. De aquí se ve la estupidez de los escépticos, que no se aquietan en la *razón*, sino que van buscando una *crítica de la razón*, como si pudiese haber algo por sobre la razón que no fuera *razón* y que pudiese sin embargo juzgar a la razón.

La *razón*, o mejor dicho, la *inteligencia*, no se puede trascender con el razonamiento; por eso, una *filosofía trascendental*, en este sentido, es intrínsecamente absurda y repugnante.

Decir: por sobre la razón, puede existir la duda de que la razón nos engaña, porque la razón puede estar limitada a alguna forma particular; esto es una manifiesta contradicción. ¿Con qué facultad piensas la posibilidad de una forma distinta de la forma de la razón? Con una razón superior, que tiene una forma más extensa, que abraza la forma de la razón y también cualquier otra forma. La razón, entonces, es al mismo tiempo más y menos extensa de lo que es. Pero la razón es una, por lo tanto ella es al mismo tiempo menos y más extensa.

Por estas cosas el kantismo se apoya entero sobre un juego de la imaginación, que primero fabrica una razón limitada y luego la juzga y critica. Por lo tanto, la que juzga o pone en duda no es la razón completa, ya que la razón completa abraza no sólo la pretendida facultad criticada, sino la facultad de criticar: la razón abarca todo lo posible.

Artículo 6

Se vuelve a confirmar la refutación de los escépticos

1090. De lo que se ha razonado hasta aquí se desprende lo que se debe pensar sobre la célebre cuestión: “¿cómo puede percibir un ente lo distinto de sí?”

Esta pregunta, digo, es ajena al argumento del conocimiento y de la certeza humana: quien busca en su fondo peca contra la sobriedad el saber.

En verdad, ¿cuál es el método legítimo de una sobria filosofía? El de observar atentamente los hechos, clasificarlos según su especie y ordenarlos entre sí, y finalmente reducirlos, si es posible, a un hecho primigenio del cual todos dependen. Pero quien ha encontrado este hecho primigenio pero no se satisface y pretende que tiene que seguir buscando una explicación, ése se expone al peligro de caer en hipótesis vanas o especulaciones estériles, e induce finalmente un escepticismo espantoso también sobre toda la otra parte del saber, únicamente porque no ha logrado encontrar lo que buscaba y que no debía buscar, porque no existía.[[732]](#footnote-719)

1091. En nuestro razonamiento el hecho primigenio es la intuición del ser en universal.

Esta intuición nos pone en un acto que termina más allá de nosotros, *sujetos*, y se fija en un *objeto* indeterminado.

Que la manera de ver el ser en universal es un ver la cosa en sí, objetivamente, independientemente de nosotros, éste es además el hecho que no se puede poner en discusión.

Ahora bien, una vez reconocido este hecho, resulta allanada toda la dificultad que hay en la explicación de los otros innumerables hechos particulares. Me refiero a esa dificultad que nace con la pregunta: “¿cómo se puede percibir lo que es distinto de nosotros?”, ya que la intuición del ser en universal demuestra la posibilidad de ver las cosas en sí y constituye de hecho la potencia, y el acto mismo, porque el ser intuido es intuido en sí.

Pero querer explicar ese *hecho primero* con otro antecedente que pertenezca al mismo orden lógico es un deseo tan intemperante como el de simplificar aún más un número que ha sido reducido a la unidad, es decir a su elemento primero y más simple.

1092. Los escépticos abusan justamente de esta investigación, razonando más o menos así: “Nosotros no podemos entender cómo un ente puede percibir algo distinto de sí. Entonces, cuando parece que el hombre, u otro ente intelectivo, percibe algo distinto de sí, hay que decir que lo hace sólo en apariencia pero que realmente percibe una cosa no distinta de sí mismo, sino que se percibe a sí mismo y nada más”.

En este razonamiento se ve la *teoría* atacando y destruyendo el *hecho*, la *ignorancia* cancelando la *verdad*.

Respondo a los escépticos de esta manera: ustedes dicen que concebimos el ser distinto de nosotros sólo en apariencia, pero que el ser no es realmente distinto de nosotros. Ahora, si el ser me *aparece*, como ustedes dicen, distinto de mí, entonces lo *concibo* como distinto de mí. ¿Qué significa que una cosa me *aparece* sino que *es concebida* por mí? Presten atención a que no estoy resolviendo la cuestión si el ser que percibo en sí mismo es distinto de mí o si me es idéntico; me limito a decir que lo *concibo* como *distinto* de mí, o sea a establecer el hecho que ustedes mismos me conceden. La diferencia que pasa entre nosotros es sólo el uso diverso que hacemos del hecho admitido por las dos partes. Yo digo: si concibo el ser como distinto de mí, entonces tengo la facultad de concebir las cosas como distintas de mí, porque de hecho concibo una de ellas de esa manera, y en ella y con ella a todas las otras. Si esta facultad mía me engaña, por ahora no lo pregunto, me basta asegurarme que mi mente tiene un objeto independiente por sí mismo, sea verdadero o falso. Ustedes, al contrario, comienzan estableciendo con anterioridad a todos los hechos que es imposible que mi mente salga de sí y conciba algo independiente de sí. Entonces, concluyen, el ser que concibe como distinto de sí no puede ser distinto de sí, y por lo tanto se engaña. ¿Pero no se dan cuenta de que cuando dicen eso se salen de la cuestión? La cuestión, y toda la dificultad, consiste sin embargo sólo en saber si la mente concibe lo distinto de sí, no ya si lo que concibe responde o no a su concepción. Ahora, ustedes dicen que no responde; pero admiten que su concepto termina en algo fuera de ella, distinta de ella, que el objeto, en cuanto concebido por ella, no es ella misma. Por consiguiente, no pueden negar la naturaleza del concepto, ni pueden distinguir aquí *concebir* de *aparecer*, ya que *aparecer* en nuestro caso es el mismo *concebir*. Además, decir que el objeto en cuanto no es concebido por la mente no responde al concepto que ella tiene de él, es pronunciar una sentencia sobre algo no concebido y, por lo tanto, completamente desconocido. De ese modo, han ido más allá de los términos de su poder.

1093. Pero ahora quiero seguirlos en sus imaginaciones e hipótesis: sea que el objeto concebido por la mente no es distinto de la mente misma, es decir del sujeto que percibe. Yo digo: el *sujeto* mismo, cuando ustedes lo piensan, ¿no se vuelve *objeto* de su pensamiento? Ciertamente. El ser entonces una cosa objeto de nuestro pensamiento no cambia lo que es, no la hace dejar de ser lo que era antes: puede seguir siendo *sujeto* y sin embargo ser *objeto* al mismo tiempo de nuestro pensamiento.

Una vez establecido esto, ¿por qué se usa esta frase: la mente piensa las cosas distintas de sí? ¿Qué quiere decir? No otra cosa sino que ella piensa las cosas como sus objetos.

¿Pero de qué manera pueden ser sinónimas estos dos modos de expresarse: *pensar las cosas como distintas de sí* y *ser las cosas objetos de su pensamiento*?

*Objeto* del pensamiento quiere decir algo presente a nosotros en sí misma: una cosa en sí misma quiere decir una cosa en su existencia y ya que el existir y el estar presente es distinto del obrar, por lo tanto *objeto* del pensamiento es esencialmente algo distinto de nosotros en cuanto somos pensantes.

Esto ocurre también cuando pienso en mí mismo, porque yo, sujeto, me vuelvo ese acto objeto de mi pensamiento; sin embargo, cuando pienso en mí me considero en cuanto existo en mí y nada más. La esencia del pensamiento entonces es la de terminar en un *objeto*, es decir en algo distinto del *sujeto pensante* en cuanto tal. El ente distinto del sujeto, por lo tanto, o sea el objeto del pensamiento, no puede hacerme dudar de la autoridad y de la veracidad del pensamiento mismo. Estamos tan lejos de ser capaces de concebir las cosas distintas de nosotros que incluso no podemos ni siquiera concebirnos intelectivamente a nosotros mismos si no nos consideramos como distintos de nosotros, sujetos actualmente pensantes, o sea si no nos consideramos como objetivados.

1094. El argumento de los escépticos tendría lugar si existieran otros entes provistos de un modo de concebir totalmente opuesto al nuestro, es decir si concibieran las cosas no en la existencia objetiva, sino como idénticas consigo, los sujetos que conciben. Entre entes intelectivos de esa naturaleza sería razonable que alguno se levantara y dijera: “Nosotros concebimos todas las cosas como partes de nosotros mismos. Pero eso es imposible. Es de creer más bien que al concebirlas así sean una creación que hacemos en el acto de concebir; nuestra concepción no puede ser veraz”.

Pero esta misma duda no podría jamás ocurrírsele a ninguno de esos entes, sino que dicha duda puede presentarse a uno que tuviera la facultad de ver las cosas en sí. De ahí que es necesario que los mismos escépticos, para avanzar la duda contra la existencia de la facultad de concebir lo distinto de nosotros, tengan dicha facultad. Sin ella, una *concepción* que no salga del sujeto es un concepto contradictorio consigo mismo: sería a un tiempo una concepción y una no concepción.

1095. Finalmente, la legitimidad del pensar es evidente de por sí, para quien considera atentamente su naturaleza. Puesto que su naturaleza consiste en pensar las cosas en sí; ahora, ¿no es esto idéntico a pensar las cosas en su propia existencia? Esto es lo que se llama la *verdad* de nuestra concepción.

En pocas palabras, según los escépticos, las cosas tienen dos existencias: 1° una, como la percibimos nosotros, 2° la otra, como nosotros no percibimos.

La *percibida*, ilusoria y falsa, según ellos, es la existencia en sí, objetiva; por eso la cosa nos aparece objetivamente.

La *real*, que nosotros no percibimos, debe ser entonces la existencia idéntica con nosotros, precisamente porque no percibimos subjetivamente.

¿No son éstas proposiciones evidentemente contradictorias? Si la *existencia en sí* es la percibida por nosotros, si la *existencia imaginada como subjetiva* es la no percibida, ¿no será verdadera la existencia que percibimos, y falsa, más aún una nada, un parto quimérico de los mismos escépticos, la que no percibimos?[[733]](#footnote-720)

Artículo 7

Lo que expusimos es doctrina de la tradición cristiana

1096. Resolvimos las tres dudas fundamentales del escepticismo con el análisis de la *verdad*, o *idea del ser*, que posee tres características, cada una de los cuales es capaz de rebatir a una de las tres dudas.

Las tres características del ser que intuimos son: 1° su *simplicidad*, dado que no representa más que a sí mismo, 2° su *objetividad*, 3° su perfecta *indeterminación*.

Dado que el ser es *simple* y no representa nada fuera de sí, porque no contiene ningún juicio, su presencia ante nosotros es un *hecho*, que es como decir que no puede darse en él ilusión ni engaño: así se resuelve la primera duda.

Dado que el ser es *objetivo*, es distinto del y opuesto al *sujeto* que lo percibe y constituye de esa manera el intelecto, es decir una potencia que no tiene ninguna relación consigo misma y que ve la cosas inmunes de lugar y de tiempo. Por lo tanto, queda destruida la segunda duda, sobre cómo puede el intelecto salir de sí, duda toda fundada sobre una metáfora tomada de los cuerpos, la cual, una vez descubierta y traducida en expresiones propias, ya no tiene sentido: esta duda cesa por lo tanto por sí misma sin más solución.

Dado que el ser es *indeterminado*,[[734]](#footnote-721) no puede determinar ninguna cosa, sino más bien recibe las determinaciones de las que están provistas las cosas presentadas; y por lo tanto, es imposible y contrario al hecho decir que nuestro conocimiento de la cosas puede recibir de nuestro intelecto un modo subjetivo, una forma particular, distinta de la que tienen en sí mismas.

Demostré finalmente que esas dudas no habrían podido nacer en la mente de un filósofo que hubiera procedido por la vía de los hechos, sin abandonarse tras un método falso de vanas hipótesis y vagas y confusas creaciones de la fantasía.

1097. Ahora bien, declaro aquí de buen ánimo que esta refutación de los escépticos modernos no es mía, sino que se contiene en el depósito de las tradiciones cristianas. Y no sólo se encuentra esa refutación en la antigüedad cristiana, sino también el método que parte de los hechos primigenios y seguros, y razona sobre ellos. Al alejarse de ese método sin darse cuenta los sofistas[[735]](#footnote-722) nos han arrojado en la ignorancia, en la duda y todas nuestras inquietudes. Daré pruebas de ello exponiendo brevemente la filosofía cristiana sobre la naturaleza del conocimiento de la verdad y su relación con el espíritu.

1098. Según esa filosofía, el método que hay seguir para llegar al conocimiento del alma es: 1° partir del *hecho* del conocimiento, y 2° del examen de este *hecho* proceder a determinar lo que el alma puedo o no puede, es decir (lo que es lo mismo), cuáles son sus propiedades, sus facultades, etc.[[736]](#footnote-723)

De ese modo, parte del mismo punto de donde partimos nosotros, es decir del hecho, de la existencia del conocimiento, que analizado se reduce a una perfecta simplicidad, es decir al hecho del ser en universal, que no puede contener ilusión alguna en sí mismo.

Analizado el hecho del conocimiento intelectivo, los antiguos encontraron, como nosotros, que era en primer lugar *objetiva*: “El acto del conocimiento, dice Santo Tomás, se extiende a las cosas que están fuera del cognoscente”.[[737]](#footnote-724) Éste es el hecho primigenio. No dijeron ya, como los modernos: “Este hecho es imposible, por lo tanto es aparente”, sino que dijeron en vez: “Este hecho existe, entonces es verdadero y real”.

No preguntaron: “¿Cómo es posible que el cognoscente salga de sí mismo?”, sino que dijeron: “Encontramos que el cognoscente sale de sí, entonces es posible”. Ellos avanzaron a partir de este hecho.

1099. Si el conocimiento es *objetivo*, así continuaron razonando, no está restringido al sujeto, sino que considera las cosas en su existencia, no en la existencia del sujeto, como si fueran modificaciones de éste. Por lo tanto, debe ser *universal*, es decir, puede extenderse a todo lo que tiene o puede tener una existencia propia, o sea a todos los posibles. De ahí concluyeron que los cuerpos no pueden conocer, porque están determinados a una sola forma a ellos particular. Entonces, el sujeto cognoscente debe ser inmaterial, es decir debe carecer de toda determinación corporal y de toda forma restrictiva. “Mediante la materia, dice Santo Tomás, la forma de la cosa se determina y se restringe a un ser particular. De donde es evidente que el concepto del *conocimiento* es justamente lo opuesto del concepto de la *materialidad*. Y por eso es imposible que las cosas que no reciben sino materialismo las formas, como las plantes, sean inteligentes”.[[738]](#footnote-725)

Pero el carácter de *universalidad* del conocimiento, que está comprendido en el de la *objetividad*, y que se puede descubrir analizándolo, se manifiesta también por sí mismo directamente, observando cómo es el conocimiento intelectivo. Nosotros no sólo conocemos las cosas *distintas*, sino también las *contrarias*. Esto hacía decir a los antiguos que la mente era capaz de percibir todas las cosas: *intellectus omnia cognoscit*, porque verdaderamente, quien puede percibir tanto el sí como el no de todas las cosas, no está determinado a nada, ya que no existe un medio entre dos contrarios. Este hecho fue observado desde la filosofía antigua, y Empédocles, que había considerado imperfectamente el hecho, creyó que podía explicarlo suponiendo que el alma estaba compuesta de los elementos de todas las cosas. Digo que lo había observado imperfectamente, porque se había limitado a observar que “el alma conoce cosas distintas”. Con su observación había descuidado que el alma 1° no conoce solamente los elementos de las cosas, sino también las cosas mismas; 2° no conoce sólo las cosas *distintas*, sino las *contrarias*, y por lo tanto está igualmente capacitada para percibir el *sí* y el *no* de cualquier cosa.

1100. Lo de Empédocles (hablo de la doctrina del de Agrigento como parece que la entendía Aristóteles) era un error común a todos los materialistas, que imaginan que las ideas son algo semejante en la substancia a las cosas, de modo que (como decía el inglés Hook<e>) las ideas de la luz están formadas por un cierto fósforo, y de modo semejante las demás.

No tengo noticias de que los antiguos refutaran a Empédocles por este lado, pero sí por la imperfección con la que había observado el hecho de la universalidad del conocimiento; y máxime por la primera de las dos imperfecciones de su observación, es decir por no haber puesto atención en que en el conocimiento se conocen las cosas mismas y no sólo en sus principios. Por consiguiente, respondieron que si era necesario que el alma estuviese compuesta de todos los principios (físicos) de los que resultan las cosas, porque todo se debía conocer con algo semejante, en ese caso habría sido conveniente que no sólo tuviese en sí los principios, sino también otros tantos corpúsculos, o pequeños entes, como cuerpos o cosas cognoscibles existan. Por eso, Anaxágoras, y luego Aristóteles, dijeron, al contrario de Empédocles, que el alma debía ser sin mezcla e inmaterial, y no debía tener en sí nada de todo lo corpóreo e indeterminado, a fin de que pudiese conocer todas las cosas.

Se trataba entonces de explicar un hecho en el que todos estaban de acuerdo, y el hecho era la *universalidad* del conocimiento; pero para explicarlo tomaban un camino distinto los más recientes entre los antiguos filósofos griegos. Todos estaban de acuerdo en que al ser universal el conocimiento, se debía dar al espíritu una potencia que fuese *universal*, es decir, que se extendiese a todas las cosas posibles. Pero los más antiguos no sabían concebir esta potencia universal sino materialmente y entonces la hacía constar de todos los elementos. Los recientes, al ver que nada se explicaba de esa manera, se dieron cuenta de que tenía que ser verdad lo contrario, es decir que la potencia del alma era universal en cuanto no estaba compuesta de ninguna de las cosas *determinadas* y entonces definieron esa universalidad del alma por una potencia en sí misma no determinada a ninguna cosa y en cambio capaz de determinarse en sus efectos, dando lugar así de manera imparcial al conocimiento de todas las cosas posibles: de ahí la *tabula rasa* de Aristóteles.

1101. Al contrario, en nuestro tiempo se dijo que era imposible el *hecho* del conocimiento universal, y puesto que no se lo podía negar, se dijo que era un engaño y se supuso que el alma estaba determinada y que era la que determinaba sus conocimientos. No puede haber nada más carente de buen sentido que esa manera de razonar. Se admite el conocimiento universal y luego se afirma que el alma determina y limita su conocimiento y le confiere el marco de la universalidad: como si dar la universalidad al conocimiento no fuese justamente lo contrario que determinarla, limitarla, volverla *subjetiva*.

1102. “Como nuestro intelecto, así dice Santo Tomás, está ordenado a entender todas las cosas sensibles y corpóreas, es necesario que carezca de naturaleza corporal, como el sentido de la vista carece de todo color, justamente porque en su naturaleza está percibir los colores. Puesto que si tuviese algún color, ese color impediría ver los otros colores. Así, el intelecto, si tuviera en sí una naturaleza determinada, esa naturaleza connatural a él le impediría el conocimiento de las otras naturalezas”.[[739]](#footnote-726)

Según Santo Tomás, la *universalidad* del conocimiento es entonces un hecho que vuelve absurdas las formas restrictivas de Kant. Y decir que la *universalidad* del conocimiento es obra de formas restrictivas es una contradicción manifiesta, como decíamos, porque estas formas que producen la universalidad no restringen nada, antes bien quitan toda restricción y toda determinación.

1103. Y como el error es siempre una verdad disfrazada o frustrada, es fácil darse cuenta de que la verdad de que abusó Kant fue este principio de Santo Tomás: “El intelecto hace las especies o las ideas tal como es él mismo, porque todo agente produce algo semejante a sí mismo”.[[740]](#footnote-727) Ahora bien, ¿cómo nacieron de esta verdad mal entendida las formas subjetivas?

Se supuso que afirmar que el intelecto comunica a las ideas su propia naturaleza y les da su propia forma era lo mismo que afirmar que el intelecto da a las ideas una forma particular, restrictiva, subjetiva. Y se supuso esto, porque el concepto de forma se tomó de las formas corpóreas, que son todas restrictivas y particulares, efecto del materialismo de nuestros tiempos. Por el contrario, la forma de la que habla Santo Tomás, y con la cual el intelecto informa las propias percepciones haciéndolas semejantes a sí, es de una naturaleza directamente opuesta a la forma corpórea: no es una forma particular, sino universal. No agrega restricciones, sino que las quita, de modo que este acto del intelecto, con el cual comunica a nuestras percepciones la propia forma, es justamente ese acto con el que las *universaliza* (490), y así considera las cosas en su ser propio, objetivo, no subjetivo. Por lo tanto, Santo Tomás dice que está en la *inmaterialidad* de esta forma lo que constituye la potencia de entender.[[741]](#footnote-728) Esta forma no es entonces *forma* en el sentido vulgar, como muestran que la entienden los filósofos modernos, sino que es *forma* en el sentido antiguo, y consiste en la privación de toda *forma* en sentido moderno. Si la forma del intelecto es universal, es decir perfectamente *indeterminada*, de modo que es perfectamente indiferente a la percepción de todos los entes posibles, ya que esa forma no es sino la intuición de la posibilidad misma;[[742]](#footnote-729) por lo tanto, concluyen los escritores antiguos de que hablamos, el intelecto recibe de esa forma una virtud *infinita* y que no termina en ningún límite.

“En nuestro intelecto, dice Santo Tomás, se encuentra lo infinito en potencia” (la forma del intelecto, siendo indeterminada, no tiene actualmente por sí misma el conocimiento actual de ninguna cosa real, pero puede tenerla), “puesto nuestro intelecto no puede entender tantas cosas que no pueda entender muchas más”. Y también: “El intelecto conoce el infinito de la manera en que es infinito en virtud de la potencia que tiene (su forma). La potencia del intelecto es infinita, porque conoce lo universal, y por eso no termina en un individuo cualquiera, sino que en cuanto a ella[[743]](#footnote-730) se extiende a infinitos individuos”.

1104. Luego de observar bien este hecho, que el conocimiento intelectivo es universal, de modo que no tiene límites, se extiende a todo y es infinito, observaban además que es, y debe ser, *necesario*: “la forma de la cosa entendida está en el intelecto provista de universalidad, inmaterialidad e inmovilidad, lo que se muestra a partir de la observación de la misma operación del intelecto, que entiende *universal* y *necesariamente*”.[[744]](#footnote-731)

1105. Y que estas dos cualidades, la *necesidad* y la *universalidad*, vienen una de la otra es fácil de advertir si se considera que la *universalidad* no es otra cosa que la *posibilidad* de la cosa. Ahora, ¿de dónde viene lo *necesario*, sino de lo *posible*? Es decir, se llama *necesario* a lo que reúne en sí toda la posibilidad, de modo que es imposible algo que le sea contrario.

Observemos esto en la siguiente proposición: “el amigo Mauricio o vive o no vive”. Ésta es una proposición *necesaria*; ¿por qué? Porque entre los dos casos contrarios, vivir y no vivir, no hay otro caso posible en el medio. La necesidad entonces es lo que encierra en sí toda posibilidad, de modo que no resulta posible nada contrario. Ahora, la forma del intelecto es justamente *toda la posibilidad*. Que el intelecto entiende entonces *necesariamente* quiere decir que ve la relación de todo lo que entiende con la posibilidad, y su intelección se vuelve necesaria mediante esta relación.

1106. Por consiguiente, los Padres de la Iglesia dicen también que el espíritu inteligente está provisto de una *luz incircunscrita* (es decir sin una forma peculiar y restrictiva) o, lo que es lo mismo, provisto de una forma 1° *universal*, indeterminada, inmaterial, infinita; 2° y *necesaria*, y por lo tanto inmutable y sumamente simple.

Luego, en la *universalidad* y en la *necesidad* del conocimiento, los Padres vieron y advirtieron la *unidad*. Puesto que la *universalidad* está fundada en que con *una* sola especie se conoce una cosa o cualidad multiplicada infinitamente en un número infinito de individuos, de modo que la *unidad* de la especie reúne la multiplicidad de las cosas. De manera semejante, la *necesidad* no está formada sino por esa *especie* o forma suprema que representa la cualidad comunísima, si así se la quiere llamar, de las cosas, es decir el ser, que une en sí y reduce a la unidad todas las posibilidades especiales.

Analizado el conocimiento humano, los escritores de la Iglesia encontraron por lo tanto, que en su última forma[[745]](#footnote-732) ella era perfectamente *una*, *universal* o incircunscrita, *inmaterial, infinita, necesaria, inmutable, eterna*.

1107. Establecido este hecho,[[746]](#footnote-733) concluyeron que no podía provenir de los sentidos ni de nuestro espíritu, es decir del sujeto.[[747]](#footnote-734)

De los sentidos no, porque las sensaciones no tienen ni la *unidad*, ni la *universalidad*, ni la *necesidad*, ni la *inmutabilidad*, ni las otras características previamente enumeradas.

De nosotros, sujetos cognoscentes, no, porque nosotros somos también limitados, contingentes, mutables, de manera que no podemos dar a otro lo que no tenemos. Los atributos de nuestro conocimiento, entonces, son contrarios a los que tenemos nosotros y superan en dignidad nuestra potencia, y también la de cualquier ser finito.

1108. San Agustín, luego de haber analizado el conocimiento intelectual y de haber visto que consiste esencialmente en *juzgar*,[[748]](#footnote-735) descubrió luego, continuando el análisis, que en él hay una *unidad* fundamental, porque sólo se juzga con la *unidad*. Por consiguiente, concluye, un conocimiento así no puede provenir de los sentidos, “porque, dice, ¿quién, al examinar un cuerpo, puede encontrar que es verdadera y simplemente *uno*, cuando todos los cuerpos cambian de cualidad o de lugar y constan de partes que ocupan cada una su lugar, lugares por los cuales se dividen y distribuyen en los distintos espacios? Ciertamente, una *unidad* verdadera y primera no se entiende ni se ve con los ojos de la carne ni con otro sentido, sino con la mente sola”.[[749]](#footnote-736)

1109. Continúan los maestros de que hablamos y demuestran que lo formal del conocimiento intelectual no puede ser una emanación de nuestra naturaleza limitada.

A partir de la *inmutabilidad* del conocimiento y de la mutabilidad de nuestra naturaleza, así argumenta el autor del *Itinerario*: “Pero, por ser mudable nuestra mente, no puede ver la verdad reluciendo tan *inmutablemente* si no es en virtud de otra luz que brilla de modo inmutable del todo, la cual es imposible sea criatura, sujeta a mudanzas”.[[750]](#footnote-737)

A partir de la perfecta *indeterminación* y *universalidad* del conocimiento formal, Santo Tomás declara que es imposible que sea la esencia de una naturaleza limitada, que sea un ente *finito* y *determinado*, de modo que ni siquiera la esencia de los ángeles, mucho menos la de los hombres, puede emitir de sí ese conocimiento indeterminado y universal del que hablamos. “Aquello a partir de lo cual se conoce una cosa debe ser semejante a la cosa conocida. De donde si la potencia de un ángel pudiese conocer por sí misma todas las cosas, sería semejanza y acto de todas las cosas”, lo que no puede concederse. “Por eso es necesario que a la potencia intelectiva del ángel se añadan otras *especies* inteligibles, con las que pueda conocer, mediante semejanzas, las cosas conocidas”.[[751]](#footnote-738) De allí concluye que hacer salir el conocimiento formal de la *esencia* misma del espíritu no puede ser correcto salvo hablando de Dios, cuya esencia es infinita y es el principio universal de todas las cosas.[[752]](#footnote-739) En este pasaje se ve que la perspicacia de Santo Tomás advirtió ya la consecuencia que reprochamos a los criticistas de nuestro tiempo, que al hacer salir del espíritu humano la forma del conocimiento “hacen del hombre un Dios”. Y habiendo divinizado al impotente, aunque siempre temerario espíritu humano, será él el nuevo Dios del universo, semejante al rey por el que las ranas de Esopo lamentablemente rogaron a Zeus.

1110. San Agustín deduce la imposibilidad de que el conocimiento formal emane de la esencia del sujeto a partir de la observación – éste es otro punto del que hay que partir – de que la forma del conocimiento es la *regla* con la que se juzga no sólo las otras cosas, sino el mismo *sujeto*. Así, el sujeto no puede ser causa ni juez de esa regla, que no depende en absoluto de aquél, sino que es recibida por el sujeto tal cual es y a ella el sujeto se debe someter. Y esta forma, o regla suprema del juicio, se llama propiamente *verdad*. “Puesto que esta ley de todos los conocimientos es totalmente *inconmutable*, y al contrario, la mente humana, a la que se concede ver esa ley, puede padecer la mutabilidad del error, se muestra con suficiente claridad que hay una ley por sobre nuestra mente, que se llama verdad”. Y luego: “al sentir el alma que no realiza un juicio sobre la belleza y el movimiento de los cuerpos por sí misma, es necesario que se dé cuenta de que la naturaleza según la cual juzga, y sobre la que no puede pronunciar ningún juicio, es mucho más excelente que ella”. Y otra vez: “así como nosotros y todas las almas racionales pronunciamos un juicio recto, cuando lo hacemos según la *verdad*, así sobre nosotros mismos sólo la verdad juzga, cuando permanecemos junto a ella”.[[753]](#footnote-740)

Y adviértase que esta verdad tan alta sobre nosotros, según la cual juzgamos las cosas y que nos juzga, sin que nada haya superior a ella que puede juzgarla, es precisamente esa misma forma, en la que, según San Agustín, *conocemos* todas las cosas y que al analizar los conocimientos humanos hemos visto que es la *idea del ser* en universal: “Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y asimismo vemos los dos que es verdad lo que digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en la misma inconmutable *Verdad*, que está sobre nuestras mentes”.[[754]](#footnote-741)

1111. Por estas razones estos sabios de ninguna otra cosa se preocuparon tanto estos sabios como de mostrar al hombre que su naturaleza no podía ser la causa de la verdad, y de apartar de él el error más profundo y absurdo con el que se arruinó finalmente la moderna filosofía, error que despoja la verdad de sus atributos y se los otorga al espíritu humano, vuelve mutable lo inmutable e inmutable lo que es mutable. Monstruosa idolatría del hombre, que el genio de las tinieblas supo renovar en la presente luz de los tiempos cristianos.

Pero de este error están salvos todos aquellos que escuchan con atención y afecto la voz de la gran tradición de la Iglesia, que incesante y unánimemente dice al hombre: “no creas que eres luz para ti mismo”.[[755]](#footnote-742)

Capítulo II

Sobre la idea del ser, en cuanto medio para conocer todas las otras cosas,[[756]](#footnote-743) es decir sobre la verdad

Artículo 1

Nexo de las doctrinas expuestas con las que siguen

1112. Hasta aquí he considerado la idea del ser en sí misma y mostré que es una intuición inmune de toda duda escéptica.

Una vez hallado este punto firme del mundo intelectual, hay que mostrar que en él reside y se apoya toda la certeza de las cosas.

Debemos por lo tanto considerar la idea del ser en su aplicación a las cosas.

Comencemos a considerarla en su aptitud para ser aplicado y puesto que esa aptitud le procura el nombre de *verdad*, hagamos de la *verdad* el argumento del presente capítulo.

Artículo 2

Diversos usos de la palabra *verdad*

§ 1: Significado generalísimo de la palabra *verdad*

1113. Cuando un vocablo es tomado en distintos significados, no según la impropiedad del hablar de uno u otro escritor individual, sino del común de los hombres, según el cual no parece que pueda haber impropiedad en el hablar; en ese caso en todos esos significados distintos de la palabra tiene que haber algo común y esta noción común que se encuentra en los distintos significados del vocablo es su significado más general, es la esencia única de la cosa significada por el vocablo.

En el examen de los distintos sentidos que se suele atribuir en el hablar común al vocablo *verdad*, me parece que el significado más extenso, la noción general, la esencia única significada propiamente por él, es la de *ejemplar*, y por lo tanto he definido la verdad el *ejemplar de las cosas*.[[757]](#footnote-744)

§ 2: Distinción entre la *verdad* y la *cosas verdaderas*

1114. El concepto de *ejemplar* encierra una relación con lo que se obtiene del ejemplar, en una palabra con la *copia*. La *copia*, cuando es perfectamente *semejante* a su ejemplar, se llama *verdadera*.

Distíngase entonces entre la *verdad* y las *cosas verdaderas*: la verdad es el ejemplar; las cosas, en cuanto son conformes a su ejemplar, son verdaderas, participan de la verdad.

§ 3: Significados de esta expresión: *verdad de las cosas*

1115. Se dice también “la verdad de esta cosa” para significar la *semejanza* de esa cosa con su ejemplar; porque la *semejanza* que tiene con su ejemplar es su *verdad*, esa verdad por la que es *verdadera*, es la *participación* de lo que es en el ejemplar del que ha sido tomada.

De ahí se ve que para tener un claro concepto de la verdad hay que tener primero en la mente claro y neto el concepto de *semejanza*. Nos damos cuenta entonces qué superficial era la mente de esos filósofos que supusieron por una parte que la *semejanza* de las cosas era un asunto facilísimo de entender y, por otra, que era dificilísimo determinar el origen de los conceptos universales y máxime de la verdad de las cosas (**180-187**). La *semejanza* es más bien ese concepto, el único por el que entendemos cómo las cosas son verdaderas y falsas. Por consiguiente, tenemos que ocuparnos un poco de este concepto, aprovechando aquí las doctrinas que ya hemos establecido sobre la naturaleza de la *semejanza* de las cosas.

1116. Cualquier *objeto*, incluso externo, parece que se puede considerar como un *ejemplar*, siempre que se lo vea bajo el aspecto de su capacidad de servir como norma o tipo de otros entes que se deben formar según él, semejantes a él.

Por eso, se suele decir que toda la naturaleza es *ejemplar* para el artista, que copia y obtiene de ella sus diversas partes. Los acontecimientos de la sociedad humana y las costumbres de los hombres son *ejemplares* para el poeta trágico o cómico, y un libro traducido de un idioma a otro, puede llamarse adecuadamente ejemplar respecto de la traducción, que debe estar perfectamente de acuerdo con el texto original.

De ahí que la *naturaleza* sea la *verdad* de las obras de los artistas, que la han imitado y copiado, y de ahí también que se diga: “Este retrato es verdadero”, “Este cuadro tiene una gran verdad”, del mismo que se una escena trágica o cómica se dice llena de verdad si es semejante a lo que de hecho suele ocurrir, y con propiedad semejante en el hablar san Jerónimo al querer decir que ha cotejado la traducción de la Sagrada Escritura con el texto hebreo, dice que la hizo según la *verdad* hebrea.[[758]](#footnote-745)

§ 4: La *verdad* significa propiamente hablando una *idea*

1117. Pero aquí es necesario que hagamos una observación, para la cual pido la atención del lector.

En otro lugar he demostrado que las cosas externas, las cosas en cuanto subsisten fuera de la mente, no se comparan entre sí: cada una está en sí misma, la semejanza o desemejanza no es sino una relación que tienen con la mente que las percibe;[[759]](#footnote-746) esta relación consiste en nuestro percibir con una sola idea o *especie* muchos entes reales, de modo que la semejanza que hay entre ellos se puede definir como “la aptitud para ser pensados por una mente inteligente mediante una sola especie”[[760]](#footnote-747) (se entiende siempre en cuanto a la parte en que son semejantes). De ahí que las dos tablas que el carpintero pone una junto a otra para ver si son de un mismo tamaño y forma no se comparan entre sí con ese acto externo, sino sólo con el acto interno que tiene lugar al mismo tiempo en la mente del carpintero, acto que es ayudado, y nada más, por la conjunción externa y sensible de las tablas.

Y en verdad cuando comparo un bello paisaje pintado con las escenas de la naturaleza y lo encuentro de una verdad perfecta, ¿hago esta comparación fuera de mí? ¿Puedo poner la pintura en la naturaleza? ¿Puedo hacer que una y otra sean la misma cosa? ¿O ponerlas una junta a otra, como hace el carpintero con las dos tablas? Nada de eso. No comparo la pintura que veo y admiro con la naturaleza en cuanto ella en sí misma, fuera de mí, no percibida por mí, sino que la comparo con la idea e imagen que tengo de la naturaleza, o en cualquier caso con la naturaleza pensada por mí. Tanto es así que puedo hacer la comparación en la densa oscuridad de la noche, cuando no tengo sensiblemente delante ninguna escena de la naturaleza, sino cuando no veo la naturaleza más que hórrida y extraña, distinta de lo ameno de la pintura que me deleita con vistas de suaves collados y fortísimos planos bajo el rajante sol de verano. La comparación entonces es siempre obra de mi pensamiento, el cual, simplicísimo como es, puede comparar varias percepciones con una sola especie y notar en qué parte hacen una sola especie y en qué parte las especies se multiplican. Y el mismo razonamiento se puede hacer sobre cualquier cosa externa que se tome como ejemplar, el cual, para que pueda llamarse tal debe estar siempre en la mente, es decir debe ser una idea.

Ejemplar entonces no es jamás otra cosa que una *idea* a menudo acompañada por su imagen, no habiendo otra cosa apta para servir de ejemplar si no está concebida por la mente.[[761]](#footnote-748)

1118. Con esta observación podemos ahora perfección dada de la verdad y reducirla a ésta, sumamente simple: La verdad es la idea en cuanto que es ejemplar de las cosas.[[762]](#footnote-749)

§ 5: Significado en el que se toma el nombre de *verdad* cuando se dice que las verdades son muchas

1119. Las *verdades* son tantas entonces cuantas pueden ser las ideas ejemplares de las cosas. Y en este sentido sólo se emplea el vocablo *verdad* en plural, como cuando se dice: “las verdades han sido empequeñecidas”;[[763]](#footnote-750) o cuando se habla de una verdad peculiar, como diciendo: ésta es una verdad relevante o, como dice el poeta,

Di bella *verità*, m’avea scoverto,

Provando e riprovando, il dolce aspetto.[[764]](#footnote-751)

1120. Ahora, las ideas ejemplares de las cosas son por sí mismas tantas como las *ideas específicas completas* (**646-656**), con las que se conocen positiva y plenamente las cosas, pero respecto a nosotros se puede decir que son tantas como las ideas más completas que podemos tener de cada cosa.[[765]](#footnote-752) Y por eso se suele decir que toda cosa tiene su verdad en su especie; lo enseñan los maestros: “las verdades de muchas cosas verdaderas son muchas, pero la verdad de una sola cosa es una sola”.[[766]](#footnote-753) E igualmente se ha de decir que todas las cosas individuales que pertenecen a una especie tienen una sola verdad, porque, como decíamos, tienen un solo ejemplar, una sola idea que las representa perfectamente, es decir que las hace conocer (501ss.).

§ 6: En qué significado ha de tomarse el nombre de *verdad*, cuando se usa en singular y de modo absoluto

1121. Todas estas *verdades especiales*, o *genéricas*,[[767]](#footnote-754) cada una de las cuales se refiere a la clase de cosas que ella misma determina y forma con su unidad.[[768]](#footnote-755)

Pero en el discurso común se usa además el vocablo verdad en un sentido absoluto y entonces sólo en singular; en ese significado los mismos escépticos dicen: “la *verdad* no se puede conocer o no existe”, o la pronuncian de otro modo semejante. Ahora bien, ¿qué significado han añadido los hombres al vocablo usado de ese modo?

La idea específica es un *ejemplar* de los entes, pero restringido a una clase de entes que representa para nosotros, es decir que nos hace conocer.

Ahora, los individuos de una misma especie tienen un dato modo o grado de ser, que los limita y especifica. Todos sin embargo, de cualquier especie que sean, tienen algo en lo que son iguales entre sí, y esto es el ser mismo (prescindiendo de los grados y los modos), porque todos son. La idea del *ser* entonces es la que representa a todos los entes de todas las especies, con la que todos se conocen: es la *idea* a la que se reducen todas las especies, que se podría llamar la *especie de las especies*.[[769]](#footnote-756)

Además, la *idea del ser* se distingue de todas las especies y de los géneros también porque todas las especies y los géneros son ella misma, con algunas limitaciones.

Entonces, si toda especie y todo género de cosas tienen su ejemplar peculiar, es decir su verdad, en la idea específica o genérica, y además de esto, hay también una idea más elevada, que es el ejemplar y por lo tanto la verdad de todas las especies posibles, y ésta es la idea del *ser* puro, entonces la idea del ser es la *verdad* de todas las cosas.

Por consiguiente, la idea del ser recibe, como dije en otra parte, el nombre de *verdad*, si se la considera en su aspecto de *ejemplar* de las cosas, en cuanto éstas son cognoscibles por nosotros.

La *verdad* única, universal, absoluta, con la que se conocen todas las cosas, es entonces la idea del ser, ya que la idea del ser es el ejemplar universal que expresa aquello en lo que todas las cosas son iguales.

1122. San Agustín consideró en este sentido absoluto la verdad cuando la definió como “lo que muestra el ser”, lo que equivale a decir la *idea del ser*, porque es la idea lo que nos hace conocer y nos muestra lo que es. *Veritas est qua ostenditur id quod est*.[[770]](#footnote-757) Dice lo mismo la definición de San Hilario: “el ser en cuanto declarativo y manifestativo”, es decir el ser considerado como aquello que declara y manifiesta las cosas, es decir el ser intuido por nosotros, el ser en cuanto está en nuestra mente, en una palabra la *idea* del ser. *Verum est declarativum, aut manifestativum esse*.[[771]](#footnote-758)

Y cuando San Anselmo dijo que “así como el tiempo es a todas las cosas temporales, así es la verdad a todas las cosas verdaderas”,[[772]](#footnote-759) hablaba de esta verdad única y absoluta de esa “luz incorpórea”, en la que, como dice San Agustín, la mente “ve [todas] las cosas que conoce”.[[773]](#footnote-760)

Artículo 3

Que la idea del ser es la verdad se prueba con textos del *Itinerario* y de Santo Tomás

1123. Es por la participación en la verdad que conocemos. Bastará entonces buscar el medio por el cual y en el cual conocemos las cosas, y se encontrará qué es la verdad.

Ésta es la doctrina del autor del *Itinerario* sobre este asunto. “La operación de la virtud intelectiva está en conocer el sentido de los términos, proposiciones e ilaciones. Entonces, en efecto, conoce el entendimiento los significados de los términos cuando viene a comprender por definición a cada uno de ellos. La definición, empero, ha de darse por términos más generales, y éstos han de definirse por otros más generales todavía hasta llegar a los supremos y generalísimos, ignorados los cuales, no pueden entenderse los términos inferiores por vía de definición. De manera que, sin conocer el ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de una substancia particular cualquiera”.[[774]](#footnote-761) Según este gran hombre entonces, todo conocimiento se resuelve finalmente en el conocimiento del *ente por sí*, y es por esta noticia que conocemos todo el resto. Por lo tanto, el medio por el que conocemos las cosas es la idea del ser; por lo tanto, la idea del ser es la verdad.

Oigamos a la otra clarísima luminaria del cielo italiano y de la Iglesia católica, Santo Tomás:

“Así como en las cosas demostrables hay que hacer finalmente la reducción a algunos principios conocidos por el intelecto por sí mismos, así también hay que hacer al buscar la quididad de las cosas; de otra manera, se iría al infinito y así perecería totalmente la ciencia y el conocimiento de las cosas. Ahora bien, lo que el intelecto concibe en primer lugar como lo más conocido y en el que resuelve todos sus conocimientos es el ente.[[775]](#footnote-762) Es entonces necesario que todos los otros conocimientos del intelecto se reciban como una adición al ente. Pero al ente no puede añadírsele nada como si fuera de una naturaleza extraña, como se suele agregar la diferencia al género, o el accidente al sujeto, ya que cualquier naturaleza es esencialmente ente.[[776]](#footnote-763) Pero se dice que se agregan al ente algunas cosas, en cuanto que expresan un modo del ente que no está expresado en el nombre de ente. – Ahora, la conveniencia del ente al intelecto se expresa con este nombre[[777]](#footnote-764) de verdad.[[778]](#footnote-765)

1124. Y he aquí cómo sigue demostrando que la verdad es la causa del conocimiento. “Todo conocimiento, dice, se cumple por una asimilación[[779]](#footnote-766) del cognoscente[[780]](#footnote-767) a la cosa conocida, de modo que esta asimilación se llamó *causa* del conocimiento. – La primera comparación del ente al intelecto es ésta, que el ente corresponda con el intelecto, y esta correspondencia se llama ecuación entre la cosa y el intelecto;[[781]](#footnote-768) en esto se cumple formalmente el concepto de *verdad*.[[782]](#footnote-769) Así, lo que añade el significado del término *verdad* por sobre el significado del término *ente*, es esta conformidad o ecuación de la cosa y del intelecto, y a esta conformidad sigue, como decíamos, el conocimiento de la cosa. De ahí que la entidad de la cosa (el ser en cuanto es en sí mismo) precede al concepto de la verdad, pero el conocimiento[[783]](#footnote-770) es un efecto de la verdad”.[[784]](#footnote-771)

Artículo 4

Nueva demostración de que la idea del ser es la verdad

§ 1: La variedad de expresiones multiplica aparentemente las especies de escepticismo

1125. Cuando un concepto se presenta vestido con una nueva expresión, se toma fácilmente por un concepto nuevo.

Entonces ocurre que los escépticos parecen oponer a la verdad gran número de objeciones y que ellos mismos se dividen en muchas sectas, mientras que, si examinamos e investigamos sutilmente el concepto de escepticismo, se ve que es uno solo en realidad, y que es una la filosofía escéptica, así como es una la verdad que combate o, más bien, la que cree y dice combatir.

Por eso, para impugnar este error o, mejor, esta desviación de la mente, este triste juego de la imaginación, conviene sacar el concepto de escepticismo fuera de su envoltorio y mostrarlo despojado de sus vestidos, reduciéndolo a su última expresión.

§ 2: Formas aparentes del escepticismo

1126. El escepticismo ha aparecido bajo cuatro formas principales, que son las siguientes.

# Primera forma*: algunos escépticos han dicho que la verdad no existe.*

# Segunda forma*: algunos se han limitado a decir que la verdad no se puede conocer.*

*Tercera forma*: algunos, que no se conoce sino una verdad relativa a nosotros, una verdad subjetiva.

*Cuarta forma*: finalmente, algunos, sin afirmar nada, han dicho que dudan de todas las cosas y también sobre si existen alguna verdad o no.

§ 3: De alguna manera, el escepticismo no puede tener más que una sola forma

1127. La tercera de las formas mencionadas del escepticismo no conserva sino una *verdad subjetiva*.

Pero la *verdad subjetiva* no es verdad, es un abuso de palabras, y el abuso de una palabra no puede caracterizar un sistema.

Quienes admiten el conocimiento de una *verdad subjetiva* no han admitido el conocimiento de ninguna verdad. Por fuerza entonces el tercer sistema se reduce a y entra en uno de los dos primeros, del que sólo en apariencia y por abuso de los vocablos se había pretendido salir. Es decir, o bien se contenta con negar al hombre el *conocimiento* de la verdad, y en ese caso cae en el segundo, o bien va más allá y niega también la *existencia* de la verdad, en cuyo caso se identifica con el primero.[[785]](#footnote-772)

1128. Pero el primer sistema y el segundo no difieren tampoco entre sí en cuanto a la cosa, sino en la expresión.

Porque si yo digo que no conozco la verdad en lo más mínimo, no puedo tampoco afirmar que existe, ya que no conozco nada de ella; entonces, el segundo sistema se reduce a dejar en la duda la existencia de la verdad y a afirmar sólo que ella no se conoce.

Ahora, el primer sistema termina también en lo mismo, porque quien afirma que no existe la verdad, afirma también que no la conoce; pero si no la conoce en lo más mínimo, no puede tampoco negarla. Por lo tanto, su sistema debe reducirse también a afirmar que la verdad no se conoce y a dejar en la duda si existe.

1129. Pero este sistema, compuesto por una afirmación y una duda, era fácil de refutar, ya que contiene una contradicción en sus términos. Por eso, en la antigüedad encontramos la refutación de este absurdo sistema, a la cual no fue nunca posible replicar nada y que convence en el instante en que es pronunciada. Hela aquí con versos elegantes en boca de Lucrecio:

*Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit,*

*An sciri possit, quum se nil scire fatetur:*

*Hunc igitur contra mittam contendere causam,*

*Qui capite ipse suo instituit vestigia retro.*

*Et tamen hoc quoque uti concedam scire; at id ipsum*

*Quaeram, quum in rebus veri nil viderit ante,*

*Unde sciat, quid sit scire, et nescire vicissim*.[[786]](#footnote-773)

Esta antigua refutación de los escépticos es incontestable y sería motivo de asombro ver que el escepticismo se reproduce continuamente, si no se supiese que no es una filosofía, sino una enfermedad y, para decir de qué especie, un capricho al que está sometida la humanidad.

1130. En verdad, la fórmula a la que hemos reducido el escepticismo: “No se puede conocer la verdad”, es tal que no se puede enmendar de ninguna manera, sino que se debe rechazar por completo. No importa con qué expresión o modificación se componga, permanece esencialmente absurda y repugnante. Probémoslo.

Redúzcase a esta célebre expresión: “Ninguna verdad se puede conocer además de ésta, que la verdad no se puede conocer”.

La verdad que exceptúa es la siguiente: “La verdad no se puede conocer”. Pero si se puede conocer una verdad, entonces es falso que absolutamente la verdad no se puede conocer: la verdad entonces que exceptúa es una proposición falsa. Para que la proposición que exceptúa fuera verdadera, debería contener también la sola excepción con la que la afirma como verdadera. Pero si en la proposición que exceptúa debe entrar la excepción misma, en ese caso tendríamos una fórmula que no se puede cumplir jamás, prolongándose al infinito, y será la siguiente: “Ninguna verdad se puede conocer, excepto ésta: Ninguna verdad se puede conocer, excepto ésta: Ninguna verdad se puede conocer, excepto...”, y así al infinito. Nadie podría llevar este estribillo a su fin; por eso, la fórmula del escepticismo es intrínsecamente imposible, ya que al ser imposible que el hombre la pronuncie, es también imposible pensarla. El escéptico está entonces condenado, por la fuerza de su sistema, a pronunciar durante toda su vida una fórmula que no tiene ningún sentido hasta que no sea pronunciada en su totalidad, pero que jamás se puede pronunciar entera, ya que no tiene fin. El escéptico, al no llegar jamás a formular su pensamiento, y al estar siempre formándolo, está en un estado en el que se le ha vuelto imposible pensar, ya que no se piensa hasta no haber completado un pensamiento.

1131. Pero luego de que se hiciera esta observación y de que por ella cayera el antiguo escepticismo, apareció Pirrón e intentó un escepticismo más refinado, es decir el escepticismo de la *duda*.[[787]](#footnote-774)

Dijo entonces que él no afirmaba ni negaba nada, sino que dudaba de todo. Así creía evitar la contradicción que se reprochaba a los escépticos anteriores.

Esta forma de la *duda* es aparentemente la única consistente que puede tener el escepticismo; conviene entonces que también razonemos sobre ella.

§ 4: Qué exige el escepticismo de la duda para ser coherente

1132. Nuestro escéptico refinado quiere evitar a toda costa la contradicción que se echa en cara a los escépticos más gruesos, quienes afirman resueltamente en el mismo momento en que niegan la posibilidad de cualquier afirmación. Entiende correctamente que se debe evitar la contradicción, limándose el cerebro para conseguir aparejar el escepticismo de modo que parezca un sistema, que se no se contradiga intrínsecamente a sí mismo. Al menos reconoce el principio de contradicción: sobreentiende una verdad cierta en el sistema de la duda y fue esta verdad cierta la que condujo al autor y lo movió a formar dicho sistema. Por consiguiente, el autor del sistema de la duda ha comenzado a contradecirse en el instante en que ha comenzado a formar su sistema, ya que fue movido a ello por quererlo carente de contradicción.

1133. Pero hagamos de cuenta que esas contorsiones y esos nudos con los que el escéptico se ahorca y se fuerza a sí mismo a morir, son lacitos de seda que lo mantienen en vida y presente.

Preguntémosle: ¿dudas?, ¿no quieres afirmar que no se conoce la verdad porque al hacerlo ves que te contradices? ¡Qué terrible duda la tuya! Si esta duda tuya no debe contener ninguna afirmación, te podrías arrepentir tú mismo de ella.

Y en verdad, cuando dices: “Dudo”, con esta palabra ya has pronunciado una afirmación, es decir has *afirmado que dudas*. Conviene entonces, para que de tu “Dudo” quede excluida toda afirmación, que dudes también de si dudas. Dirás entonces: “Dudo de que dudo”. Pero este recurso es vano también; la nueva fórmula que has encontrado es también afirmativa, ya que mediante ella afirmas que dudas de si dudas. Tienes que retroceder un paso más, y hacer que tu duda caiga sobre la misma duda de la duda, para que estés en la duda de si dudabas de tu duda. La fórmula se prolonga ahora un eslabón, transformándose en ésta: “Dudo si dudo de que dudo”. ¿Pero acaso se la ha mejorado? Ella sigue afirmando, sólo que en lugar de afirmar con el primero o con el segundo verbo, se afirma con el tercero. ¿Te das cuenta ya de que es un poco difícil encontrar la manera de excluir toda afirmación de tu duda? Ya que si añadimos otro eslabón a la fórmula según hemos hecho hasta aquí, se transformará en ésta: “Dudo de si dudo que dudo de que dudo”. Un poco más escéptica, es verdad, pero a fin de cuentas también afirmativa. No se ha eliminado la dificultad, sólo se la ha alejado un peldaño. En resumen, la dificultad permanece siempre, hasta que no pongamos este escepticismo en una serie infinita de eslabones de dudas, porque el último término, si llega, traiciona siempre con su afirmación. ¿Qué hay que decir entonces? Que la fórmula del escepticismo no puede ser sino una serie sin fin, ya que si encuentra su fin, no es más escéptica. Queda entonces una serie de dudas como ésta: “Dudo de que dudo de que dudo de que dudo de que dudo...”, al infinito.

¡Ésta sí que no afirma nada! Porque al no poder llegar a pronunciarla toda entera, ya que jamás se encuentra en ella el último término (ya que, si se encontrase, tendría un fin, contra la hipótesis), no se puede completar la afirmación comenzada al principio de la fórmula y entonces se tiene siempre una afirmación suspendida, que es lo mismo que decir un pensamiento suspendido, porque pensar es afirmar.

Por la naturaleza de la fórmula resultante, cualquier puede ver que el escéptico con el solo tema de su doctrina puede llenar fácilmente todos los libros de la tierra, y cuando ya no le queden más, debe agregar un *et caetera*, porque su singular fecundidad no ha sido agotada, ni puede agotarse. Y los jóvenes alumnos que entran en la escuela del escéptico, podrán tener la certeza de que no escucharán jamás, ni siquiera en el curso de toda su vida, recitar completamente el solo título de la sublima filosofía que quieren aprender.[[788]](#footnote-775)

A mí me parece que si un dios descendiese a visitar la Tierra y le entraran ganas de juzgar, junto con todas las demás acciones humanas, a las distintas escuelas de filosofía, y lograra reunir para tal fin un gran simposio en el que aparecieran los distintos filósofos, podría tal vez ocurrir a los escépticos algo sumamente extraño. Es muy probable que la primera pregunta que haría ese dios (para juzgarlos según sus palabras) sería: “¿Qué doctrina profesan?”. Y como tendría autoridad y poder para exigir, como es razonable, que uno tras otro todos le respondieran de manera directa y completa, pienso que tras escuchar los pareceres de las otras escuelas y juzgarlas rectamente, es decir tras haberlas absuelto o condenado según su mérito, se volvería a escuchar y juzgar por último a los escépticos y les preguntaría con autoridad: “¿Qué es lo que profesan?” Cada uno de ellos comenzaría a proferir la verdadera y única forma de su sistema, sin poder falsearla ni esconderla, comenzando por: “Dudo de que dudo...”. Al no poder terminarla ni serle permitido por una fuerza superior abreviarla con un *et caetera*, pero queriendo saber el dios de su boca la doctrina entera y abiertamente, aquellos habrían debido continuar recitándola descendiendo a los tumbos como alma que lleva el diablo por la serie infinita de dudas. El dios, en tanto, al oírla, se levantaría de su asiento y los tomaría por locos. Los dejaría allí mismo perorando a toda la gente venida al extraño simposio por curiosidad, que se desgañitaría de la risa hasta volverse a sus casas, y los escépticos tras ellos, pero recitando como pena el tema de su filosofía, sin poder dejar de hacerlo. Estarían así condenados a perpetuidad a seguir con su nuevo modo de filosofar, y así se habrían salvado por ventura del mayor castigo que de otra manera habrían infaltablemente recibido de aquel dios.

§ 5: El escepticismo es la imposibilidad de pensar

1134. Una vez llevado a su última expresión, a la cual debe necesariamente llegar si no quiere darse antes por vencido afirmando la verdad, el escepticismo hace imposible el pensar.[[789]](#footnote-776) La razón es que el escéptico no admite más que un pensamiento y éste no puede ser actualizado.

§ 6: La idea del ser y la verdad según la que juzgamos las cosas son lo mismo

1135. A partir de lo que hemos probado hasta aquí, así es como conduzco esta demostración constringente.

Primero tratamos acerca de la *idea del ser* (1065ss.), luego, separadamente, de la *verdad* (1112ss.). El razonamiento que partía de una u otra punta, llegó precisamente al mismo punto, si bien por caminos aparentemente del todo distintos.

Al razonar sobre la *idea del ser* resultó que constituye la *posibilidad* del pensar (1090ss.) y que los escépticos que han negado el *ser* han vuelto imposible el pensar y se han contradicho consigo mismos ya con el primer pensamiento que presumían hacer.

Al razonar sobre la *verdad* resultó que los escépticos que la niegan no se reducen finalmente a otra cosa sino a este mismo resultado, es decir a hacer imposible el pensar (1134).

Entonces, negar la *verdad* es hacer imposible el pensar; hacer imposible el pensar es negar la *idea del ser*; entonces: la idea del ser es la verdad. Y esto es lo que me había propuesto demostrar en el presente artículo.

Capítulo III

Sobre la posible aplicación[[790]](#footnote-777) de la idea del ser

Artículo 1

La aplicación de la idea del ser genera los cuatro primeros principios del razonamiento

1136. La idea del ser, con su primera aplicación a las cosas, se transforma en principio del conocimiento de las cosas (558ss.).

El diverso aspecto bajo el que se considera esta aplicación y la diversidad de la aplicación misma hace que la idea del ser, única como es, adopte la expresión de muchos principios, y así parece multiplicarse en cierto modo (570ss.).

Los cuatro primero principios fueron deducidos de la idea del ser en la Sección previa, y son 1° el principio de cognición; 2° el principio de contradicción; 3° el principio de substancia; y 4° el principio de causa.

Fue demostrado que todos estos principios no son otra cosa que la idea del ser aplicada.

De ahí que la justificación dada para la idea del ser vale también para estos principios y la certeza de aquélla es la certeza de éstos.[[791]](#footnote-778)

Artículo 2

Principio general de la aplicación de la idea del ser considerada en su valor objetivo respecto a las cosas fuera de la mente

1137. Lo que dijimos hasta aquí incluye ya el principio que indica el título de este artículo y lo que estoy por decir no es nada nuevo, sino una expresión más clara y explícita de cuanto he dicho. En verdad, cuando mostré que la idea del ser es *objetiva*, entonces probé también la fuerza que tiene de concluir con certeza respecto a las cosas que están fuera de la mente, que nosotros conocemos en esa idea, eficacia que Kant y sus secuaces negaron a la inteligencia humana.

Es cierto, este filósofo no observó el principio por el cual la aplicación de la idea del ser resulta válida también para las cosas que no aparecen a los sentidos, sino consideradas puramente en sí mismas.

Este principio es el siguiente: “Lo que mi razonamiento interno concluye sobre las cosas exteriores mediante una ilación necesaria, debe ser verdadero respecto a las cosas mismas, porque si no fuese verdadero, no podría existir mi razonamiento interno, el cual sin embargo existe”.

1138. Es decir: mi razonamiento interno existe y tiene una necesidad intrínseca; el mismo Kant lo conoce, pero esta necesidad intrínseca, agrega, es toda ideal. No puede entonces aplicarse a las cosas *per se spectatas*. Ahora, yo respondo, suponiendo que no tuviese ninguna fuerza relativamente a las cosas consideradas por sí mismas, no podría ser verdadero y necesario tampoco en el orden simple de las ideas.

Por lo tanto, nosotros estamos ciertos de las cosas externas, porque esta certeza de las cosas externas es una *condición necesaria* y ya incluida en la certeza que tenemos de las relaciones ideales. El orden interno ideal es necesario por naturaleza, es imposible dudar de él y se concede [que existe]. El orden externo y real es condición sin la cual ese orden ideal no podría ser tal; entonces, mediante la certeza necesaria que tenemos en el orden ideal, estamos también ciertos de lo que conocemos en el orden de las cosas reales.

Lo que hizo parecer lo contrario, fue que la certeza, que es una, se dividió en dos: se distinguió una *certeza interna* y una *externa*, y no se observó que la certeza interna no existe sino porque lo que internamente se pronuncia se verifica externamente. De ahí que la *certeza* es una y consiste en la correspondencia entre lo que se piensa y lo que es.

1139. Esto nace de que el conocimiento es esencialmente objetivo, como decíamos antes. ¿Qué quiere decir, seguiré preguntando, *objetiva*? Quiere decir que termina en un objeto, que no termina en sí mismo, en un acto del cognoscente, sino en una entidad distinta, sea luego esa entidad ideal o real. Es entonces esencial al conocimiento, al ser objetivo, la verdad del objeto; no hay dos certezas, una del conocimiento, otra de su objeto, sino que el objeto y el conocimiento sintetizan,[[792]](#footnote-779)\* y cuando, al añadir el juicio, afirmo que mi conocimiento tiene el objeto que tiene, entonces la certeza es el atributo de mi juicio. Decir entonces que mi conocimiento es necesario es decir que el objeto que conozco por ella debe ser tan *necesariamente* como ella me lo presenta y no puede ser de otra manera. La *necesidad* intrínseca y esencial que yo experimento en mi conocimiento es entonces la prueba cierta de la verdad de los objetos de la misma.

1140. El principio de cognición[[793]](#footnote-780) y el de contradicción[[794]](#footnote-781) suponen el *ser posible*, y este ser lo suponen como una esencia distinta de la del sujeto, como algo opuesto al sujeto. Por consiguiente, la intrínseca necesidad que se siente en esos principios sirve para concluir sobre el ser considero por sí mismo y separado de toda afección nuestra. Es decir, lo que nuestro conocimiento *necesario* dice es que “el acto por el que nosotros existimos subjetivamente es distinto del acto por el que existe el ser como pensado”. Este conocimiento no puede ser necesario si no en el caso de que sea necesaria también esta distinción esencial entre el *ser* y *nosotros*.

1141. Lo mismo dígase de los otros dos principios, el de substancia y el de causa.

A partir del accidente percibido yo concluyo la existencia de una substancia; de un suceso concluyo la real existencia de una causa. Que esta substancia subsista realmente, que subsista realmente esta causa, está contenido en la necesidad de mi primer conocimiento. Sea que no he percibido con los sentidos la substancia ni la causa inmediatamente, a mí me basta con haber percibido el accidente y el suceso o la operación. Si estoy cierto de lo que he percibido, estoy cierto también de lo que no he percibido con los sentidos (de la substancia y de la causa), ya que esto que no he percibido es condición necesaria de mi conocimiento. Por lo tanto, la verdad de las cosas externas, al ser condición necesaria del conocimiento interno, está tan asegurada como este mismo conocimiento interno; tampoco se puede admitir éste y negar aquél. De hecho, si no fuesen verdaderas y reales la substancia y la causa externas, sería falsa la proposición interna: “Dado el accidente o el efecto, debe subsistir la substancia o la causa”. Pero esta proposición es verdadera y necesaria tanto como los principios de contradicción y de conocimiento, y éstos lo son tanto como la idea del ser, fuente de la certeza necesaria. Entonces, si se admite que estos principios son necesariamente verdaderos, se debe admitir también que son válidos para ser realmente aplicados a las cosas diversas de la mente consideradas por sí mismas, ya que esta segunda concepción no es otra que la primera, o al menos es indivisible de ella.

1142. Se dirá que todo este discurso supone que la *percepción* de los reales sensibles es verídica. Así es. Pero ésta no puede ser impugnada por quienes admite el valor interno del conocimiento, porque la percepción es interna y es en nuestra pasividad interna que encontramos la duplicidad de 1° nosotros mismos modificados, y de 2° alguna cosa que no somos nosotros. Este segundo elemento extranjero a nosotros se revela entonces en un acto interno a nosotros mismos, es decir en el hecho de la *pasión*, hecho singular que revela en nosotros algo diverso de nosotros.

Capítulo IV

Sobre la persuasión acerca de la idea del ser o la verdad, y acerca de los principios del razonamiento

Artículo 1

Todo hombre tiene una persuasión necesaria acerca de la verdad y de los primeros principios del razonamiento

1143. La certeza es “una persuasión firme y razonable conforme a la verdad” (1044).

En esta definición se contienen dos elementos principales: 1° la verdad, 2° la persuasión.

Hasta aquí he hablado de la verdad; ahora hablaré de la persuasión.

La persuasión no está toda sujeta a la voluntad humana: hay una que está inserta en nosotros por la naturaleza, que la colocó en nosotros con el acto mismo mediante el cual infundió y fijó en nuestra alma[[795]](#footnote-782) el ser o la verdad, según el cual juzgamos las cosas.

Ahora, esta persuasión de la primera verdad no nos es imperada ni arrebatada contra nuestra voluntad, ni tampoco es ciega, sino que proviene de la luz evidentísima de la verdad presente, que es tan patente que el hombre, una vez que la ha visto, la conoce como verdadera por sí misma; ya que nada puede ser más verdadero que la verdad. Esto se sigue de lo que hemos dicho de la índole y de la propia naturaleza del ser universal, que no exige nada de nosotros, sino que es como un hecho dado por sí mismo, un hecho solo, simplísimo.

1144. ¿Quieren una prueba de que no hay hombre que no esté persuadido por naturaleza de los primeros principios del razonamiento? La tienen en la historia del escepticismo. Hemos visto que un escepticismo que negase verdaderamente los principios del razonamiento, eliminaría la posibilidad del pensamiento y del razonamiento. Pero no hubo jamás un escéptico que llegara a ello en los hechos, es decir que, dejando de razonar, se volviese estúpido en un completo silencio de la mente, además de la lengua. Todos usaron el razonamiento para propugnar su opinión. Por consiguiente, admitían y usaban los primeros principios del razonamiento sin darse cuenta ellos mismos, y esto por naturaleza, ya que no pueden ser negados. Incluso el acto con el que se los niega, los supone y los necesita.

Artículo 2

Los primeros principios del razonamiento se llaman también *concepciones comunes*

1145. Al no haber entonces ningún hombre que no admita por naturaleza y no siga los primeros principios del razonamiento, se sigue que éstos se llaman también *concepciones comunes*.

En lo cual adviértase que son *comunes* porque tienen una virtud y una fuerza intrínsecas que hace que cada individuo de la especie humana los conozca y reciba inmediatamente; no es que tengan esa fuerza de persuasión invencible por ser comunes, como alguno parecía enseñar hace poco.[[796]](#footnote-783)

Artículo 3

Qué es el sentido común

1146. Y por eso estos principios forman lo que se llama el *sentido común*, palabra que incluye también todas las consecuencias que se pueden derivar de esos principios y que sean tan próximas y obvias que hasta una persona sin educación y el hombre vulgar puedan deducirlas por sí mismos. De ahí que también esas consecuencias, por su extrema *facilidad* y evidencia, sean admitidas igualmente vistas y admitidas por todos los hombres.[[797]](#footnote-784)

A partir de esta definición del *sentido común* se ve que no es más que el razonamiento que todo hombre logra hacer por sí mismo; la palabra *sentido* no tiene aquí otro significado.[[798]](#footnote-785)

1147. No conviene entonces confundir el *sentido común* con las *creencias comunes* o con las *tradiciones verdaderas y falsas* (ya que incluso el error tiene su tradición), enviadas y recibidas de generación en generación sobre la fe o la autoridad de los padres que las transmiten.

De ahí que el reproche que se hace al decir: “Han perdido el sentido común”, es muy distinto del que se hace a otros de no adherir a las creencias comunes.

Quien razona contra lo que afirma el *sentido común* desvaría necesariamente o, mejor, se dice que ese hombre ha perdido el uso de la razón, porque no ve y no sabe aquello que para ver y saber basta tener un hilo de razón, como tienen todos los hombres desde que son hombres y han llegado al desarrollo debido. Por eso, una deducción constante de consecuencias opuestas a las que obtiene el sentido común de los hombres es lo que constituye el estado de locura.

Por el contrario, no se suele llamar loco a quien se opone a las *creencias comunes*, sólo por esto, sino simplemente “un hombre desatinado”, si esas creencias tienen el peso de la legítima autoridad, e incluso impío, si dichas creencias son santas y piadosas. Ya que si otro se opusiese a las creencias comunes, pero éstas falsas o incluso impías, como eran las supersticiones idólatras, con su oposición debería recibir con razón el glorioso título de enemigo de los prejuicios comunes.

Artículo 4

Objeción contra la persuasión universal de los primeros principios

1148. Una objeción se presenta de por sí contra la afirmación de que el hombre no puede, por ley de su naturaleza, desconocer los primeros principios, y es ésta:

“Se encuentran en ciertos tiempos, y máxime en los nuestros, hombres que los niegan absolutamente; por lo tanto, no deben estar persuadidos de ellos ni sentir esa convicción de la que se habla”.

Artículo 5

Respuesta: distinción entre el conocimiento directo y el conocimiento reflexivo

1149. Reconozco el hecho; más aún, creo que hay quienes están de alguna manera persuadidos de que excluyen los primeros principios del razonamiento. Por lo tanto, debo explicar este hecho y su explicación responderá a la consecuencia que se quiere extraer equivocadamente del mismo contra la persuasión universal de los primeros principios.

Hay que distinguir en el hombre dos conocimientos, el *directo* y el *reflexivo*. Esta distinción es de enorme relevancia y fue indicada en varios lugares de la presente obra.[[799]](#footnote-786)

1150. Cuando se me pregunta: ¿sabes tal cosa?, ¿admites este principio?, y yo respondo a esas preguntas, ¿de qué conocimiento me sirvo entonces? Del *conocimiento reflexivo*, no del *conocimiento directo*. Y en verdad, para responder si admito o no un principio, ¿qué hago? Reflexiono sobre mí mismo y examino el estado de mi entendimiento; entonces, reconozco si en mi entendimiento es aprobado ese principio o no. Supongamos que mi entendimiento aprueba un cierto principio: éste es un conocimiento directo. Me examino a mí mismo y el estado de mi entendimiento, y como consecuencia de este examen encuentro que mi entendimiento aprueba ese principio: éste es un conocimiento reflexivo.

Ahora, cuando respondo a quien me interroga si admito o no un principio, no puedo usar para ello ese conocimiento con el que mi entendimiento lo admite, sino que debo usar aquél que resulta de examinar el estado de mi entendimiento respecto de ese principio, mediante el cual reconozco el estado de mis opiniones y decido si apruebo o no tal principio. Este último conocimiento, con el que retorno sobre mi entendimiento y averiguo su estado, es *conocimiento reflexivo*; el primero, con el que admito simplemente el principio, es *conocimiento directo*.

1151. Una vez distinguidos el *conocimiento directo* del *conocimiento reflexivo*, debe saberse que el segundo no está siempre de acuerdo con el primero, sino que puede engañarse al averiguarla.

Esto sucede si, al volver sobre mi mente y ponerme a relevar su estado con respecto a un cierto principio, no hago el examen con exactitud, o lo hago demasiado apresuradamente; o si, en lugar del examen, una prevención venida de donde sea juega al hacerme pronunciar el juicio. En ese caso puedo engañarme y creer y pronunciar que mi mente no aprueba ese principio mientras que en realidad lo aprueba, y viceversa, que lo aprueba mientras que lo reprueba. Por más extraña que parezca a primera vista semejante limitación que tenemos en el conocimiento de nosotros mismos, no es sin embargo menos verdadera; es un hecho.

1152. Una vez establecido esto, se explica perfectamente la contradicción continua de los escépticos. Al razonar emplean y admiten de hecho todos los primeros principios del razonamiento, pero no se dan cuenta.[[800]](#footnote-787) Antes bien, creen que hacen lo contrario y de hecho toman como argumento y fin de sus razonamientos la destrucción de los primeros principios y aseguran que no los creen ni los ven firmes y justificados. Ahora bien, al hacer esto demuestran abiertamente que hacen uso de esos principios y que los admiten (lo cual debe ocurrir necesariamente en todos sus razonamiento, ya que no puede haber razonamiento sin el uso de dichos principios). Por lo tanto, hacen uso de un *conocimiento directo*.[[801]](#footnote-788) Luego, en cuanto niegan abiertamente el asentimiento a esos principios e intentan impugnarlos, hacen uso de su *conocimiento reflexivo*, conocimiento que, justamente porque es contrario al conocimiento directo, se muestra falso y engañoso.

Artículo 6

Peligro en dar fe a quienes aseguran que no están persuadidos de los primeros principios

1153. Por eso, quienes nos aseguran no estar persuadidos de los primeros principios, o están engañados o engañan.

Y si alguien, no pudiendo sospechar tanta perversidad ni la posibilidad de caer en un engaño tan singular al juzgar sobre lo que sabemos, y no teniendo demasiado firmes las verdades expuestas hasta aquí, estuviese dispuesto a creer esas falsísimas afirmaciones de los sofistas escépticos, esa persona caería con su aire de bondad en un peligro cierto y grave de incapacitarse para defender la causa de la verdad.

Ya quien cree que puede haber hombres en el mundo que verdaderamente duden de los primeros principios, como si estos no estuviesen soldados y asegurados en nuestras almas por la mano benéfica de la naturaleza, llegará con seguridad a mal término.

Ya no encontrará más, uniéndose a los escépticos, un punto fijo de persuasión en la razón humana: la verdad entera ya no tendrá para él ninguna parte innegable y asegurada contra la audacia del hombre. Se podrá dudar de la propia existencia, de la existencia de todas las cosas, de la existencia de Dios. Y Dios mismo, al querer revelar verdades en el corazón del hombre, no podrá darle una prueba segura e infalible de la veracidad de sus palabras divinas: el hombre deberá y podrá temer siempre una ilusión fatal y como dicen, una *falsa evidencia*, ya que no lleva impresa en sí mismo una regla eterna ni una luz inextinguible, sino sólo luces que él mismo puede extinguir.

Quien sin ser escéptico, antes bien, queriendo oponérsele, sin embargo ha llegado a admitirles tanto, será arrastrado contra su voluntad mucho más adelante junto con ellos. Para probar un punto firme, cuya necesidad sin embargo siente, lo irá a buscar más allá del territorio de la verdad. Buscará lo que buscan también los escépticos, algo que los satisfaga, algo más absoluto, más firme que la misma verdad; y por lo tanto, pondrá el principio supremo de la certeza en algún instinto ciego, en una necesidad ciega, en una necesidad irresistible de creer, en una sugestión natural, en una mera autoridad, que precisamente por estar sola, deja de ser autoridad; en definitiva, en cualquier otra parte menos en la misma verdad. En ese caso, el nuevo *criterio* ya no está justificado: la luz de la verdad ya no lo aviva. Un principio así podrá producir en el hombre un asentimiento forzado y desdeñoso, pero jamás un asentimiento razonable, producido y conquistado por la sola fuerza de la verdad y no por otro elemento.[[802]](#footnote-789)

Artículo 7

El primer medio para enmendar el *conocimiento reflexivo* de quienes niegan los primeros principios es mostrarles que están en contradicción con su *conocimiento directo*

1154. Cuando un hombre ha llegado a engañarse de tal modo que cree que no asiente a los primeros principios, sino que los impugna, hay que mostrarle que su creencia es falsa, invitándolo a considerar la contradicción en la que se envuelve él mismo con sus razonamientos.

De ese modo, su *conocimiento reflexivo* se puede rectificar, llevándolo a observar mejor en sí mismo cuál es su *conocimiento directo* y natural, con el cual el reflexivo, que significa el directo, debe estar conforme.

Artículo 8

El segundo medio para enmendar el conocimiento reflexivo de quienes niegan los primeros principios o desvarían sobre las cosas más obvias, es la autoridad de los otros hombres, la que podría llamarse por eso *un criterio del conocimiento reflexivo*

1155. Será también de grandísima ayuda para rectificar el conocimiento reflexivo apelar a la autoridad de los otros hombres, aprovechando la inclinación natural que tiene todo hombre de dar su fe a otro.

Además, se puede reforzar esta prueba con la necesidad de oír a otros hombres cuando dos no están de acuerdo en las cosas más obvias. Ya que un hombre puede siempre decir a otro: “Nosotros tenemos la razón porque somos hombres: esto quiere decir que todos los hombres tienen la razón igual que nosotros. Ahora, mi razón hace un razonamiento que concluye justo lo contrario de lo que concluyes tú. ¿No será precioso y útil ver cómo hacen el mismo cálculo todas las otras razones semejantes a la nuestra? Si uno de nosotros yerra (ciertamente, uno u otro de nosotros debe equivocarse), se podrá encontrar quién de los dos comparando lo que dicen tantas otras razones semejantes que hacen el mismo cálculo”.

1156. Si el hombre se rinde ante la autoridad de los demás hombres, se enmienda pronto. En ese caso, la autoridad de los otros hombres no ha sido el *criterio de la certeza* en general, sino solamente el *criterio del conocimiento reflexivo*; no es que mediante el uso de ese criterio fueron puestos en nosotros los primeros principios del razonamiento, sino que fue quitado el prejuicio, la prevención, por la que no se querían reconocer; entonces, se tenían y admitían siempre por conocimiento natural y *directo*, sin darse cuenta, y con el *conocimiento reflexivo* eran excluidos e impugnados. La autoridad de los demás hombres en las primeras materias, es decir en aquellas que pertenecen al *sentido común* (1146-1147) y que hemos declarado anteriormente, es entonces una regla y una parámetro excelente, ateniéndose a la cual el hombre no caerá ni correrá peligro en sus primeros pasos. Por esto la naturaleza misma, luego de haber el ser al hombre, no lo ha dejado sólo en la Tierra, sino que, a fin de que tuviese en los primeros pasos de su razonamiento una ayuda y una escolta, como en los primeros movimientos de su cuerpo, lo ha hecho nacer en el seno de la sociedad.

1157. Pero si el mal del hombre del que hablamos fuese el desprecio y el rechazo de toda autoridad, su enfermedad sería mucho más grave. Como confirmación de cuanto he dicho hasta aquí, indicaré por último lo que la experiencia demuestra que sucede en la curación de los locos, que desvarían sobre las cosas más obvias de la vida humana: que con ellos se gana mucho, y se dirigen hacia su cura total, si se los constriñe a uniformarse, mediante la presencia de una fuerza en buena medida superior a la de ellos, a los hábitos regulares y a los razonamientos de los otros hombres.[[803]](#footnote-790)

Parte Tercera

Aplicación del criterio para demostrar la verdad del conocimiento no-puro, es decir material

Capítulo I

Sobre el hecho en general

Artículo I

Nexo de las doctrinas

1158. He demostrado que la intuición del ser es un hecho innegable, inmune de toda posibilidad de engaño, que constituye nuestra facultad de conocer lo distinto, lo independiente de nosotros.[[804]](#footnote-791)

He hecho observar sin embargo que mientras se restrinja el discurso al solo ser posible, no afirmamos nada subsistente, sino que sólo aprehendemos con la idea del ser la posibilidad del mismo, que es como decir que tenemos su concepto en universal. Y que nos es dado ese concepto quiere decir que nos es dada la posibilidad, la facultad de conocer las cosas en su modo de ser independiente de nosotros (**1078ss.**). Queda por saber entonces cómo el concepto de entes subsistentes y, en general, distintos de nosotros, puede conducirnos a afirmar entes individuales subsistentes y así, a partir de la sola facultad de conocer, que nos concede la naturaleza en la idea del ser, podemos pasar a tener conocimientos actuales de entes reales también distintos de nosotros mismos.

A ese fin preparamos el camino, estableciendo un *principio* inconcuso sobre la comunicación entre las cosas consideradas por sí mismas y el juicio necesario que hacemos sobre la subsistencia de las mismas.[[805]](#footnote-792) Dicho principio es el siguiente: “Es necesario que subsistan las cosas que nosotros, con una ilación necesaria, juzgamos que subsisten, porque si no subsistiese en sí y realmente, no sería verdadero y necesario el juicio que hacemos dentro de nosotros y, por lo tanto, no sería verdadera y necesaria, como es, la intuición de la idea del ser” (**1137-1142**). La necesidad interna del ser produce entonces, así decimos, la necesidad de que las cosas externas sean como las juzgamos, en sí mismas, en modo distinto al nuestro.

Este principio, que constituye la *aplicación posible* de la idea del ser a las cosas subsistentes consideradas por sí mismas, tiene su raíz, como ya dijimos, en esa admirable propiedad del ser, la *objetividad* absoluta, más aún no es otra cosa que su objetividad expuesta en su particular relación con las cosas que existen fuera de la mente. Porque la objetividad del ser, para decirlo con otras palabras, consiste en que el *ser* que ve la mente, es esencialmente distinto del *acto* de la mente con el que lo ve. En la intuición del ser, hecho primigenio, están, como nos muestra un análisis adecuado, los dos elementos: el *acto* del sujeto que ve o intuye, y el *ser*, visto e intuido. Estos dos elementos no se pueden confundir entre sí: el acto de la mente es esencialmente distinto del ser intuido con dicho acto. Por consiguiente, si la intuición del ser es tal que el ser no se nos presenta como dependiente de nuestra mente, sino como totalmente independiente y ajeno, es necesario decir que en esta intuición (de la que no se debe salir) tenemos ya dados desde el principio dos actos, a saber el acto del sujeto y el acto del ser. Y este segundo mantiene el ser presente al sujeto y lo fuerza a intuirlo, ya que en esa intuición el *ser* es *informante* y el sujeto que lo intuye es *informado* por él.[[806]](#footnote-793) Y en esta exhibición del ser, en esta aceptación del sujeto que intuye, si bien suavísima y carente de toda violencia, está la necesidad a un tiempo natural y lógica. La *necesidad lógica* viene de algo que es esencialmente distinto de la mente, si bien visto por ella: esta necesidad se refiere al objeto y no al acto de la mente. Y ahora, ¿de dónde viene que juzguemos, con una ilación necesaria, sobre la subsistencia de un objeto distinto de la mente? Juzgamos tal cosa mediante la *necesidad lógica*, que no es más que una, la que hemos descrito y que se contiene toda en el ser en universal. ¿Qué quiere decir este juicio? Quiere decir que si la cosa externa no subsistiese como juzgamos, no sería el *ser*. Pero el ser es puro, es evidente y necesariamente. Es forzoso entonces que subsista también el objeto externo (la substancia, la causa), porque esa necesidad interna lo exige, como su condición, y ver esta relación es lo que nos hace pronunciar el juicio. El principio de la *aplicación posible* de la idea del ser a las cosas subsistentes está por lo tanto bien establecido y es tan cierto como la idea misma del ser.

1159. Pero para que este principio tenga valor y uso práctico requiere y supone más datos. Supone que nuestro espíritu vea que la misma necesidad intrínseca que tiene en sí el ser, la tiene también el juicio con el que juzgamos que una substancia o causa subsisten. Ahora, ¿cómo nuestro espíritu concebirá esta unión tan estrecha y tan necesaria entre las cosas subsistentes y la idea del ser, de modo que la subsistencia de aquéllas sea probada por la necesidad de ésta? ¿Cuáles son las circunstancias en las que se debe encontrar el espíritu para ver la necesidad de pronunciar un juicio semejante sobre la subsistencia de una cosa externa a la mente y a nosotros? Ciertamente, si el espíritu se queda con la sola idea del ser, con esto solo ha ya salido de sí, porque el ser es algo opuesto a él, pero todavía no habrá salido de la posibilidad de las cosas. Debe suceder en él entonces algún cambio, o al menos debe entrar algún otro elemento bajo su consideración, a fin de que se mueva del reino de las cosas meramente posibles al de las subsistentes. ¿Cuál será este cambio? ¿Cuál puede ser este nuevo elemento que lo conduce a semejante pasaje? ¿Cuál es vínculo entre este elemento, la idea del ser y las cosas subsistentes, para que juzgue que éstas subsisten, movido por la necesidad que yace originariamente en el ser.

Ésa es la investigación que nos queda por hacer.

Pero esta investigación supone otra. Con ella buscamos el *principio* que justifica el juicio que hacemos sobre la existencia de las cosas. Pero el juicio sobre la subsistencia de las cosas supone la idea de las cosas, o al menos la idea debe ser simultánea con el juicio, como hemos mostrado que sucede en la percepción (**405-407**). Esto da lugar a otra cuestión, con la que la aplicación del ser se cumple realmente, a saber ¿cómo obtenemos la idea del ser? Éste fue el argumento de toda la Sección Quinta y a ella remitimos. Pero tenemos que mostrar su relación con las otras tres cuestiones previas, indicando el lugar que tiene en la búsqueda del criterio de la certeza.

Las tres cuestiones previas tenían como fin la respuesta a la pregunta: “¿cómo puede percibir la mente las cosas fuera de sí (suponiendo que le son dadas las ideas)?”

La cuarta, al contrario, pregunta: “¿cómo pueden presentarse a la mente las cosas que están fuera de ella de manera que las perciba?”.

Ésa es la indagación por el origen de las ideas adquiridas; las tres primeras constituyen la búsqueda del criterio de la certeza.

1160. Si quisiéramos enunciar las tres primeras cuestiones de otra manera, podríamos decir así:

*Primera cuestión*: “¿Cuál es el *principio* según el cual el espíritu humano conoce lo distinto de sí en general?”. A esta pregunta se respondió que es la idea del ser en universal, puesto que el *ser* (objeto) es lo que constituye lo *distinto* del espíritu (sujeto). Es decir, todo lo *distinto* se encierra siempre en el *ser*.

*Segunda cuestión*: “¿Cuál es el *principio* según el cual el espíritu humano conoce con certeza lo distinto de sí realmente subsistente?”. Y a esta pregunta se respondió que dicho principio consiste en el lazo o vínculo de identidad entre la subsistencia real de las cosas y el ser ideal, ya que esa subsistencia participa de la necesidad de éste de modo que la necesidad del ser contiene, supone y exige la realidad externa que se juzga que es por una ilación necesaria de identificación.

*Tercera cuestión*: “¿Cuál es el *principio* según el cual la subsistencia de la cosa real se ve unida a la necesidad ideal e interna en nosotros?”. El presente capítulo está dedicado a responder esta pregunta.

1161. Es evidente que esta tercera cuestión supone, como decíamos, que la idea de la cosa que se juzga subsistente está en nosotros, [es decir] supone resuelta la cuestión del origen de las ideas. Tenemos que retomar entonces la cuestión del origen de las ideas adquiridas y encontrar en este origen la justificación del juicio que hace la mente sobre la subsistencia de la cosa.

Cuando adquirimos una nueva idea, adquirimos siempre con ella una nueva determinación parcial del ser en universal.[[807]](#footnote-794) Una determinación parcial de la idea del ser en universal la hemos denominado hasta aquí *materia* del conocimiento. Las dos primeras cuestiones entonces se referían a la sola *forma* del conocimiento; con la tercera se desciende al conocimiento material y en este capítulo tenemos que demostrar su legitimidad y su valor.

Toda materia de conocimiento es algo particular, algo determinado, o algo que se contiene en él. Nosotros pondremos la materia de nuestro conocimiento bajo la determinación general de *hecho*.

Pasemos enseguida a tratar de la certeza del conocimiento de hecho en general, es decir de todo lo que es o sucede. Y en primer lugar

Artículo 2

Sobre el hecho en sí, no sentido ni entendido

1162. Es evidente que no hay conocimiento ni certeza sobre un hecho ni sentido ni entendido; por lo tanto, en torno a él no se puede hacer la pregunta: “¿cómo estamos ciertos de ese hecho?”, porque para poder estar ciertos de una cosa, primero tenemos que conocerla.

Sin embargo, no será inútil hacer aquí una observación.

Cuando conocemos un hecho, en este conocimiento nuestro hay dos elementos, el conocimiento (nuestro acto de conocer) y el hecho mismo (el objeto de nuestro conocimiento).

Podemos mediante una abstracción separar el conocimiento del hecho, del hecho mismo, y así sabemos que el hecho existe en sí también si no es conocido. De esta observación se desprende que tenemos una noción del acto por el que un ente subsiste (un hecho), que nos lo muestra de manera independiente del conocimiento (respecto a nuestro modo de concebir). El *conocer* y el *existir* son entonces dos elementos (respecto a nosotros) separados e incomunicables; y esta separación e incomunicabilidad es una condición de nuestro *conocimiento*. Es decir, si el *conocer* y el *ser* no fueran dos elementos incomunicables, nuestro conocer sería imposible. Es el análisis de nuestro *conocer* que nos da como resultado la separación de esos dos elementos: el *conocer* mismo protesta, por así decirlo, que no es él el *ser conocido* y declara que debe ser distinto de él.

1163. Al meditar esta proposición se entiende: 1° que son vanos los esfuerzos de la escuela alemana trascendental por compenetrar e identificar el *conocer* y el *ser*, el acto intelectivo y el objeto de ese acto;[[808]](#footnote-795) y 2° que entonces el idealismo trascendental es absurdo, porque quita la condición por la cual sólo el conocimiento es posible, es decir la separación esencial entre el *conocimiento* y la *existencia*; hace imposible el conocer porque destruye el ser en sí y en consecuencia también la verdad.

Artículo 3

Sobre el hecho sentido y no entendido

1164. El hecho sentido y no entendido es o el *sentimiento* o la *materia corpórea* del sentimiento, si el sentimiento es inmaterial (**1005ss.**).

Puesto que se supone que este hecho es solamente *sentido* y no *entendido*, entonces no es todavía objeto de ningún conocimiento. Tampoco puede preguntarse a propósito de él: “¿cómo podemos estar ciertos de ese hecho?”, porque la certeza es un atributo del *conocimiento* y donde no hay conocimiento no hay certeza.

El *sentimiento* es desconocido para sí mismo, como hemos dicho tantas veces. Conocemos que existe un *sentimiento desconocido* mediante la abstracción, con la que separamos de él todo conocimiento y lo consideramos solo, en sí mismo. Ahora, al considerar el hecho del *sentimiento* de esta manera, podemos razonablemente concluir que *sentir* es un elemento totalmente separado del *conocer*, como hemos dicho hace poco del *ser*. Esta separación entre *sentir* y *conocer* es otra condición necesaria del *conocer*. Es el *conocer* el que hace del sentimiento un objeto para nosotros, ya que no lo es por sí mismo. Si el *acto* del conocer y su *objeto* no fuesen esencialmente distintos, no se podría dar el conocer, porque estas dos cosas separadas son esenciales para el conocer. Es entonces imposible identificar el *conocer* y el *sentir*, o hacer descender el *conocer* del *sentir* como un desarrollo. El intento de Schelling y de los otros sistemáticos en este sentido no tiene su origen sino en la falta de un adecuado examen del hecho del conocimiento.

1165. Se debe decir entonces que nuestro conocer no pude subsistir sino bajo la condición de que se pongan tres actividades distintas una de la otra: 1° el ser, 2° el sentir, 3° el conocer. Cómo estas tres actividades se unen en un solo ente y se vinculan para formar una sola substancia, es cuestión de un orden mucho más elevado de lo que puedo responder en este Ensayo.

Artículo 4

Cómo se exhibe a nuestro espíritu la materia del conocimiento

1166. El *ser* tiene dos modos, el *modo ideal* y el *modo real*.

El *ser ideal* es la forma del *conocimiento*.

El *real* es su *materia*.

En este capítulo, tomamos la materia del conocimiento bajo la denominación de *hecho*.

Hemos visto que el *hecho* que forma la materia de nuestro conocimiento se distingue en dos especies primitivas: una consiste en la *actividad del ser insensitivo* y la otra, en la *actividad del sentir*. Ambas se pueden llamar dos especies del *ser real*.

La materia del conocimiento, es decir el *ser insensitivo* y el *sentir*, por sí solos, hasta que no son *conocidos*, hasta que no son objetivados por esa tercera actividad, el *conocer*, no dan ocasión de razonar sobre su certeza, porque la certeza no es sino un atributo del conocimiento, y todavía no hay conocimiento.

Entonces, ¿cómo sucede que la materia del conocimiento (el *ser insensitivo* y el *sentir*) es exhibida a nuestro espíritu inteligente, cómo es que se hace objeto de nuestro conocimiento?

1167. La *materia* de nuestro conocimiento es exhibida a nuestro espíritu por el mismo sentimiento, y esto nace por la identidad entre nosotros, seres *sensientes*, y nosotros, seres *inteligentes*.

Al estar ya dotados naturalmente 1° de un sentimiento fundamental, y 2° de la visión del ser en universal, nos es dada por la misma naturaleza la *materia prima* y la *forma* de nuestro conocimiento (**722**).

La materia adquirida luego no es sino una modificación de la materia prima originaria (del sentimiento fundamental) (**705**).

1168. Pero se dirá: esto sirve para explicar cómo es exhibida a nuestro espíritu inteligente la parte de materia del conocimiento que consiste en el sentimiento, pero no la que consiste en la simple actividad del ente real privado de sentimiento. ¿Cómo nos formamos entonces la idea de entes inanimados?

Respondo que esta idea nos viene de la *materia* del sentimiento. La idea de entes inanimados se resuelve 1° en la materia del sentimiento, y 2° en esas fuerzas que, modificando la materia de este ente, no suponen en sí una actividad distinta de la que se encuentra en la materia del mismo sentimiento, porque “todo agente obra algo semejante a sí”, según el antiguo adagio.

Artículo 5

Principio universal de toda aplicación de la forma de la razón a los hechos exhibidos por el sentimiento

1169. El principio universal de toda aplicación de la razón humana a los hechos suministrados por el sentimiento es el siguiente: “El hecho conocido debe formar una ecuación con la forma de la razón”.[[809]](#footnote-796)

Ahora, es evidente que si el conocimiento del hecho es igual a la forma del conocimiento, al estar ésta ya justificada, aquélla resulta también justificada y cierta.

Queda entonces que verifiquemos el principio, pero antes es necesario que hagamos las aclaraciones oportunas.

Artículo 6

Aclaración del principio universal enunciado

1170. La ecuación que debe haber entre la *materia* del conocimiento (considerado en el conocimiento mismo) y su *forma* está en que todo lo que se comprende *explícita* y particularmente en el conocimiento material está ya comprendido *implícitamente* y de manera universal en la forma.

1171. Veámoslo con un silogismo. “Todo hombre es racional. Andrés es hombre. Por lo tanto, Andrés es racional”.

En la mayor de estas tres proposiciones, que se refiere al mundo posible, es decir en la que dice que “Todo hombre es racional”, está comprendido en un modo general e implícito que también el hombre particular, Andrés, es racional, porque si todos los hombres son racionales, entonces cada uno de ellos lo será también, se llame como se llame. La tercera proposición está comprendida entonces en la primera de manera implícita y general. En este sentido digo que la tercera proposición forma una ecuación con la primera, en cuanto que lo que se afirma en la tercera estaba ya afirmado en la primera, y no se añade una nueva afirmación: la particular se identifica entonces con la universal.

1172. Me explicaré más claramente.

En la primera proposición se afirma una cosa en general, a saber que los hombres son racionales. En esta afirmación general se comprenden, sin que no obstante estén distinguidas una de otra en nuestra mente, una cantidad de proposiciones particulares. Pero puesto que allí no están distinguidas, ni conocemos tampoco los sujetos a los que se refieren, se dice que no las conocemos más que implícitamente. Ahora, cuando el sentimiento nos presenta los sujetos particulares, esas proposiciones particulares se completan y se vuelven claras y distintas. Por lo tanto, las reconocemos en particular con la misma luz con la cual las conocíamos antes en universal. La proposición, cuando es material y completa, hace una ecuación perfecta no ya con la proposición universal, sino con la particular, que en ella estaba como ciega y confusa, y que no llegábamos a distinguir porque no sabíamos de qué sujeto se predicaba.

En el caso del silogismo mencionado, al saber nosotros en la primera proposición que todo hombre es racional, sabemos también implícitamente que un hombre individual, de nombre Andrés, es racional. ¿Pero cómo puede estar en nosotros el conocimiento de que Andrés es racional si no conocemos a Andrés? Será una proposición ciega, indistinta, que permanece confusa en la afirmación general y absorbida en ella, tendrá una existencia virtual allí, pero no actual. Ahora bien, la proposición universal es una perfecta ecuación con la proposición particular en cuanto a que luego de que tenemos la percepción de Andrés, y conocemos así la proposición particular, más aún al conocerla, conocemos igualmente que (sin que lo supiésemos) estaba ya contenida anteriormente en la universal.

Por lo tanto, la proposición universal puede hacer al mismo tiempo otras tantas ecuaciones con innumerables proposiciones particulares, por su virtualidad, es decir porque en cada ecuación la proposición general se toma en la relación peculiar que tiene con la proposición particular con la que es comparada y confrontada.

1173. Todo se reduce entonces a la *percepción*, como hemos dicho también anteriormente, porque, dada la percepción, tenemos el conocimiento del sujeto individuo y, en consecuenci, tenemos la *proposición particular*, que hace ecuación con la general. Pero ya hemos justificado la percepción, y mostramos también que se realiza toda en nuestro interior. Mostramos también, por la naturaleza de la *pasión*, que no todo lo que es *interior* a nosotros, pertenece a nosotros mismos, sino que puede estar en nosotros un elemento esencialmente *extraño* a nosotros, como sucede justamente en la percepción. Por lo tanto, como no repugna en el hecho de la *intuición* que conozcamos algo distinto de nosotros *ideal*, así tampoco repugna en el hecho de la *percepción* que conozcamos algo distinto de nosotros *real*.

Artículo 7

Objeción resuelta

1174. Aquí se presenta sin embargo esta gravísima dificultad: “¿Cómo es que la *materia* del conocimiento se puede identificar con la *forma*? Y si la materia no se identifica con la forma, ¿cómo puede decirse que está contenida en la forma y que hace con ella una ecuación perfecta?”.

Respondo: La *materia*, considerada en sí misma, no se identifica jamás con la forma del conocimiento.[[810]](#footnote-797) Antes bien, ya demostramos que la materia en sí misma (el hecho, el ser tomado simplemente y el sentir) es una actividad distinta del conocer y mucho más de la forma del conocimiento (**1164ss.**). Por lo tanto, dijimos también que la materia del conocimiento, dividida del conocimiento mismo, permanece desconocida y sobre ella no puede caer la cuestión de la certeza, ya que la certeza es solamente un atributo del conocimiento. Lo que se identifica con la forma del conocimiento entonces es la *materia* del conocimiento en cuanto que es *conocida*. En ese hecho, el espíritu no hace sino considerar esa materia relativamente al ser, y la ve contenida en el ser, como una actuación y un término del mismo. Antes de estar unida al ser entonces, no hay identificación; antes de que la materia sea conocida, no podemos hablar de ella. Pero cuando está unida al ser y, de ese modo, objetivada, cuando la conocemos, ha recibido con el acto de nuestro conocimiento una relación, una forma, un predicado que no tenía antes, y en este predicado consiste su identificación con el ser, porque el ser se predica de ella, y en esa predicación está el acto por el que la conocemos. De modo que luego nos parece, al considerar la *materia* ya *conocida*, que tiene en sí misma algo sumamente común con todas las cosas; pero esta cualidad, en cuanto es comunísima, es adquirida para ella y recibida de la mente, es una relación que tiene con el acto de la mente, no es real en ella, sino real sólo en la mente misma. Al no haber considerado esto suficientemente, Aristóteles y otros, pensaron que la mente podía obtener la idea del ser mediante la abstracción de lo que era comunísimo en las cosas, mientras que era precisamente la mente misma la que ponía esta cualidad comunísima en las cosas, y tomándola de ellas, no hacía sino retomar lo que era suyo, puesto que, como dije, lo que en las cosas es *común* no es sino un resultado de la relación que tienen con la mente inteligente.[[811]](#footnote-798)

1175. Adviértase aquí que cuando establecíamos el principio de que la certeza de la *proposición particular*, que se refiere a las cosas reales es la misma que la certeza de la *proposición general*, que se refiere a los posibles, en razón de la ecuación que hacen entre sí, hablábamos de proposiciones igualmente compuestas de *forma* y de *materia*, pero no de una ecuación entre la *materia separada de la forma*, y la *forma* misma.

A todo esto se contestará tal vez que, si esto es verdad, la materia del conocimiento, el hecho, por sí solo es algo misterioso y oculto. Yo estoy enteramente de acuerdo con eso, y agrego que esta actividad misteriosa y oculta que está en el hecho, es la raíz del conocimiento mismo, porque también éste es a fin de cuentas un hecho, originado por la suprema necesidad que comienza en la más alta de todas las naturalezas, más aún, ante la que el filósofo debe inclinar la frente y a la que debe humildemente adorar.

Capítulo II

Aclaración mayor del principio por el que se justifica el conocimiento material en general. Parte formal

1176. Y no será inútil que, al no poder buscar una razón del hecho primigenio del conocimiento fuera de él mismo, sigamos analizándolo para encontrar en él su razón.

Esto haremos en el presente y en los próximos capítulos. Hablaremos primero de la parte formal de la percepción y del conocimiento, y luego de la percepción misma.

Artículo 1

En qué consiste el estado imperfecto que tiene el ser innato en la mente humana

1177. Ya he dicho que el *ser* está presente en nuestro espíritu de modo imperfecto.[[812]](#footnote-799) Intentemos averiguar mediante el análisis de esta primera y fundamental intuición en qué consiste esta imperfección.

Es fácil darse cuenta de que lo que falta a la perfección del ser que intuimos naturalmente son sus *términos*.

Nosotros concebimos esta actividad que se llama *ser*, pero no vemos hasta donde llega, donde termina: como si supiésemos que un hombre trabaja, pero no supiésemos cuál es el objeto de su acción, si trabaja en una estatua, en una pintura o en otra cosa.

1178. No sabiendo entonces por naturaleza donde termina esa actividad que concebimos y llamamos *ser*, sucede que:

1° La intuición de esta actividad no nos puede hacer conocer por sí sola ninguna cosa real, porque las cosas reales son otros tantos términos de esa actividad que se llama *ser*.[[813]](#footnote-800)

2° El ser que intuimos naturalmente es *indeterminado*, es decir que carece de sus términos; es *universal*, en cuanto que puede recibir todos los términos que no tiene; es *posible*, es decir en potencia, en cuanto que no tiene un acto terminado y absoluto, sino sólo un principio de acto. En definitiva, se reúnen en esta sola observación, de que “lo que vemos naturalmente es la primera actividad, pero privada de sus términos, sólo con los cuales se actualiza y forma una real subsistencia”, todas las cualidades que en el curso de esta obra hemos atribuido al ser en universal, fundamento de la razón y del conocimiento humano.

3° Si este ser, explicándose más manifiestamente ante nuestra mente, emitiese desde su interior su propia actividad y así se terminase y completase, veríamos a Dios: pero antes de que eso ocurra, y al no ver nosotros sino el ser tan imperfectamente como lo vemos por naturaleza, esa actividad primera que nos oculta su término, no podemos decir sino lo que maravillosamente dijo San Agustín, que en esta vida *certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis, attingimus Deum*.[[814]](#footnote-801)

4° Finalmente, esa otra actividad que nos presenta el sentimiento, al no salir del interior del ser mismo, forma de la inteligencia, sino de otra parte, se ve esencialmente separado y distinto de él;[[815]](#footnote-802) y sin embargo, [el sentimiento] es juzgado por él y sabemos que depende de él. Conocemos un término parcial, contingente del ser, inconfundible con el ser mismo; un término cuyo origen es inexplicable[[816]](#footnote-803) considerado en sí mismo, pero que de la relación con el *ser*, forma de la razón, recibe una nueva condición, entra en la clase de los entes, se ve en una palabra partícipe del ser de modo inefable.

1179. De todo lo que nos presenta el sentimiento, que es como decir de toda la materia del conocimiento, se puede decir entonces “que no es una actividad que salga de la esencia del ser, forma del conocimiento, de modo que sea un término esencial del mismo, sino que, si bien extraño a la esencia del ser, forma del conocimiento, sin embargo no subsiste ni se puede percibir como tal si no como término de la actividad del ser mismo”.

Por lo tanto, necesariamente se reconoce el ser que es forma del conocimiento como provisto de una doble actividad, a saber de una *esencial*, con la que se constituye y se cumple a sí mismo, cuyo término está oculto para nosotros, y de otra, con la que termina fuera de sí mismo en otros entes contingentes distintos, cuyos términos están representados a nuestra percepción por el sentimiento.[[817]](#footnote-804)

Todo esto no es resultado del razonamiento, sino de la simple observación y del análisis del nuestro conocimiento. El lector no debe quedar envuelto para entenderlos en una larga y difícil serie de raciocinios, sino concentrar y recoger su atención en sí mismo, a fin de ver y observar bien todo lo que hay en el conocimiento humano.

Artículo 2

Sobre la semejanza

1180. Nosotros vemos el ser naturalmente, es un hecho primigenio.

Esta visión del ser es imperfecta, y la imperfección consiste en que vemos esa actividad que se llama ser en su principio, no es sus términos, en los que se completa y resuelve (**1177ss.**).

Por consiguiente, el *ser*, no completo y absoluto, es el ser *comunísimo*, es decir un ser que puede terminar en infinitas cosas, esenciales o no para él. Estos últimos términos del ser que percibimos son las cosas reales finitas.

Nuestro sentimiento, o una modificación suya que experimentemos, es uno de los términos del ser que intuimos naturalmente. Por el sentimiento entonces conocemos las cosas, o sea los términos del ser mismo.

1181. Pero un mismo sentimiento ocurre, cesa y vuelve; el ser, por lo tanto, en algunos casos puede repetir su mismo término un número indefinido de veces.

Cuando hemos visto el ser terminado en un sentimiento, hemos percibido (mediante el sentido) un ente real; eso es lo que llamamos *percepción*. Pero cuando consideramos ese sentimiento (término del ser) únicamente como *posible* de renovarse un indefinido número de veces, entonces tenemos la *idea* o especie de la cosa, y con ella conocemos un término determinado en el que puede terminar el ser, pero no sabemos termina efectivamente en él: en la *idea* tenemos la *esencia* (cognoscible) de la cosa.

La *esencia* sigue siendo la cosa ideal, es una actuación o una determinación del ser, pero todavía no completa, porque la misma *esencia* puede terminar en uno y hasta en infinitos individuos reales, que actualizan y completan la esencia y así también el ser determinado por ella. Estos individuos se nos presentan mediante el solo sentimiento, si hablamos de entes reales, finitos y contingentes.

Lógicamente considerado, el primer paso que hace el *ser* con su actividad es hacia la *esencia* específica plena, que lo determina; luego, llega a su término último, que es la *subsistencia*, el acto completo de la esencia. El ser comunísimo no es sino la cosa en potencia remota, el *ser inicial* de las cosas, la *esencia determinada* es la cosa en potencia próxima.

1182. Si tuviésemos un torso antiguo y, excavando nuevamente bajo tierra, encontráramos también una cabeza, dos brazos y dos piernas, sólo tendríamos que confrontar estas partes con el torso y en seguida las reconoceríamos como suyas, si lo son. Así, teniendo nosotros presente por naturaleza el *ser inicial*, cuando sentimos un sentimiento, una acción cualquiera, lo reconocemos como el cumplimiento y el término de ese ser que ya habíamos conocido naturalmente. En esta confrontación y en este darse cuenta consiste la naturaleza del conocer.

La idea de la cosa, entonces, es la misma cosa privada del acto que la hace subsistir, pero como, al tener el torso, se conocen las manos y los pies cuando se encuentran, así con la idea de las cosas se conocen las cosas reales y subsistentes, cuando se *sienten* obrar en nosotros. Se reconocen como entes subsistentes, es decir como actuaciones del ser que ya se conoce por naturaleza. Lo que se conocía antes en potencia (en la mente), se reconoce luego en acto (fuera de la mente), realmente subsistente en sí mismo, por el sentimiento que implica y contiene lo distinto en virtud de su *pasividad*. Y en este doble modo de ser que tienen las cosas, en la mente y en sí, está el primer origen del concepto de semejanza, como he dicho en otro lugar, y así se encuentra la explicación de la antiquísima sentencia de que “todo conocimiento nace por vía desemejanza”.

1183. Y que la *semejanza*, con la que los antiguos decían que conocemos las cosas, es la que hay entre una esencia en potencia y una esencia en acto, tal que es siempre una y la misma cosa pero en modos distintos, lo enseñan manifiestamente y lo prueban con exquisitos análisis sobre la naturaleza de la semejanza. Óigase a aquel gran italiano, San Buenaventura, con cuyas palabras hemos ilustrado en este Ensayo tantas nobles verdades: “La identidad de la cosa con su semejanza, dice, no es tanta que debe ser numéricamente un solo ente, ni es tan distinta que debe diferir de número. Por eso, la semejanza de la cosa pertenece por reducción al mismo género de la cosa. Porque, al salir de la cosa, difiere de ella, pero no pasa sin embargo a otro género. Aquí hablo de la semejanza bajo el aspecto de semejanza, no de la intención de quien la usa; es decir, en cuanto sale del sujeto y no es sin embargo parte de él, como el esplendor de la luz”.[[818]](#footnote-805)

En este pasaje se ve que según el Doctor, la semejanza (en la mente) no difiere en número (nótese bien) con la cosa (subsistente fuera de la mente), y sin embargo es distinta. Esto se explica considerándola como una actuación, una terminación, un término de su esencia posible existente en la mente.

1184. El Aquinate no enseña otra cosa.

“La semejanza inteligible, así dice, por medio de la cual se entiende una cosa en su substancia, tiene que ser de la misma especie de la cosa entendida o, mejor, su *misma especie*”.[[819]](#footnote-806)

En estas últimas palabras se contiene una enorme luz: la idea por la que conocemos la cosa es la *especie* misma, que es el ser determinado pero no todavía con su término, el cual[[820]](#footnote-807) es la cosa real subsistente fuera del acto de la mente y, por lo tanto, considerada en sí misma, no es el *individuo real*, sino la *especie*, en cuanto que su acto se puede renovar y repetir en un número indefinido de individuos.

1185. Por lo tanto, esa unidad perfecta, de la cual habla Santo Tomás tan a menudo, entre el inteligente y la cosa entendida, es la unidad entre la idea y la cosa subsistente, que se une a nosotros por el sentido, y unida a nosotros por su acción en nuestro sentido, podemos verla luego internamente unida con su semejanza o potencia, es decir con el ser innato. “Lo que se entiende, dice Santo Tomás, tiene que estar en el inteligente”.[[821]](#footnote-808) Y también: “Lo que es actualmente inteligible debe formar una sola cosa con el intelecto que entiende actualmente,[[822]](#footnote-809) así como lo que es actualmente sensible es el mismo sentido en acto;[[823]](#footnote-810) luego, en cuanto que la cosa inteligible se distingue del intelecto, ambos están (es decir, tanto el intelecto como la cosa) en potencia, como se ve que ocurre también en el sentido, ya que ni el sentido del ojo es actualmente vidente ni lo que es visible actualmente es visto, sino cuando el ojo es informado por la especie visible de modo que de la cosa visible y del ver se haga una sola cosa”.[[824]](#footnote-811)

Todo esto resulta del análisis del acto con el que la mente conoce y el sentido siente.

1186. Y los grandes hombres que citamos dedujeron todo esto del análisis sumamente sagaz al que sometieron el acto del conocer para escrutar su naturaleza. De todo esto concluyeron que las *semejanzas* descritas anteriormente son las *luces intelectuales* y que la *semejanza universal*, es decir el *ser en universal*, que, para usar las palabras del autor del *Itinerario*, “a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad en la faz de nuestra mente”.[[825]](#footnote-812)

1187. Ahora, ¿qué hace todo este análisis de cómo tiene lugar el conocer?

Simplifica la dificultad de entender este hecho singular del conocimiento reduciendo todas sus especies y variedades a un solo y último hecho, que explica todos los demás pero que él mismo permanece para nosotros misterioso y oscuro.

Porque la primera cuestión: “¿cómo puede la mente conocer mediante las ideas los entes subsistentes?” recibe también una gran luz considerando que cada uno de nosotros es un ente subsistente, uno de esos términos del ser que vemos, y nosotros estamos en nosotros de modo que quienes vemos el ser somos los mismos que nos sentimos a nosotros mismos. Ahora, nosotros, en cuanto entes subsistentes sensitivos, somos sujetos unidos y comunicados con todos los otros entes, de modo que las otras cosas reales ejercen su acción sobre nosotros, modificando nuestro sentimiento; y entonces, los *agentes* en nosotros son los que conocemos, como entes extraños a nosotros.

1189. Todo esto es claro, pero supone la visión del ser en universal, hecho primero del que no se debe buscar explicación en otro hecho antecedente. ¿Qué hay que concluir sobre este hecho? Esto ciertamente, que el *ser* es cognoscible por sí mismo, es decir que tiene esta maravilloso prerrogativa: que puede existir en las mentes y constituirlas [tales]. Santo Tomás ya había llegado a esta conclusión, en la que, para quien sabe entender, se detiene y se aquieta finalmente la investigación sobre la naturaleza del saber humano.

“Las especies inteligibles, en las que nuestro intelecto participa, se reducen como a su primera causa en algún principio inteligible por su propia esencia”.[[826]](#footnote-813) La *inteligibilidad esencial* de este principio del intelecto es justamente el hecho último del que hablamos, donde termina y se apaga toda búsqueda. Las palabras de Santo Tomás se pueden explicar con estas otras, que equivalen a estas otras del santo Doctor: “Examinando y analizando la naturaleza del conocimiento, se reduce finalmente toda dificultad y investigar cómo podemos percibir el ser. Pero al no haber de ello otra razón que el hecho mismo de que entendemos el ser y de que entendemos todas las cosas mediante el ser, porque [ellas] son [también] ser, tenemos que decir que sólo el ser tiene una tal naturaleza de poder existir en las mentes, lo que equivale a decir que debe ser inteligible por su propia naturaleza”.

Artículo 3

Se refuerza la refutación del error fundamental de la escuela alemana (**331ss.**)

1190. El error fundamental de la escuela alemana tuvo tres grados: 1° la identificación absoluta de las cosas con las ideas; 2° por lo tanto, con el intelecto; 3° por lo tanto, finalmente, con el hombre. Ahora tenemos que ocuparnos del primero, raíz de los otros dos.

1191. Kant, con quien comienza esa escuela, dio principio[[827]](#footnote-814) al error de que hablamos, por una dificultad que vio y no pudo resolver.

Expondré esta dificultad dotándola de toda la fuerza de la que sea capaz.

Al examinar el filósofo de Königsberg de qué manera nuestro espíritu percibe intelectualmente, le pareció notar que en el objeto está ya comprendido el predicado que le damos al percibirlo: por ejemplo, cuando pensamos en una casa grande, la *grandeza*, que es el predicado, inhiere ya en la casa misma y no somos nosotros quienes se la agregamos con nuestro pensamiento. Y viceversa, el concepto *grandeza*, aplicable a distintos sujetos, tiene en sí la necesidad de encontrarse en esos sujetos, si bien no pensamos en ellos sin usar los sentidos que nos los presentan. Luego, cuando con el uso de los sentidos percibimos esos sujetos, entonces vemos que están tan unidos al concepto de grandeza, que éste sería vacío y no significaría nada sin ellos. Por estas observaciones, Kant concluyó que había *identidad* perfecta entre el *concepto* en la mente y el *atributo* de la cosa fuera de la mente. Y como si hubiese razonado de esta manera: “Cuando veo un *atributo*, por ejemplo la *grandeza*, en un determinado objeto sensible, lo hago mediante un juicio, es decir aplico al mismo el *concepto* de grandeza que se encuentra en mi mente. Al aplicarle luego este concepto, considero este concepto de grandeza como inherente al mismo objeto, esencialmente; por ejemplo, al decir que este objeto es grande, atribuyo a dicho objeto la misma grandeza que pensaba antes separada de él. Ahora, si esa grandeza que yo atribuyo a un objeto sensible es la misma que pensaba antes, es forzoso que el *atributo* del objeto sea una cosa idéntica con mi *idea* y, por eso, que mi idea, o mi concepto, que es lo mismo, sea un *ingrediente* necesario para formar los objetos que percibo y que luego creo que son cosas distintas de mí. Y en verdad, si la grandeza que veo en el objeto no es justamente la misma que pienso, ¿de qué modo me puedo servir de mi concepto de grandeza para conocer ese objeto? ¿De qué modo puedo ayudarme para ello con un concepto que no tiene nada que ver con lo que hay en el objeto? ¿De qué me servirá aplicar al objeto un predicado que no es precisamente el suyo? Este predicado que no es el suyo, ¿acaso me hará conocer el suyo propio? ¿Cómo se da este pasaje, en una palabra, de lo que está en la mente a lo que está fuera de ella en el objeto?

Hay que admitir entonces, concluía, que mis conceptos, las cualidades en mi mente, entran a formar y a componer los objetos externos como un elemento necesario en ellos”.

1192. Quien entendió la doctrina que acabamos de exponer, no se dejará superar por esta dificultad, cuya gran sutileza no se puede negar. Se capta perfectamente cuando se hayan entendido los siguientes hechos, dados por el análisis del conocimiento humano, a saber:

1° Que toda cosa contingente tiene dos modos de ser, en la mente y fuera de la mente.

2° Que el modo de ser en la mente es en *potencia*, y fuera de la mente es el *acto* de la misma idéntica esencia vista por la mente.

3° Que entonces en la mente hay una *semejanza* plenísima con la cosa fuera de la mente y tal que si bien no es idéntica con la cosa respecto a su acto real, sin embargo no difiere numéricamente de la cosa a la que pertenece ese acto, sino que es su comienzo y constituye su *especie*, su *inteligibilidad*.

4° Que si se consideran las cosas (limitadas y contingentes) separadas de la mente, son desconocidas, más aún no cognoscibles por sí mismas, y su relación con la mente no está en ellas, sino en la mente. Su semejanza, que se encuentra en la mente, no es sino su ser ideal, una determinación del ser universal, fuente de todas las ideas y de toda cognoscibilidad, como el único que es cognoscible por sí mismo.[[828]](#footnote-815)

5° Finalmente, que las cosas limitadas y contingentes, al no ser sino otros tantos actos y términos del ser comunísimo intuido por la mente, se pueden considerar separadas de él, y separadas, se dice que subsisten fuera de la mente, y se llaman *cosas reales*.

6° Finalmente, aun cuando la *realidad* y la *idealidad* de la cosa se identificaran, lo cual no sucede (ya que lo que es idéntico es la *cosa* y no el *modo* de ser), aun entonces, la cosa no se confundiría jamás con el acto de la mente ni con el sujeto, que la posee, porque la misma *idea* es de por sí objeto distinto del sujeto pensante y opuesta a él.

1193. Las *cosas reales*, por lo tanto, de ninguna manera se pueden confundir con las ideas sin alterar la propiedad del discurso, y mucho menos con la mente que las percibe, porque la separación y la distinción real de estas tres entidades está contenida en su misma definición.

Capítulo III

Sobre la certeza de la percepción, y en primer lugar, sobre la percepción de nosotros mismos

Artículo 1

Sobre las cosas que percibimos

1194. Hablemos ahora del valor de la misma percepción intelectiva.

En esta vida no percibimos más que dos clases de cosas reales: 1° a nosotros mismos y 2° los cuerpos. Comencemos por la certeza de la percepción de nosotros mismos.

Artículo 2

El sentimiento del *Yo* es un sentimiento substancial

1195. *Yo* soy un ente que se piensa [existiendo] por sí mismo; por lo tanto, soy una *substancia*.

La substancia del *Yo* es un *sentimiento*, que el *Yo* siente: yo me siento siempre el mismo en todas las diferentes operaciones que hago, y cuando no hago ninguna, me siento también, porque vivo y siento que vivo esencialmente.

1196. Esto *Yo* es entonces un *sentimiento fundamental*, porque todas sus otras sensaciones se fundan en él:[[829]](#footnote-816) no tiene necesidad de otras sensaciones, es por sí mismo. *Nosotros* no podemos ser jamás sin nosotros, toda las otras sensaciones necesitan nuestro sentimiento esencial, porque todas las posibles sensaciones no son sino nuestras modificaciones.

Mediante el sentimiento del *Yo* sentimos entonces un ente, una substancia, un sujeto (esto es lo mismo que decir: un principio viviente, sentiente); así, si pensamos en este pensamiento, percibimos una substancia. Hay entonces una substancia que percibimos inmediatamente, y esta substancia somos nosotros.

Artículo 3

Nos percibimos a nosotros mismos sin un principio intermedio

1197. Al percibirnos a *Nosotros* con nuestro entendimiento, no tenemos necesidad de emplear ningún principio intermedio; la percepción de nosotros mismos no se hace con un raciocinio, sino con un juicio sumamente simple.

Conscientes del sentimiento fundamental, nos decimos a nosotros mismos: “Existimos”, es decir: “el *Nosotros* existe”,[[830]](#footnote-817)\* existe este sentimiento, que es una substancia, en ente que subsiste con una energía interna. De hecho, en el sentimiento del *Yo* el hombre siente precisamente esa energía en la que existe, por la que se distingue de todas las otras substancias existentes.[[831]](#footnote-818)

Al comprenderse entonces en el sentimiento del *Nosotros* nuestra subsistencia particular, el entendimiento no tiene que hacer otra cosa, para percibirlo, más que volver su atención al *Nosotros*, y reconocer esa existencia real y subjetiva ya puesta en el mismo sentimiento y que por eso no tenemos necesidad de suplir con una integración o inducción. Este reconocimiento se hace mediante la noción del ser objetivo que está en nosotros.

Artículo 4

Certeza de la percepción del *Yo*

1198. No podría preguntar si es cierta la percepción del *Yo* si esta percepción no estuviese ya dada.

Además, verdadero o ilusoria, es dada por la naturaleza, porque se compone de dos hechos primigenios: 1° de la forma o idea del ser, y 2° de la materia o sentimiento fundamental, que percibido por sí mismo se suele indicar con el monosílabo *Yo*.

Si está dada, ¿es verdadera y cierta?

La idea de la existencia está justificada por sí misma, como hemos demostrado anteriormente (**1065ss.**), y es la primera parte de esta percepción.

Se juzga que el sentimiento dado por la naturaleza (*Yo*) existe, y este juicio constituye la percepción intelectiva del *Yo*, cuya justificación se busca. La pregunta entonces, si “la percepción del *Yo* es cierta”, adopta esta otra forma: “¿Juzga rectamente mi entendimiento al aplicar el predicado universal de existencia a mi sentimiento?”.

1199. La respuesta esta pregunta está contenida en el principio general de la aplicación de la forma de la razón (predicado) a la materia (sujeto), principio expuesto en el capítulo previo.

Allí hemos visto que toda actividad, todo sentimiento, no es más que una actualización o un término de la actualización del *ser*; por lo tanto, está bien aplicado este predicado al sentimiento que constituye el *Yo*, y la percepción de mí mismo es la más cierta de todas (las cosas contingentes), porque es la más inmediata y además es condición de todas las demás.

Artículo 5

Como San Agustín, a partir de la certeza de la percepción de nosotros mismos, refutó a los académicos

1200. San Agustín partió del punto inmóvil de la percepción del *Nosotros*[[832]](#footnote-819) para rebatir a los Académicos, y lo hizo de la siguiente manera.

“Aquí al menos (es decir en la afirmación de que vivimos) no tememos ser por las apariencias engañados, porque el que se engaña ciertamente vive; pues en esta clase de visiones no ha lugar lo que se objeta de las cosas externas, en las que el ojo puede errar, como yerra cuando ve el remo quebrado en el agua, o el navegante ve las torres moverse, y seiscientos ejemplos más, diferentes todos en realidad de lo que muestran las apariencias, porque esto no se ve con los ojos del cuerpo.

Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: «Quizás duermes y lo ignoras, y ves en sueños». ¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los que sueñan son muy semejantes a las visiones de los que están bien despiertos?

Mas el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: «Sé que estoy despierto», sino: «Sé que vivo». Ora duerma, ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive. Y el académico no puede argüir contra esta ciencia diciendo: «Acaso estés fuera de ti y lo ignoras, pues las alucinaciones de los enajenados se parecen mucho a las visiones de los sanos de mente; pero el que loquea vive». Contra los académicos no afirma: “Sé que no estoy loco», sino: «Sé que vivo». Opónganse mil ejemplos de visiones falaces al que dice: «Sé que vivo»; nunca vacilará, pues el que yerra vive”.[[833]](#footnote-820)

Artículo 6

Sobre otras verdades que participan de la misma certeza que la percepción del *Yo*

1201. Y San Agustín, a partir de esa certeza inmóvil de nuestro vivir y de nuestro ser, deduce muchas otras verdades, de esta manera:

“Pero si la ciencia humana se limitase a este conocimiento, sería poquedad, a no ser que estas certezas se multipliquen en cada género de manera que dejen de ser pocas y lleguen a un número indefinido. El que dice: «Sé que vivo», afirma conocer ya una verdad; si dice: «Sé que yo sé que vivo», son ya dos; y cuando tiene una certeza de estas dos verdades, surge un tercer saber; y así, en orden ascendente, puede sumar un cuarto y un quinto saber, e innumerables si es de ello capaz. Mas como por adiciones singulares no puede abrazar un número indefinido ni hablar sin medida, existe ya otra verdad que él comprende y expresa con toda certeza, a saber: que esto es cierto; y siendo sin número la cifra, es verdad que un número infinito no se puede expresar ni comprender.[[834]](#footnote-821)

Y otro tanto se diga de las certezas de la voluntad. ¿Quién puede afirmar sin descaro ser posible la equivocación del que sice: «Deseo ser feliz»? Y si añade: «Sé que deseo esto y tengo certeza de mi ciencia», puede sumar un tercer saber a estos dos, pues conoce ya dos verdades. Y se puede sumar un cuarto conocimiento al saber que sabe estas cosas, y así hasta el infinito.

Además, si alguien dice: «No quiero errar», yerre o no yerre, ¿no es cierto que no quiere errar? ¿Quién descaradamente se atreverá a decir a éste: «Quizá te engañas»?, pues, cualquiera que sea su error, es cierto que no se engaña en no querer errar. Y si afirma saber esto, añada un número cualquiera de cosas conocidas y hallará su número infinito. El que dice: «No quiero errar; sé que no quiero esto y sé que sé esto», indica, en expresión difícil, un número infinito. Existen también otros muchos ejemplos contra los académicos, partidarios de la ignorancia absoluta en el hombre”.[[835]](#footnote-822)

Artículo 7

Observación sobre las percepciones intelectivas de los sentimientos

1202. Observaré, para terminar este capítulo, que es imposible que lo que se presenta al entendimiento y lo que conocemos sean cosas diversas. Porque presentársenos una cosa quiere decir sentirla, y es la cosa en cuanto sentida por nosotros lo que percibimos. Por lo tanto, la cosa en cuanto sentida no puede no ser idéntica a sí misma en cuanto conocida con un conocimiento directo, es decir percibida intelectivamente. Percibirla no es más que saber, testimoniar a nosotros mismos que la sentimos. Así, la percepción intelectiva tiene el mismo término, *idéntico* al de la sensación, que es su objeto próximo: uno cosa no puede ser disforme consigo misma, por eso no puede haber falsedad en ese conocimiento. Esta nueva prueba de la percepción intelectiva nace de la simplicidad del espíritu, que como principio único reúne en sí el sentimiento y la intelección.

Capítulo IV

Sobre la certeza de la percepción de los cuerpos

Artículo 1

Dificultad para probar la certeza de la percepción de los cuerpos[[836]](#footnote-823)

1203. En la percepción de nosotros mismos nos son dados enteramente por la naturaleza los dos términos entre los que se hace el juicio, es decir el predicado, el ser en universal y el sujeto, el *Yo*, ente real y substancial. Estos dos términos, aunados en el sujeto que percibe, forman la percepción intelectiva del *Yo*, sobre la cual no puede haber duda alguna, porque la idea del ser es una idea justificada por sí misma, es la verdad. El *Yo*, luego, es la materia del conocimiento, no alterada en absoluto por nosotros al percibirla, ya que consiste en un sentimiento, que por naturaleza es tal como aparece, y aparecer es lo mismo que sentir. La percepción simple del *Yo* entonces no admite ningún razonamiento en el medio, ni el uso de ningún principio mediador, sino sólo la aplicación del primer principio de todo conocimiento.

1204. Pero la percepción del cuerpo no es tan simple.

En el sentimiento de los cuerpos experimentamos una *acción* hecha en nosotros, o sea una actividad. Pero este agente no se nos presenta puramente como un ente en sí, independientemente de toda relación con otro. Por lo tanto, el sentimiento, y todas las sensaciones de los cuerpos, nos hacen sentir esta substancia, que se llama cuerpo, según su actividad en nosotros, es decir según una peculiar relación con nosotros, en cuanto que actúa y no puramente en cuanto que *es*.

Y en verdad, la *acción* del cuerpo la percibimos sólo como *pasión*. Así se nos presenta en el *sentimiento*. El entendimiento, luego, es el que ve esta pasión, no ya de la parte de quien la sufre, como la experimenta el sentido, sino de la parte de quien actúa, y por lo tanto la transforma para sí en una acción y al mismo tiempo reconoce un principio agente distinto de sí y un ente, una substancia, a la que sólo pertenece el obrar.

El ente, por lo tanto, es suplido, como algo incógnito, ya que no se lo conoce sino a través de su acción. La mente lo supone, porque lo que actúa debe tener el acto primero que lo constituye como *ente*, ya que el acto ejercido sobre otra cosa es un acto segundo radicado en un acto primero. Que el segundo llame al primero se ve en el ser, porque es una verdad que corresponde al orden intrínseco del ser.

Por consiguiente, estas operaciones intelectivas necesitan alguna justificación.

Artículo 2

El entendimiento ve una acción en las pasiones que sufre nuestra sensibilidad

1205. He mostrado ya en otra parte que los vocablos *pasión* y *acción* expresan dos relaciones de una misma cosa, y que el *entendimiento* percibe una acción en la pasión que sufre el *sentido* (**666ss.**).

Esta doctrina puede subyacer a la siguiente dificultad: “El sentido percibe la pasión, no la acción. El entendimiento no puede percibir la primera sin la segunda, porque se dice que la segunda está incluida en la primera. Aquí parece haber una contradicción”.

Se responde de esta manera: Es verdad que el sentido percibe la pasión y no la acción, ya que la primera tiene una existencia distinta de la otra; pero el entendimiento percibe la pasión con el *concepto* de la pasión, y el *concepto* de la pasión no puede existir sin que se incluya en él el *concepto* de la acción, ya que estos dos conceptos son relativos y cada uno se incluye recíprocamente en el otro.

¿Pero qué es este *concepto*? ¿Cómo forma el entendimiento el *concepto* de la pasión? Resumamos brevemente lo explicado en la Sección previa.

Artículo 3

El espíritu humano, a partir de la pasión que sufre el sentido, percibe y conoce una substancia corpórea

1206. El principio de cognición es éste: “El objeto del intelecto es el ser” o, de otra manera: “El intelecto, si entiende, debe entender algo” (**602ss.**).

Ahora, cuando nosotros, dotados de intelecto, somos conscientes de una modificación, decimos naturalmente:[[837]](#footnote-824) “He aquí algo que no somos nosotros”. Y decir esto es razonable y necesario, porque, sea lo que sea, debe ser algo lo que nos modifica. Sentimos que, contra nuestro gusto o de acuerdo a él, siempre hay algo que nos hace fuerza y lo que produce una pasión actual no es una nada, por lo tanto es algo, una entidad que percibimos.

Al mismo tiempo decimos: “Si aquí hay algo, debe haber una substancia o un acto primero, que es la base del ente”; porque todo lo que se da, o es substancia, en este sentido, o pertenece a una substancia: no hay nada intermedio.[[838]](#footnote-825)

Veamos entonces qué es lo que se percibe en la pasión del sentido. Es una acción en nosotros, un agente, por lo tanto un ente que actúa, ya que el agente no puede concebirse sino como un ente.

Así se desvanece la dificultad propuesta: el sentido no podía percibir el acontecimiento, ya que al ser una pasión, no una potencia objetiva, no podía percibir un agente sino en su propio padecer y por eso no podía percibirlo bajo la *relación* de acción. Pero el entendimiento, facultad de ver las cosas en sí mismas, necesariamente ve el ente que actúa, ya que una cosa realiza sus operaciones en cuanto es en sí, siendo el obrar una consecuencia del ser. El ser es actividad esencial, es la primera actividad de la que todas las otras dependen; por lo tanto, es propio del intelecto ver siempre la acción en la pasión, y el agente en la acción, y en el agente el ente sí, la substancia (**578ss.**): una cosa está implícita en la otra y se ve con un solo acto, que se llama acto de la percepción.

1207. Se entenderá ahora qué es el *concepto* de pasión. No es sino la acción considerada relativamente al ente que la padece. En el *concepto* de pasión se encierra entonces el de acción, ya que en aquel concepto desciende de éste, así como éste desciende del concepto de agente. Para concluir: así como la percepción del *Yo* se hace mediante dos elementos dados por la naturaleza, que se unen en el ente sin la intervención de otra facultad que la *síntesis*, así la percepción de los cuerpos se hace mediante la unión de dos elementos dados por la naturaleza, que se unen con la *facultad de la síntesis*, interviniendo también la de *integración*, que añade al *agente* que se manifiesta actualmente en la pasión el acto primero que se concibe en todo ente como su base necesaria y que lo constituye como ente.

Sin embargo, este acto primero está solamente determinado por la acción que produce en nuestro sentido.[[839]](#footnote-826)

Artículo 4

Justificación de la percepción de los cuerpos

1208. En la percepción de los cuerpos tenemos entonces: 1° la percepción del *Yo* con su modificación o pasión sensible; 2° el entendimiento percibe la pasión y así obtiene su concepto; 3° en el concepto de pasión está comprendido el de acción como su correlativo; 4° en el concepto de acción actual está comprendido el acto y entonces también el agente; 5° el agente es integrado por la mente por la necesidad de concebirlo como *ente*.

La percepción del *Yo* y sus modificaciones fue justificada en el capítulo anterior.

Que el concepto de pasión, de acción y de agente están implicados uno en otro y que el entendimiento no puede tener uno sin tener al mismo tiempo al menos implícitamente los otros dos, no parece que requiere demostración.

Queda por saber cómo el entendimiento pasa del concepto de *agente* al de *ente*. Pero al haber demostrado que el ser presente por naturaleza a la mente humana es el medio universal del conocimiento, no queda sino considerar que el *agente* no se conoce sino al concebirlo como *ente*, que es la operación esencial y universal de la mente humana, y por eso el concepto de *ente* es anterior lógicamente en la percepción de los cuerpos al de agente, al de acción y al de pasión.

Sin embargo, decíamos que en este hecho tiene lugar una *integración*; he aquí cómo. Nosotros, por la necesidad de concebir el *agente* tenemos que unirle el *ser* y así aprehenderlo como un ente. Pero en el mero concepto de agente no está todo lo que constituye al ente, falta el acto primero, porque el ente primero es y luego obra en algo distinto.

Agregamos entonces no sólo el ser en universal, sino el ente, o el acto primero, base del cuerpo, lo cual es una integración.

Hay que observar sin embargo que este acto primero que se añade al agente por la necesidad de concebirlo, no es nada positivo. De allí que el agente permanece determinado por su *acción sensible*, que es el único elemento positivo que conocemos en la percepción de los cuerpos. Por eso, la substancia corpórea no está *especificada* por lo que le añadimos por la necesidad de concebirla, sino sólo por su acción *sensible*, que es lo que tiene el lugar de la substancia, por lo que son lo que son y por lo que se definen.

Es por eso que no decimos que en la percepción intelectiva de los cuerpos interviene una aplicación del principio de substancia, ya que no se suple lo que tomamos en ellos como substancia, que es lo *percibido* por los sentidos. Esto percibido es por lo tanto el *acto primero específico* de los cuerpos, y el acto anterior es la pura forma de ente, común a todos los entes y que no especifica a ninguno de ellos.

Al mismo tiempo vemos que el *cuerpo*, percibido por el hombre, es un ente imperfecto, ya que no se presenta según el acto por el que es un ente en sí, sino según aquel por el que es un ente relativo al sentido y por eso preferimos llamarlo *ente extrasubjetivo*.

Capítulo V

Sobre la certeza de los entes que no se perciben, sino que se deducen a partir de los que se perciben

Artículo 1

Cuáles son los entes que no conocemos por una percepción, sino por un razonamiento

1209. Como dos son las clases de entes que percibimos, es decir el alma humana y el cuerpo,[[840]](#footnote-827) así dos son las clases de entes suprasensibles a los que llega nuestra mente mediante el razonamiento: los Ángeles[[841]](#footnote-828) y Dios.

Artículo 2

Distinción entre la idea y el juicio de la subsistencia de estos entes

1210. Dos cosas se deben explicar acerca de nuestro conocimiento de estos entes: el concepto o la idea de los mismos y el juicio sobre su subsistencia.

Artículo 3

De donde nace el concepto de estos entes

1211. El concepto (sea cual sea) nos viene de la abstracción y síntesis de las ideas de las cosas percibidas, y de la idea del ser en universal.

La noción de la inteligencia humana es la más próxima a esos conceptos. Despojando la inteligencia humana del cuerpo y concibiendo una inteligencia que no esté subordinada a informar ninguno de ellos, componemos un cierto concepto de los Ángeles.

Despojando la inteligencia de todas sus limitaciones, obtenemos una cierta noción de Dios.

Artículo 4

Del juicio sobre la existencia de Dios

1212. No es mi propósito hablar sobre los razonamientos con los que se puede intentar establecer la existencia de las inteligencias angélicas.

La existencia de Dios se decide de muchas maneras; la más común es la que prueba una *causa del universal*.

Dimos la justificación del *principio de causa* y mostramos que forma una ecuación perfecta con el *principio de cognición* y con la forma de la razón (**567**, **570**).

Queda por justificar la particular aplicación a la divina existencia.

La percepción de las naturalezas que componen el universo está justificada en los capítulos anteriores.

Estas naturalezas no *son* el ser, pero lo *tienen*; por lo tanto, lo *reciben*, ya que todo lo que no es el ser, y sin embargo lo tiene, debe recibirlo de quien es el ser.

Por consiguiente, quien es el *ser* y lo da a las creaturas, es su causa, es Dios.

El análisis de la percepción suministra en este razonamiento los dos hechos siguientes: 1° las naturalezas existen, es decir *tienen* el ser; 2° las naturaleza no *son* ellas mismas el ser.

Aplicando la idea del ser, concluimos que: el ser es añadido a las naturalezas; por lo tanto, el ser hace comenzar a las naturalezas, porque el serles añadido y el comenzar[[842]](#footnote-829) es lo mismo.

Pero que las naturalezas comiencen a ser, o que les sea añadido el ser, es una operación (mutación). Y una primera operación (mutación) exige un ente inmóvil que la haya producido, por el principio de causa (ibídem).

Por eso, el *principio de causa* está bien aplicado para deducir la existencia de Dios. La existencia de Dios así deducida hace una ecuación perfecta (**1169**) con el principio de causa, es decir es uno de los casos particulares para todos los cuales el principio de causa ya había concluido antes en universal, y lo había hecho válidamente no sólo respecto a las mentes, sino también respecto a la cosa subsistente.

Capítulo VI

Sobre el conocimiento de las esencias

Artículo 1

En qué sentido se dice que conocemos las esencias de las cosas

1213. La esencia es lo que se piensa en la idea de la cosa (**646**).

Conocemos entonces tantas esencias cuantas cosas de las que tenemos una idea.

Decir que conocemos las esencias en este sentido está de acuerdo a la propiedad del lenguaje, lo cual se entenderá fácilmente si se hacen las siguientes observaciones.

Cuando decimos “la esencia de una cosa”, por ejemplo del *árbol*, del *hombre*, del *color*, de la *grandeza*, etc., para significar la cosa cuya esencia buscamos, empleamos vocablos, a saber *árbol*, *hombre*, *color*, *grandeza*, etc. Pero ¿para significar qué cosa fueron impuestos esos vocablos? Lo hemos visto: “los vocablos han sido impuestos a las cosas en cuanto las conocemos” (**679**), y si les damos un significado más extenso, abusamos de ellos, entramos en las tinieblas o en creaciones de la fantasía. Por lo tanto, cuando digo *árbol*, *hombre*, *color*, *grandeza*, etc., estoy nombrando cosas que conozco, ya que de otra manera no podría nombrarlas. ¿Qué quiere decir entonces buscar la esencia del *árbol*, del *hombre*, del *color*, de la *grandeza*, etc.? No otra cosa que examinar qué significan esos vocablos, qué idea han dado los hombres a las voces *árbol*, *hombre*, *color*, *grandeza*, etc. ¿Acaso buscaré lo que no les han dado? En ese caso, ya no estaría buscando la esencia del *árbol*, del *hombre*, etc., sino la esencia de alguna otra cosa innominada y desconocida, sobre la que no podría ni siquiera hacer esta investigación.

1214. Si tal es la esencia, dirá otro, ella es, ni más ni menos, lo que se comprende en la definición.

¡Precisamente! Los antiguos entendieron la esencia en este sentido y en ningún otro: *Essentia*, dice Santo Tomás, *comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei*.[[843]](#footnote-830)

Esta observación demuestra que los filósofos de la escuela de Locke se han burlado demasiado temerariamente de los antiguos por haber dicho que el hombre conoce las esencias de las cosas, por no haberse preocupado por entenderlos.

1215. Otro dirá que la *esencia* no es lo que piensa en la idea de la cosa, sino más bien la propiedad que se piensa como primera en la cosa, de la que dependen todas las demás. Y que la esencia sea esta *primera propiedad* es una gran verdad, pero eso no quita, sino que más bien confirma y prueba el conocimiento de las esencias. Más aún, quien preste atención encontrará que nuestra definición es más simple y al mismo tiempo más rigurosa. Porque ¿cuándo se dice que tenemos la idea de una cosa? En ese primer momento en el que nos hemos formado de ella un cierto concepto. Tomemos un árbol; tenemos su idea cuando hemos concebido justamente esa propiedad, sea cual sea, a la que los hombres pusieron el nombre de *árbol*, ni antes ni después. Antes no, ya que al no tener ningún concepto de esa propiedad,[[844]](#footnote-831) no sabíamos nada sobre el árbol; tampoco después, ya que todo lo que fue añadido a esa noción o propiedad a la que corresponde propiamente el vocablo de *árbol* es otra cosa y no entra en el significado de este vocablo. Son otras esencias, tal vez *accidentales*, que determinan y actúan la esencia del árbol en un árbol particular, pero que no son el *árbol* tomado en sí, solo, sin nada más. Toda idea simple contiene entonces una esencia, y también toda idea compuesta contiene una esencia, y adviértase que a esa idea compuesta son esenciales todos sus elementos,[[845]](#footnote-832) para ser la que es y no otra.

Artículo 2

Cómo ocurrió que los modernos negaron el conocimiento de las esencias

1216. Ya he dicho que esto sucedió por haber tomado el vocablo *esencia* en un significado impropio (**1213-1215**).

Los modernos no entendieron en el vocablo *esencia* lo que conocemos de una cosa, sino también lo que en ella podría haber de desconocido, por ejemplo, en los cuerpos, además de las propiedades que conocemos, podría haber alguna que desconocemos por entero, de la cual las demás dependerían. Esto lo hemos llamado *principio corpóreo* y no esencia corpórea (**855**).

Me explicaré mejor.

Nosotros conocemos el cuerpo por una acción que ejerce en nosotros: conocemos entonces una *actividad* determinada por el efecto, y esta actividad es la *esencia* de nuestra idea del cuerpo. Ahora, ¿no podría ser que esa *actividad* fuese una potencia parcial de otra actividad desconocida para nosotros? No podemos ni afirmarlo ni negarlo, ya que esta actividad totalmente desconocida no tiene nombre; sin embargo, el no poder decir que es absurda fue la razón por la que algunos dijeran que no conocemos la *esencia de los cuerpos*, en lugar de decir que no sabemos si la *esencia* que llamamos cuerpo depende y está arraigada en alguna otra esencia desconocida, como una potencia especial de ella. Hay una enorme distancia entre estas dos sentencias, ya que quien afirma la segunda no dice que el cuerpo nos es desconocido, sino que [hay] algo distinto del cuerpo, del que éste depende.

1217. También aquí se muestra la intemperancia de las mentes que, por atolondramiento y avidez en su investigación, pasan de largo ante lo que buscan. Hemos visto ya en general que algunos se vuelven escépticos, otros tan cercanos al escepticismo que parecen entenderse con ellos, porque en lugar de aceptar la verdad, detenerse y contentarse con ella, siguen adelante, buscando alguna otra cosa que los satisfaga más. Así, en lugar de detenerse en la definición de la *esencia*, la pasa de largo, formándose de ella un concepto caprichoso y gratuito, defiende a capa y espada su propia fantasía y se debate para probar que el hombre no conoce la esencia, ¡que es lo único que conoce![[846]](#footnote-833)

Artículo 3

Sobre la verdad de las esencias conocidas en general

1218. Las esencias conocidas no son otra cosa que la actividad de la cosa que se comprende en la idea de la misma.

Ahora, toda idea está contenida en el ser, que es la verdad. Por lo tanto, toda idea es una verdad determinada.

El error se puede entrometer solamente en el *juicio* que hacemos sobre nuestras ideas, es decir podemos errar cuando juzgamos que en nuestras ideas se comprende más de lo que realmente se comprende. Vemos entonces qué se requiere para no equivocar en este juicio.

Artículo 4

Límites de nuestro conocimiento natural de las esencias

1219. Acerca del conocimiento de las esencias podemos hacer dos series de preguntas: la primera, acerca de mi conocimiento individual; la segunda, acerca del conocimiento de la naturaleza humana.

Acerca de mi conocimiento particular puedo preguntar: “¿Cuánto conozco yo de una determinada cosa? ¿Tengo todo el conocimiento que ha sido concedido tener a la naturaleza humana?”.

Acerca del conocimiento de la naturaleza humana se puede preguntar: “¿Cuáles son los medios que tiene la naturaleza humana para conocer? ¿Cuánta fuerza tiene cada medio para suministrar las ideas y los conceptos de las cosas? ¿Cuáles son los impedimentos generales por los que no siempre conocemos las cosas, en sí mismas cognoscibles por nosotros? ¿Cuánta es la cognoscibilidad de las cosas?”.

La primera serie de estas preguntas no pertenece a la filosofía, sino a la prudencia de cada hombre, que no quiere presumir de sí mismo, sino evaluar con justicia su propio saber.

La segunda es materia de la filosofía, y nosotros tocaremos brevemente cada una de las mencionadas preguntas, retomando aquí lo que hemos tratado más ampliamente en otros lugares.

1220. *Primera cuestión*: ¿Cuáles los medios que tiene la naturaleza humana para conocer las *esencias*, es decir para formarse las ideas de las cosas?

*Respuesta*: cuatro: 1° la *percepción*; 2° el *análisis* y la *síntesis*; 3° la *percepción* de los *signos* naturales o convencionales, y máximamente entre éstos últimos, la *palabra*, 4° la *integración*.

1221. *Segunda cuestión*: ¿Cuánta fuerza o virtud tiene cada uno de estos medios para suministrar las ideas de las cosas? Es decir, ¿cuál de ellos suministra ideas más *perfectas* de la cosa?

*Respuesta*: las ideas más perfectas que puede tener un hombre son las que obtiene con la *percepción*. En estas *ideas* se conoce la *esencia específica*[[847]](#footnote-834) *positivamente*, es decir la cosa misma. Y es ésta, cuando la tenemos, la que expresan los vocablos que se imponen a las cosas, la que viene explicada en la definición. Esa esencia específica, luego, mediante el análisis y la síntesis, adopta tres modos diversos, que hemos indicado con los términos: *esencia específica perfecta*, *esencia específica abstracta*, *esencia específica imperfecta*.[[848]](#footnote-835)

El *análisis*, que pertenece al segundo medio de conocer, descompone las *esencias específicas* (fundamento de todo el saber humano) y así forma esencias parciales y abstractas, como son las *esencias genéricas reales y mentales*. La *síntesis*, que también pertenece al segundo medio de conocer, no hace sino *esencias complejas* y agrega una cierta unión entre las esencias más simples.

El tercer medio de conocer, a saber por *signos*, nos da ideas más imperfectas aún. Por este medio podemos tener ideas *genéricas mentales* o menos positivas.[[849]](#footnote-836)

El cuarto medio de conocer, finalmente, la *integración*, nos da a veces ideas enteramente vacías de materia y negativas, las cuales nos hacen conocer la existencia de un ente pero sólo nos dicen que existen, además de una *relación* con otra cosa que conocemos, que es suficiente para determinarlo de modo de no confundirlo con ningún otro.

1222. Hay que considerar entonces que la *percepción* constituye el límite *máximo* de nuestro conocimiento propio de las cosas; constituye verdaderamente lo que llamamos lo *positivo* de la idea que tiene como base la *acción inmediata real* de la cosa en nosotros o, dicho de otra manera, esa parte de la cosa que se nos comunica *realmente*, que inexiste en nosotros. Este conocimiento perceptivo es el que nos sirve de regla, con la cual contrastar los grados y la plenitud de la perfección de nuestras ideas de las cosas. Los otros dos medios de concebir, el *análisis* y la *síntesis*, los *signos* y la *integración*, no nos pueden suministrar todo lo que la percepción nos suministrar de las cosas. De ahí que, de dos hombres, uno de los cuales haya percibido una cosa, y el otro haya solamente oído describirla por quien la percibió, se dice que el primero tiene una idea más perfecta y más viva que el segundo, que la conoce sólo verbal y nominalmente.[[850]](#footnote-837) Esto hace que, al comparar entre sí las esencias de las mismas cosas, recibidas por los medios referidos, no digamos que tenemos ese pleno conocimiento que el hombre puede tener de ellas salvo en el caso de que hayamos conseguido su idea con el primer medio, es decir con la percepción.

1223. *Tercera cuestión*: ¿Cuáles son los impedimentos por los cuales las cosas, también las que son cognoscibles en sí mismas, no son plenamente conocidas por el hombre?

*Respuesta*: no pueden ser sino aquellos que ponen un obstáculo por el cual la cosa no ejerce sobre el hombre la acción de la que sería capaz. Porque no depende del hombre hacer que las cosas se le acerquen y actúen en él con la fuerza de que son capaces, sino que eso depende más bien de una razón distinta, ajena a toda potencia humana y de toda otra creatura. Hay que contar entre los límites esenciales del conocimiento humano que “la mente humana no puede producir para sí misma ninguna ciencia sin que otro ente le proponga los objetos de dicha ciencia” (*Teodicea*, 85-115).

1224. *Cuarta cuestión*: ¿Cuánta es la cognoscibilidad de las cosas mismas?

*Respuesta*: sólo el *ser* es cognoscible por sí mismo y constituye la misma cognoscibilidad (**1203ss.**). Por lo tanto, como decían nuestros padres, las cosas son cognoscibles en tanto participan del ser.[[851]](#footnote-838) Si consideramos con atención nuestro conocimiento veremos una manifiesta e infinita distinción entre la *incuición* del ser y la *percepción* de las cosas reales, cuyas huellas todas se reducen a sentimientos causados en nosotros. Vemos que es imposible intuir el ser y no entenderlo, ya que intuirlo es precisamente entenderlo. Por el contrario, los sentimientos no son entendidos por sí mismos y sólo comienzan a ser entendidos por nosotros cuando los miramos en relación con el ser, es decir cuando los miramos como un término del ser mismo. De ahí que la *cognosciblidad* de la cosa por sí es una cosa y otra, participada, como el ser, que es por sí o participado. En cuanto participada, es distinta según la naturaleza de la percepción que se puede tener de las cosas reales. Convendrá ahora que consideremos un poco más de cerca esta diversa naturaleza de la *percepción*.

Artículo 5

Parte subjetiva y parte objetiva en el conocimiento de las esencias

1225. La *percepción* es el medio que nos aporta el *máximo* grado de conocimiento de las cosas, y es por eso la regla según la cual juzgamos sobre la cantidad de nuestro saber, al decir que tenemos una *perfecta concepción* de la cosa si la hemos *percibido*, y, por el contrario, que nos falta una concepción perfecta si no la hemos percibido.

Pero no es igual la *percepción* que podemos tener de las distintas cosas: de algunas es más íntima y más plena, y de otras es más externa y más superficial. Esta variedad en la percepción depende de varias razones y es necesario que la examinemos diligentemente. Primero hablaremos de esa variedad de plenitud en la percepción que depende de la diferente cognoscibilidad de las cosas mismas y de nuestra esencial constitución.

En primer lugar entonces, lo que concebimos mediante la *percepción* de las cosas es en parte *objetivo* y en parte *subjetivo*. Conviene relevar y distinguir bien estos dos elementos[[852]](#footnote-839) y mostrar primero su necesidad, que proviene de la limitación esencial de la naturaleza humana.

El *ser* es el *objeto* mismo. Todo lo que no es el ser es desconocido por sí mismo y se lo debe hacer conocer por el ser. ¿Qué somos nosotros? No ciertamente el ser: nosotros vemos el ser, lo concebimos, pero sentimos al mismo tiempo que lo concebimos como algo que nos está presente, pero que no somos nosotros. Por lo tanto, se deben distinguir en nosotros, como inteligentes, dos elementos esencialmente distintos: 1° el *ser* que vemos, 2° *nosotros* mismos que vemos el *ser*. El *ser visto* es el *conocimiento*; *nosotros* somos el *sentimiento*: el *conocimiento* no tiene necesidad de ser conocido por otro medio porque es conocimiento; el sentimiento necesita del conocimiento para ser conocido. El *ser* es el objeto y *nosotros*, el sujeto. Por consiguiente, es necesario que en nuestro conocimiento de las cosas distintas del ser se mezcle siempre algo *subjetivo*, que constituye la materia de nuestro conocimiento, y algo *objetivo*, que constituye su forma. Y a partir de aquí se puede derivar el principio con el que discernir la parte objetiva de la parte subjetiva de las percepciones, que es el siguiente: “Todo lo que en nuestra concepción de una cosa viene del ser, es objetivo; y todo lo que es puesto por nuestro sentimiento como tal,[[853]](#footnote-840) es subjetivo”.

1226. Y este principio equivale a decir: Nosotros y nuestras modificaciones son la parte subjetiva; entonces, si en la concepción de la cosa, al quitar la concepción del nosotros y de las modificaciones del nosotros, queda algo, en ello debe buscarse la parte objetiva de la percepción, porque podemos estar seguros de que esto no lo hemos puesto nosotros, sino que se encuentra en la cosa percibida. Para dar un ejemplo: cuando percibo una cosa, su existencia no es la mía; entonces, no es subjetiva. Su fuerza no es la mía, entonces no es subjetiva. En definitiva, todo lo que estoy obligado a admitir en la cosa en virtud de la idea del ser puramente, es su parte objetiva.

1227. Después se puede preguntar si la parte subjetiva engaña y si la parte objetiva es veraz.

Y se responde *primero*: Ni la parte subjetiva ni la parte objetiva *engañan*, siempre que no tomemos una por otra. Es cierto que si aplicamos a lo que es distinto de nosotros lo que nos pertenece sólo a nosotros, nos engañamos, pero ¿estamos obligados por naturaleza a engañarnos de esa manera? No, por cierto, tenemos la inclinación sensible a ello, pero tenemos también el medio de asegurarnos contra su mentira. Si tomamos el conocimiento subjetivo por subjetivo, el objetivo por objetivo, no nos engañamos y también el conocimiento subjetivo resulta para nosotros veraz y útil. Pero ¿cuál es el medio que nos hace distinguir seguramente la parte subjetiva de la parte objetiva del conocimiento? Lo hemos visto: es la virtud esencial del ser mismo, que es esencialmente independiente de nosotros, es objeto, la objetividad misma. Por lo tanto, lo que concluimos de las cosas en virtud de él, lo que no recibimos de nosotros mismos, es la parte *objetiva*; por el contrario, lo que no nos viene de él, sino de nosotros, es la parte *subjetiva* del conocimiento. Quienes no vieron que el ser es una esencia distinta de la nuestra, en sí, absoluta, y que la concebimos como tal, confundieron el objeto con el sujeto, y declararon subjetivo todo el conocimiento humano.

1228. En *segundo lugar* hay que pensar que el *sujeto* se siente como *sujeto* y si tomamos este *sentimiento* como un *conocimiento*, nos imaginamos que tenemos un conocimiento subjetivo, pero esto no es conocimiento. Podemos tener un conocimiento *objetivo* también del sujeto, que no nos engaña en absoluto, aunque en cuanto que así se conoce el sujeto se pueda llamar conocimiento subjetivo. En una palabra, nosotros somos la fuente de la parte subjetiva del conocimiento, así como el *ser* es la fuente del conocimiento objetivo. Conocernos como sujetos, como somos, es un conocernos verdaderamente, y el conocimiento que nos puede engañar es solamente el que tenemos de otras cosas, distintas tanto del ser como de nosotros, sujetos, porque ellas no están contenidas en el sujeto con su entidad propia. Las otras cosas diferentes de nosotros y limitadas, si son semejantes a nosotros por una potencia de sentir o de entender, son sujetos, pero si no son sensitivas, ni son *objeto* por sí mismas, ni son *sujeto*. ¿Qué son entonces? Estamos obligados a llamarlas con una palabra negativa: *extrasujeto*. Esta palabra significa justamente que su primer acto, que los constituye entes reales, permanece desconocido para nosotros y tenemos que suplirlo para entenderlo, como decíamos de los cuerpos. Pero no percibimos el *extrasujeto* sino por una acción sentimental de él en nosotros, y por eso, aunque lo que percibimos es *extrasujeto*, sin embargo, en el modo de percibirlo se mezcla lo *subjetivo*, es decir algo de nuestro sentimiento, y si no lo separamos, se da la ilusión.

Artículo 6

Consecuencias sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de las esencias

1229. La *cognoscibilidad* del ser es entonces absoluta y esencial; la nuestrra (sujetos) es por el ser; las cosas distintas de nosotros y del ser, son cognoscibles por medio nuestro y del ser, en cuanto ejercen una fuerza en nosotros y al conocernos a nosotros por el ser, conocemos también las actividades que nos modifican.

De esta doctrina se siguen muchas consecuencias que dan luz sobra la íntima naturaleza del conocimiento humano.

1° Los distintos *sujetos inteligentes* tienen una diferente percepción del propio sujeto, porque el sujeto cambia y este cambio debe producir también cambios en las percepciones de las cosas distintas del ser y del sujeto, las cuales, como decíamos, no pueden dar sino una percepción mixta de extrasubjetivo y de objetivo.

1230. 2° El *ser* que luce en la mente no se presenta como subsistente y completo en sí; de ahí que sea *comunísimo*. Ahora, todas las otras cosas no son cognoscibles sino por el *ser*. De ahí que nuestro conocimiento en el estado presente es esencialmente *universal* y que nuestro intelecto no alcanza ningún ente subsistente y singular. De hecho, no hay ningún ente singular en el mundo que sea cognoscible por sí mismo, sino que es necesario que se los haga cognoscible por su relación con el ser comunísimo. Si el *ser* que esplende en nuestras mentes estuviese completo con sus términos esenciales, sería entonces algo singular percibido esencialmente por nuestro entendimiento, porque el ser es cognoscible por su propia naturaleza, es más constituye al conocimiento.[[854]](#footnote-841) [Ese ente] sería Dios. Entonces, aunque nuestros sentimientos sean particulares, sin embargo el conocimiento que tenemos de ellos contiene siempre lo universal. Y en verdad conocer un sentimiento no es sino percibirlo en su posibilidad, considerarlo como una esencia que puede ser actualizada, muy a menudo en un número indefinido de individuos.

1231. 3° Por consiguiente, nuestras percepciones de las distintas cosas se pueden reducir a otras tantas fórmulas que expresan su naturaleza.

1. La intuición del ser adopta esta fórmula: “El ser se intuye en sí y no se puede intuir de otra manera”.
2. La percepción en general de todas las otras cosas admite la siguiente fórmula: “Se percibe un ente determinado por el sentimiento”. Y esta fórmula, al hacerse más particular por las distintas clases de cosas percibidas, se transforma en las siguientes:
   1. En la idea del alma se conoce un ente determinado por un sentimiento substancial que constituye la substancia, el nosotros.
   2. En la idea del cuerpo conocemos un ente determinado por una acción determinada sobre nuestro sentimiento substancial (sobre el Nosotros), acción que consideramos como la *substancia cognoscible*.

1232. 4° Puesto que todas las *cosas* se ven como términos, actuaciones y, aunque no se vea su modo, *efectos* del ser, por lo tanto se puede decir también en general que “las esencias que conocemos de las cosas son efectos del ser”. Nosotros mismos somos un efecto del ser, porque nuestra esencia no se podía realizar en una real subsistencia sino recibiendo el acto del ser. Las otras cosas, luego, las conocemos por sus efectos sobre nosotros.[[855]](#footnote-842)

Artículo 7

Sobre la imperfección de la intuición objetiva

1233. Aunque la intuición del *ser* sea objetiva, y aunque sea lo mismo que la intuición de la *verdad*, sin embargo puede variar en los grados de luz con los que el ser se manifiesta a la mente y la hace capaz de conocer. Cuanto mayor sea el grado de luz, mayor es la perfección de la misma esencia de la creatura, porque es la perfección de su forma y tal vez de aquí se deba tomar una de las razones de la diversidad de las mentes, más aún la primera y la mayor.

Pero no sé si los grados de claridad de la luz que el ser muestra a las mentes son distintos de los grados de cantidad que el ser puede revelar de sí a las inteligencias.

Artículo 8

Sobre las esencias positivas y negativas

1234. La distinción entre los conocimiento positivos y negativos tiene su origen en la distinción entre la parte objetiva y la parte subjetiva y extrasubjetiva de la percepción.

En verdad, al oír hablar de *esencia*, o de *conocimiento negativo*, vienen enseguida ganas de preguntar: ¿Cómo puedo tener un conocimiento negativo? ¿Conozco o no conozco? Si conozco algo, mi conocimiento es positivo por naturaleza; no hay por lo tanto ningún conocimiento que se pueda llamar *negativo*.

Pero esta aparente dificultad se disipa al conocer bien la naturaleza de los distintos tipos de conocimiento que podemos tener de una cosa.

Conviene no olvidar que el conocimiento de una cosa está compuesto de: 1° lo que desciende de la idea del ser, 2° lo que sentimos, o sea percibimos sensiblemente de la cosa real. Por ejemplo, que una cosa subsista es un conocimiento que desciende de la idea del ser en ocasión de la pasión que sufrimos de ella; luego, que esa cosa sea un árbol y tenga tal tronco, tales ramas, esas hojas verdes, esos frutos rozagantes, junto con todas sus otras cualidades esenciales o accidentales, esto no lo podemos saber sino a condición de haber percibido con nuestros sentidos todas estas cosas, ya sea juntas o separadas, ya que si jamás hubiésemos visto o sentido nada semejantes a estas cualidades del árbol que nombramos, no podríamos de ninguna manera imaginar ni concebir nada. Ahora, esta percepción sensitiva hace que la idea del *árbol* subsistente sea plena y vivaz, en un palabra: la vuelve positiva, porque en ella el árbol se nos presenta en esa forma activa y en ese estado que puede tener con respecto a nosotros. Y si bien esa percepción y en esa representación, cae mucho de extrasubjetivo y de subjetivo (que no podemos sin embargo discernir y separar de lo objetivo), nosotros experimentamos toda la actividad que el árbol puede ejercer sobre nosotros, entes sentientes, y por lo tanto, aprendemos y recibimos ese *nexo efectivo* y real que la naturaleza del árbol tiene con la nuestra.

Distíngase entonces el *juicio sobre la subsistencia* de la *representación* del árbol: aquél es enteramente objetivo, porque no se extiende a juzgar más que la subsistencia (y a aplicar la idea del ser); ésta es compuesta de tres elementos: objetivo, extrasubjetivo y subjetivo.

Ahora, pongamos que jamás hubiésemos percibido esta cosa que se llama *árbol*, ¿podríamos saber sin embargo que existe un árbol? Sí, ciertamente, si alguien nos lo dijera. Pero, se preguntará, ¿cómo saber que lo que subsiste es un *árbol*? No lo sabré, ciertamente, pero sabré que subsiste una *cosa* que se llama *árbol*. ¿Conoceré yo esta cosa? No tendré otro conocimiento que éste, saber que subsiste una cosa (conocimiento todo objetivo, porque la idea de cosa es universal e indeterminada) y saber que los hombres la llaman *árbol*, nombre que me determina perfectamente esa cosa sin darme no obstante ninguna representación de ella, sino significándomela con una relación que no tiene nada de real en sí misma, sino que es creada únicamente por la mente humana que le impuso el nombre.

1235. La relación en cuestión podría tener también algo real en lugar de ser simplemente nominal y sin embargo ser de tal tipo que no me da ninguna representación de la cosa. Si conozco una fruta y sólo sé que un ente de este mundo la ha producido, este ente, causa de la fruta es conocido por mí por el efecto, es decir por una relación real y que puede determinarme la cosa perfectamente, pero no darme ninguna representación, salvo la de ese *nexo que tiene la actividad inherente a la cosa con mi sentimiento*, es decir en la experiencia que hago de esa actividad al sentir su efecto cuando causa una modificación de mi sentimiento.

1236. En estos dos casos entonces, no conozco la cosa sino por una *relación*, *arbitraria* o *natural*, y no por haberla percibido. Adviértase que la *relación* está constituida siempre por la idea del ser, y que no sólo la relación de *causa* pertenece a la parte objetiva del conocimiento, sino también la de *signo*, o cualquier otra relación capaz de determinar para mí una cosa conocida por sí misma.

Ahora, saber que una cosa es y conocer una relación que la determina no es tener una representación, como decía, y entonces no es tener la idea positiva de una cosa, ya que ésta está constituida, para decirlo una vez más, “por la acción inmediata de la cosa sobre nosotros, entes sentientes, la conciencia de la cual proporciona el conocimiento de la representación misma”.

Por consiguiente, la idea, en el modo antedicho, permanece vacía de representación y se llama justamente *negativa*, ya que nada de lo que con ella se conoce representa la cosa, sino que todo pertenece a la idea del ser y a sus aplicaciones, idea extraña de por sí a la naturaleza de la cosa, que sólo participa de ella al ser conocida.

Artículo 9

Sobre la idea negativa de Dios

1237. Contra la idea de Dios, que una larga tradición nos dice que es negativa, hay algunas dificultades, que convendrá indicar aquí.

*Primera dificultad*. Nosotros nos formamos, dicen los opositores, la idea del espíritu supremo e infinito partiendo de la idea del alma, quitando de ella todas las limitaciones y añadiéndole todas las cualidades. Ahora, si la idea del alma es positiva, mucho más positiva debe ser la idea que nos formamos mediante tantos añadidos.

*Respuesta*. De ninguna manera es verdad que nos formamos la idea de Dios partiendo del alma en el modo indicado.

Distínganse en la idea las dos partes, mencionadas en el artículo previo: 1° la parte que contiene una subsistencia y una determinación mediante una *relación*, que no suministra más que una idea negativa y no nos representa nada ni nos hace percibir nada de la cosa misma; 2° la parte que representa la cosa, que nos hace sentir la *fuerza que tiene de obrar en nosotros* y de producir así una percepción de sí misma en nosotros. Esta segunda parte es la parte positiva y, yo diría, vital de la idea, mientras que la primera no es más que un esquema de la idea o unos lineamientos fundamentales, dentro de los cuales se debe encontrar, pero no es ella misma.

Ahora, en la idea de Dios, la primera parte la tenemos en esta vida por la relación de causa y efecto, de limitado y de ilimitado, de imperfecto y de perfecto, etc. Pero por más abundantes que sean estas *relaciones*, no sirven para nada más que para producir la primera de las dos partes descritas.

1238. Pero no nos contentamos naturalmente con tener una idea así de una cosa no sensible. Además, una necesidad esencial, profunda, la primera de la naturaleza humana, nos solicita continuamente con el deseo de tener de Dios una idea positiva y plena, de percibirla, de tener una visión directa de ella. Pero no se puede satisfacer enteramente aquí abajo a tanta aspiración de la naturaleza. Incapaces de percibir a Dios mismo con los medios naturales, recurrimos a analogías, y las encontramos mejor que en otra parte en los espíritus inteligentes, como el alma humana; así, componemos ese concepto como mejor podemos. De ahí también que las mismas religiones recurran a símbolos, necesarios para reemplazar de alguna manera esa idea positiva y beatificante de Dios, de la que carecemos aquí abajo, y a la cual, sin conocerla, aspiramos indeclinablemente por un instinto excelentísimo de nuestra naturaleza.[[856]](#footnote-843)

Los símbolos de Dios, por lo tanto, no nos dan la percepción de la esencia divina, porque esas semejanzas y símbolos no tienen con Dios sino una *analogía* lejana y nada más.

Es verdad que si consideramos la idea que resulta de la unión de todas las perfecciones que conocemos en un ente, es en sí misma más grande y más plena, pero no es menos defectuosa, inadecuada y nula con respecto a la representación de Dios. Esto se entenderá mejor si se considera que aunque hayamos acumulado todas las perfecciones posibles en un ente, no habríamos encontrado todavía ese *acto único*, por el que todas subsisten, acto que respecto de Dios debe ser tal que todas y cada una de esas perfecciones estén contenidas e identificadas en Él, de cuya perfecta simplicidad y unidad no encontramos ningún ejemplo en la naturaleza. Ahora, esa unidad justamente, esa simplicidad de ser es lo que forma la esencia divina. Por consiguiente, hasta que no veamos el ser así unificado y subsistente, no tendremos una idea positiva de Dios (*Teodicea*, 55-60).

1239. *Segunda dificultad*. Si nuestro conocimiento de Dios es negativo, no es conocimiento; y si volvemos nuestra atención y nuestro afecto a Dios, no lo encontraremos jamás, el hombre no sabrá a quién se dirige. En ese caso, para nosotros es como si Dios no existiese.

*Respuesta*. También esta dificultad se desvanece cuando se entiende bien la idea negativa que hemos descrito. Expliquémonos con otras palabras.

Tomemos una cosa no conocida por nosotros ni con la percepción ni por una semejanza o analogía de su naturaleza ni por una relación con otra cosa de la que tenemos percepción.

Nos es del todo desconocida. Luego se nos manifiesta su *existencia*; comenzamos a saber algo sobre ella, pero sin conocer su *esencia*, es decir sabemos que existe una cierta cosa desconocida para nosotros.

¿Pero cuánto más podremos conocer acerca de esta cosa sin conocer todavía su esencia?

Todas las infinitas *relaciones* que puede tener con cosas desconocidas para nosotros.

Hablando de Dios, Él tiene relación con las *cosas reales*, con los *sentimientos* y con las *ideas*, que son las tres actividades que hemos distinguido anteriormente.

Con las *cosas reales* tiene una relación de causa, ya que de esta cosa *desconocida* para nosotros, que se llama Dios, conocemos los efectos. Es verdad que los efectos no nos revelan la causa misma, que permanece oculta para nosotros como detrás de una cortina; pero también es verdad que esos efectos son propios de ella de manera que no pueden convenir a ninguna otra cosa, y por eso hemos fijado de alguna manera esa causa a través de ellos, como por un cierto signo, y no podemos equivocarnos ni confundirla con ninguna otra. Tenemos un dato cierto que encierra en sí el concepto positivo, aunque no podamos obtenerlo de él por nuestra limitación. Y en verdad la noción de *creatura* contiene implícita la noción de Dios y nosotros la encontraríamos en ella, si fuéramos capaces de entender completamente lo que expresa la palabra *creación*, cuyo origen divino se muestra justamente en virtud de este sentido suyo recóndito, ya que no podemos entender completamente un tal vocablo por la razón. Para entenderlo sería necesario tener primero la idea positiva de Dios que implica en sí.

Con los *sentimientos* Dios tiene la relación de *sumo bien*, ya que anhelamos continuamente la felicidad, de la que no tenemos sin embargo más que una noción universal, y por lo tanto también el ser oculto, en cuya posesión consiste.

Con las *ideas* tiene la relación de *ser inteligible por sí mismo*.

Nosotros tenemos la idea del ser, en la que está comprendido un *infinito en potencia*. Por eso, en una serie cualquiera de cosas no llegamos jamás a tal término que no podamos continuar, ya que no podemos dar cumplimiento a un número infinito. Esta potencia de dar siempre un paso adelante, por más que sean los que ya hemos dado, nos hace advertir que todas las cosas que componen estas series, son esencialmente ilimitadas. Ahora, el concepto de cosas limitadas es relativo a alguna otra cosa ilimitada y absoluta. Entonces, aunque conozcamos el ser ilimitado y absoluto, de él entendemos sin embargo sólo la posibilidad. Entendemos que es lo contrario de lo que conocemos (lo limitado): por lo tanto, por oposición a lo limitado, que es como decir *negativamente*, pensamos lo real ilimitado. Y así justamente nos sucede que acumulamos en un ente todos los grados y las cualidades de las perfecciones que conocemos. Vemos también que, al hacerlo, tenemos todavía un ente limitado, del cual saltamos con la mente a su contrario y decimos: “Un ente contrario a este limitado, en la que mi imaginación siempre reside, es posible”.[[857]](#footnote-844) Pero si alguien se pregunta a sí mismo cuál es este ente, debe responderse que no lo sabemos, sino que sólo sabemos que es opuesto a todo lo que se piensa, es decir a lo limitado. Por esta oposición, entonces, por esta negación del *ente limitado*, eso desconocido es distinguido e identificado de tal manera que no puede ser confundido en lo más mínimo con ningún otro, porque la mente en su progreso aparta todos los entes limitados y, al quitarlos, no puede existir más que lo ilimitado. Dios, por consiguiente, está formado por la exclusión de todo otro ser posible, distinto de Él, es decir, por medio de negaciones.

1240. Sólo que la mente tiene un conocimiento de Dios un poco más próxima, aunque sin embargo negativa. Ella conoce: 1° el ser posible; 2° algunas esencias específicas; y 3° el *acto* por el que existen esas esencias, o sea algunas substancias limitadas. Ahora, la esencia, en cuanto distinta del ser, es una limitación suya, pero no puede haber límites en Dios. Con esta observación llegamos a componer una fórmula con la que expresamos a Dios; esa fórmula es la siguiente: “El ser pensado en acto completo es Dios”. Esta fórmula es verdadera, aunque sea ininteligible, en cuanto que no puede pensar el ser mismo en su acto perfecto y completo.

Y éste es el *nombre inefable* de Dios, o sea una fórmula, que no puede expresar más que a Dios. Pero aunque no podamos entender esa fórmula en su unidad, la entendemos en sus elementos, y esto es suficiente para significar y nombrar a Dios fuera de todas las cosas, puesto que en ninguna de las cosas se pueden encontrar esos elementos unidos entre sí como expresa la fórmula.

1241. Nuestro conocimiento negativo de Dios es entonces tal que sabemos por él a quién dirigirnos, sin cometer en ello ningún error, y podemos adorar sin dudarlo a nuestra *causa*, conocer prácticamente la *fuente de la bondad* y hacer que nuestro apetito de saber termine en la *luz de las mentes*. Es por eso totalmente vano e insulso el esfuerzo de esos sabios del siglo, que de esta surgente inexhausta de todos los bienes querrían hacer desviar al género humano, abusando de la expresión que dice que Él es un *ser incomprensible*.

Artículo 10

Conclusión

1242. Concluiré esté capítulo sobre nuestro conocimiento de las esencias con tres observaciones.

1° Los vocablos se aplican igualmente a todas las diferentes clases de ideas que tenemos, algunas positivas y otras negativas. Por lo tanto, con respecto al lenguaje las ideas están todas significadas de la misma manera, y parece que todas expresan esencias iguales, positivas o plenas, lo cual sin embargo no es verdad y es necesario advertirlo con atención, a fin de que un ente mental o puramente nominal no se confunda con un ente real.[[858]](#footnote-845)

1243. 2° Con la simple idea de la cosa, con la que pensamos la esencia, no afirmamos nada acerca de la subsistencia de los entes; estamos todavía en el mundo de la posibilidad. Por eso, las esencias, desde el momento en que las concebimos, nos aparecen como posibles por naturaleza, ya que ser posibles equivale a ser pensables. Por eso los antiguos decían que en la simple aprehensión de las cosas (idea) no puede haber error, y Santo Tomás aprueba lo que dice Aristóteles, quien define la *inteligencia* como la facultad de los *indivisibles*, en la que no puede encontrarse falsedad.[[859]](#footnote-846)

1244. 3° Hemos visto que los principios particulares de las ciencias no son sino las esencias de las cosas, objetos de las ciencias (**570ss.**). Por lo tanto, las ciencias tienen principios, sobre los que no puede haber error.

Parte Cuarta

Sobre los errores a los que está sometido el conocimiento humano

Capítulo I

Se resumen todos los conocimientos, en los que la naturaleza misma nos protege de todo error

1245. Si la custodia de la verdad y de la certeza hubiese sido confiada a la libre voluntad del hombre, habría tenido una guía muy poco confiable y probablemente habrían sido rápidamente aniquiladas por la perversidad humana.

Por eso vemos que las primeras verdades fueron confiadas por la Providencia creadora no al hombre individual, sino a la naturaleza humana. La naturaleza humana, inteligente por esencia, ve por esencia las primeras verdades y el hombre no puede no verlas ni tampoco aniquilarlas, porque, así como no tiene poder para crear nada, tampoco tiene poder para destruir nada de cuanto ha recibido de Dios su existencia.[[860]](#footnote-847)

1246. Resumamos aquí brevemente todo lo que hace la naturaleza para asegurar al hombre la posesión de la verdad y para protegerlo del error. Esto confirmará que el verdadero escepticismo es imposible, que no es más que una mentira que el hombre malvado o alienado dice a sí mismo o a otro, que la verdad tiene en la naturaleza inteligente su posesión, aunque su dominio, que no le puede ser quitada, aunque esa naturaleza libre pueda pecar contra ella.

I. El hombre, en primer lugar, tiene por naturaleza la visión permanente del *ser* en universal. Este ser es la *luz* de la razón, el último *porqué* de los razonamientos humanos, que siempre vence y resulta invicto por sí mismo:[[861]](#footnote-848) este último *porqué* es la *verdad*, de modo que todas las cosas son verdaderas en tanto que participan de ella y entonces, el hombre, por naturaleza posee la verdad.

II. Los primeros principios de la razón son la idea del *ser* aplicada (**480ss.**): evidentes como ella, están también inmunes de error.[[862]](#footnote-849)

Estas primeras verdades son la fuente de todo el conocimiento humano. Hay también sin embargo verdades de hecho, sobre las cuales no puede haber error. Y son las siguientes:

III. El hombre no puede engañarse sobre la propia existencia.[[863]](#footnote-850)

IV. No puede equivocarse en la conciencia inmediata de sus principales modificaciones.[[864]](#footnote-851)

V. Nuestros sentidos no arrastran el entendimiento al error, cuando éste recibe de ellos lo que dan y nada más.[[865]](#footnote-852) Esta atestación de los sentidos es una parte de la conciencia, cuya certeza fue indicada en IV.

VI. La abstracción, que extrae las ideas a partir de las percepciones, y por lo tanto, el conocimiento de las *esencias* de las cosas o, como decían los antiguos, la *simple aprehensión*, está también inmune de error.[[866]](#footnote-853) Ahora, estas *esencias*, como hemos visto, son los *principios particulares* de las ciencias y responden a las *anticipaciones* o de Epicuro <**989**, **1262**>.

Ésos son los vínculos naturales y inquebrantables por los que la verdad está unida y bien asegurada a nuestra naturaleza, que está hecha para ella. Pero luego de haber visto hasta aquí los límites puestos a la temeridad de la razón humana, en los cuales sus olas van a romper y retroceden cuando se levanta contra la verdad, tenemos que ver también cuál es el ámbito del error, dentro del cual ha sido concedido al hombre poder dañarse a sí mismo.

Capítulo II

Sobre la naturaleza de los errores humanos

Artículo 1

Distinción entre la investigación sobre la *naturaleza* del error y la investigación sobre su *causa*

1247. El argumento de la *causa* de los errores se confunde fácilmente con el de su *naturaleza*; cuando se describe la *naturaleza* del error, en qué consiste, cómo se genera, parece que también se ha encontrado su causa. Porque para describir la naturaleza del error y el modo en que tiene lugar, hay que describir justamente el acto por el que el entendimiento se vuelca al error. Ahora, este acto, se dice, es precisamente la *causa* del error.

Esto es así, pero se trata de la *causa próxima*, no de la *última*, a partir de la cual el entendimiento es llevado a hacer ese acto por el cual produce el error a sí mismo.

El error consiste en un acto equivocado del entendimiento: en este acto consiste su naturaleza, el modo en que tiene lugar, y también su causa próxima. Pero ¿qué mueve al entendimiento a ese acto? Esta pregunta es distinta de la primera, y con ella se busca la primera razón por la que el hombre está inclinado e incitado al error. Y puesto que las dos razones, la próxima y la remota, están estrechamente vinculadas entre sí, diremos una palabra sobre la razón próxima, en la cual está la *naturaleza* del error. Luego, investigaremos la *razón* menos próxima o remota, que es la razón verdadera y eficiente de nuestros errores.

Artículo 2

El error está sólo en el entendimiento

1248. Decir que los sentidos nos engañan, hablar de errores de la imaginación, son expresiones inexactas y falsas, como dijimos.

Para que esas frases tengan un sentido verdadero, hay que entender por ellas que los sentidos y la imaginación suministran la materia y la ocasión del error, y nada más. Una torre cuadrada parece redonda de lejos, pero el ojo no dice que la torre es redonda, sino sólo que el término de la sensación es algo *sentido redondo* o, mejor, lo tiene, no lo dice. El entendimiento agrega su juicio, y a partir de lo *sentido redondo* concluye que hay una torre redonda. El que se engaña entonces es el entendimiento. La imaginación presenta en vivo una gran ganancia: el intelecto la juzga probable o cierta. La vivacidad de la imagen es real, pero el entendimiento erró al deducir de ella la probabilidad o la certeza.

Esta verdad es conocida, pero los escritores no se han resuelto jamás a abandonar esas expresiones equívocas sobre los errores de los sentidos, de la imaginación, etc., para decir que en los sentidos y en la imaginación se da la ocasión de esos engaños.[[867]](#footnote-854)

Artículo 3

El error esté en los juicios posteriores las percepciones

1249. Sólo el entendimiento está sujeto a error (**124**).

Si queremos saber cuál es propiamente la función del entendimiento que está sujeta a error. Es fácil ver que no puede ser más que el *juicio*. El error, entonces, es un *defecto*[[868]](#footnote-855) del juicio cuando afirma lo falso y no lo verdadero.

Pero los primeros juicios, es decir las percepciones, así como las ideas que provienen de ellas y que los antiguos llamaron *simples aprehensiones*, están inmunes de error, porque estas primeras operaciones las hace la naturaleza inteligente, la cual no falla (**1213ss.**).

El error tiene su sede entonces en los *juicios* que la *razón* hace con posterioridad a las percepciones e las cosas; en esos juicios se unen siempre dos objetos.[[869]](#footnote-856)

1250. La unión de dos objetos se puede llamar una síntesis: por lo tanto, se podría simplificar la fórmula general de los errores reduciéndola a ésta: “El error consiste siempre en una síntesis de objetos mal hecha”.

1251. Uno de los dos objetos que se unen entre sí es el *sujeto* del juicio; el otro es el *predicado*.

Todo error consiste entonces en unir entre sí equivocadamente un *predicado* con un *sujeto*.

Se yerra entonces 1° dando un predicado a un sujeto al que no pertenece, o 2° negándoselo a un sujeto al que pertenece. Y puesto que dar un predicado es una clase de composición, y negarlo es una especie de descomposición mental, los antiguos dijeron que el entendimiento no está sometido al error salvo en la operación que compone o divide.[[870]](#footnote-857)

Artículo 4

Explicación de esa especie particular de errores que nacen por el abuso del lenguaje

1252. Cuando a un vocablo[[871]](#footnote-858) damos un significado más o menos amplio, o distinto del que le asigna el uso común, infaliblemente erramos y hacemos errar a otros, si antes no lo definimos y advertimos que lo tomamos como signo arbitrario de una idea nuestra y no como signo convencional y corriente. Y necesitamos una gran atención para mantener dicha definición en todo el curo del razonamiento, sin volver jamás al uso habitual de ese término, al cual la costumbre y el ejemplo de los demás hombres nos arrastra continuamente.

1253. Pero a veces no cambiamos el valor de los vocablos con advertencia y a propósito, sino que los tomamos inadvertidamente en un sentido más o menos amplio, o distinto, del que tienen, y entonces el error entra en nuestros razonamientos sin que lo advirtamos.

En verdad, no podemos ser siempre constantes en dar al vocablo ese nuevo valor que le atribuimos impropiamente al principio, y de cuando en cuando, durante el progreso del discurso, caemos en el uso común, acercándonos a la propiedad del hablar. Y aunque sucediese (lo cual es totalmente imposible) que conservásemos para esa palabra el falso valor que le asignamos en nuestra cabeza o llevados por alguna prevención, los demás hombres no nos entenderían. Y lo que dijéramos de la cosa que creemos significar con ese vocablo, los demás lo entenderían de la cosa que ese vocablo significa verdaderamente en el uso común. Esta desinteligencia es fuente de infinitas disensiones entre los escritores.

1254. Ahora bien, analizando el error que estamos indicando, se encuentra que consiste en que de un objeto solo hacemos dos, ya que el vocablo utilizado de manera impropia significa dos cosas: 1° lo que el uso ha establecido que signifique, valor que no le fue retirado mediante una declaración particular ni se le puede quitar aun sin ella; y 2° lo que el hablante asume que significa, cuando dirige sus palabras al objeto que tiene en su mente, como si vocablo lo expresara.

Lo que ocurre aquí es que se confunden dos esencias, dos objetos, y que se atribuye a uno lo que pertenece al otro, o eso es lo que entiende el oyente.

1255. En este hecho pueden ocurrir dos clases de error: si quien habla pretende hablar de un objeto, y expresa otra cosa con esa palabra, yerra atribuyendo la definición de una cosa a otra.

Pero si, hablando con impropiedad, toma el vocablo una vez en un sentido y otra en otro, hace dos objetos uno solo, y une monstruosamente entre sí las partes de uno con las partes del otro en un solo ente. Por ejemplo, a aquél al que primero concedió la razón, luego le concederá alguna cualidad sólo propia de los brutos, como la de tener que seguir sólo los instintos. Esto ocurrió a Rousseau, quien habiendo dado a la expresión *estado de naturaleza* (tratándose de la naturaleza humana) el valor de estado natural de las bestias, concluyó luego (yo creo que como una sátiras a su tiempo o como expresión de una profunda tristeza) que una vida salvaje y bestial era la más adecuada a la naturaleza humana.

1256. Por lo tanto, los errores a los que los antiguos decían que subyacía el entendimiento *por accidente*, en esa operación por la que conoce el ser de las cosas, bien analizados, se ve que provienen del mal uso del lenguaje, el cual, mal usado, multiplica los entes y los mezcla unos con otros, produciendo así una verdadera síntesis intelectual.[[872]](#footnote-859)

Artículo 5

Por qué el error pertenece sólo a los juicios posteriores a las percepciones y a las primeras ideas

1257. Y la razón por la que el error cae siempre en un acto del espíritu posterior a las percepciones y a las primeras ideas es que las percepciones, así como todas las operaciones en las que el entendimiento no yerra (**1246**), ocurren en nosotros *necesariamente*, y en esto la naturaleza inteligente no yerra.[[873]](#footnote-860)

Las *percepciones*, por lo tanto, o se tienen o no se tienen, pero nunca se tienen equivocadas. Lo mismo dígase de las *ideas de las cosas contenidas en las percepciones*.

Artículo 6

Continuación: conocimiento *directo* y conocimiento *reflexivo*

1258. Y aquí es necesario que explique mayormente esos dos tipos de conocimientos, uno *directo* y otro *reflexivo*, que tantas veces he mencionado. Porque nuestro fin es conocer en qué clase de actos intelectuales consiste el error.

Hemos visto que desde que el hombre entra en este mundo, despojado de todas las ideas, es afectado por las sensaciones, que dejan un fenómeno en la fantasía (imágenes) y el entendimiento tiene, a partir de las sensaciones, las percepciones. Luego, por medio de las imágenes tiene las ideas, según expusimos.[[874]](#footnote-861)

El entendimiento se forma las percepciones y las ideas que les siguen de manera instintiva y natural, y por eso no está sometido a error, ya que la naturaleza no yerra (**1257**).

Pero ahora tenemos que distinguir estos *conocimientos primeros* e involuntarios de los que vienen luego y son voluntarios: los primeros forman el conocimiento *directo* y los segundos, el *reflexivo*.

1259. Los más grandes filósofos siempre conocieron y observaron la distinción entre estos géneros del conocimiento humano. Sólo la filosofía de los sensistas ha olvidado y perdido una distinción tan relevante, contenida en la tradición de la ciencia.

El conocimiento directo es un conocimiento puramente *sintético*, mientras que el conocimiento reflexivo es también *analítico*. Con la reflexión se vuelve sobre lo que se había percibido primero de manera directa, se lo analiza y descompone, se lo considera de un lado a otro, y luego de haberlo descompuesto, se lo recompone a voluntad: allí donde con la percepción se abraza toda la cosa en su totalidad, con un acto simple y como si fuera un objeto simple. Mediante esta primera aprehensión intelectual no distinguimos nada de la cosa en particular, ya que la naturaleza de nuestra inteligencia está limitada por esta ley: “que necesita varios actos para distinguir varias cosa, y no puede distinguir una cosa de otra sin una negación y la negación viene luego de la afirmación”. Entonces, antes de que percibamos la cosa entera, la analizamos mediante la *reflexión* que le sigue. Y considerar las cosas en sus partes nos aporta una nueva claridad, y viceversa, la percepción primera y global nos parece confusa e imperfecta.[[875]](#footnote-862) Por eso ocurre que se escapa a la observación de quienes no consideran atentamente cómo tiene el lugar el hecho del pensar en la propia conciencia.

1260. En cuanto a las ideas o intuiciones de esencias, el filósofo de Estagira observó muy bien la naturaleza de esta parte del conocimiento directo, e hizo consistir en ella aquel acto intelectivo que denominó *inteligencia*. Además supo que el objeto intuido con este acto se nos presenta entero, sin división de partes, ya que en esta primera aprehensión es simple e indivisible. Observó también que esta primera aprehensión tiene lugar por un movimiento espontáneo de la naturaleza y que es inmune de error.[[876]](#footnote-863)

Caminando tras estas huellas, Santo Tomás distingue dos ciencias: la primera, de los *indivisibles*, en los que nunca hay error, y es ese conocimiento directo de las esencias de que hablamos; la segunda, de las cosas divididas o compuestas por el entendimiento, que es la ciencia *reflexiva*, que el entendimiento analiza y compone reflexionando sobre sus primeras percepciones e ideas, y en estas operaciones cae el error. Lo primero que el entendimiento aprehende, según el santo Doctor, son las *esencias* de las cosas,[[877]](#footnote-864) que corresponde a las *ideas primeras*, es decir a esas ideas contenidas en las percepciones intelectivas. Ahora, la *reflexión* que sobreviene, analizando estas *ideas* de las cosas, nota y distingue en ellas sus distintas propiedades una a una, y esta operación no añade nada al conocimiento primero y *directo*, excepto una luz mayor. No hace más que advertir y notar lo que estaba ya contenido en ella. Por lo tanto, con razón se dijo que la esencia de las cosas (ideas) es el primer objeto del intelecto, porque la pura reflexión no produce un objeto nuevo, sino sólo examina y *reconoce* lo que ha sido ya aprehendido.

1261. De ahí que el conocimiento reflexivo se puede decir más un *reconocimiento* que un conocimiento, y así lo llamó magníficamente Tertuliano: *Nos definimus*, dice, *Deum primum natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum*.[[878]](#footnote-865) En este pasaje se ve cuán bien este antiguo escritor de la Iglesia se dio cuenta de que luego de que el hombre ha conocido las cosas mediante una primera intelección natural, vuelve luego sobre sí mismo y con la reflexión, las reconoce y las analiza, y así les confiere distinción y claridad, forma de *doctrina* y de ciencia. Y lo mismo piensa el comentador de Córdoba,[[879]](#footnote-866)\* cuando distingue dos especies de conocimiento, llamando a una *por vía de formación* y a la otra *por vía de verificación*.

1262. Hemos visto que las esencias o ideas de las cosas, que pertenecen, según Santo Tomás, al conocimiento directo, son los *principios* de las ciencias que versan sobre esas cosas. Por lo tanto, el *conocimiento directo* es el germen, la regla, el criterio del conocimiento reflexivo: la reflexión se refiere a la percepción o a la aprehensión inmediata como a su norma y ejemplar, al que debe adaptarse si quiere ser veraz. Bajo este aspecto ya había distinguido el conocimiento directo del reflexivo también Epicuro.

Son célebres las *anticipaciones* () <**1246**> de este filósofo: estas *anticipaciones* de Epicuro no son sino los *indivisibles* de Aristóteles, las *esencias* de Santo Tomás, los *conocimientos* de Tertuliano, la ciencia de *formación* de Averroes; en una palabra, el conocimiento *directo* y primigenio, que recibe todas estas denominaciones según los distintos aspectos bajo los cuales fue considerado por diversas mentes en diferentes momentos. Epicuro ponía en las *anticipaciones* los principios de todo razonamiento, sin los cuales no se podía ni investigar, ni dudar, ni opinar, ni nombrar cosa alguna, ni hacer acto alguno de *reflexión*, ya que la reflexión se repliega siempre sobre lo que se encuentra ya antes en la mente y no añade, sino que analiza, reconoce, verifica. De modo que es necesario que recibamos percepciones intelectivas e ideas sin que lo sepamos ni lo queramos, por una virtud de la naturaleza, a fin de que luego, voluntariamente, movamos nuestro entendimiento a pensar sobre ellas. Esta segunda operación se puede advertir más fácilmente; la primera, espontánea, escapa a la observación, y esto explica por qué también en el lenguaje común la palabras *reflexionar* se usa para expresar cualquier operación de la mente, reduciéndose así a la reflexión todo el uso de la facultad intelectiva.

1263. He traído a colación estas autoridades para que la distinción entre el conocimiento *directo* y el *reflexivo* se aferre con fuerza y se considere en sus distintos aspectos; no se crea que es una distinción vana la que tantos grandes hombres han advertido y considerado necesaria para fundamentar el conocimiento humano. Ella es más que nunca necesaria para conocer la naturaleza y la causa del error, ya que, al no poder encontrarse el error sino en el *conocimiento reflexivo*, hay que conocer bien este último y no confundirlo con el primero si queremos conocer a fondo la naturaleza, la sede y el origen del error. Y a ese fin póngase atención en no confundir la distinción entre el *conocimiento directo* y el *reflexivo* con aquella otra distinción entre el conocimiento *popular* y el *filosófico*, sobre la cual será útil que digamos algunas palabras.

Artículo 7

Conocimiento popular y filosófico

1264. El *conocimiento directo* consisten en la percepción intelectiva y en las ideas que se derivan de ella.

La *reflexión*, excitada por el lenguaje, se pone enseguida después en movimiento y sus primeros pasos son aquellos por los que advierte las *relaciones inmediatas* y casi inmediatas de las cosas percibidas y aprehendidas.

Esta primera operación de la *reflexión* no *analiza* todavía las percepciones individuales y las ideas de las cosas;[[880]](#footnote-867) las deja enteras como están cuando recién las obtiene, no hace más que contemplarlas juntas. Es una operación sintética y todos los hombres son capaces de ella; de ahí que constituya gran parte, por no decir la totalidad, de la *ciencia* común y *popular*.

1265. La *ciencia filosófica*, por el contrario, comienza con el análisis de los objetos individuales. Cuando las cosas percibidas se someten al análisis, entonces reciben una luz singular, y eso es lo que vuelve tan ilustre la doctrina de los sabios. Este análisis puede considerarse como el punto de partida de la filosofía, y partiendo de él se confirman también las grandes relaciones que la gran masa de los hombres habían ya observado, casi diría intuitivamente, entre las cosas.

1266. Por consiguiente, la *ciencia popular* es intermedia entre la ciencia puramente *directa* y la ciencia *filosófica*: aquella nace de una primera reflexión, mientras que la ciencia filosófica no tiene lugar sino por una reflexión segunda.[[881]](#footnote-868) La *primera reflexión* fuerte del conocimiento popular no agrega una nueva materia al conocimiento, sino que descubre nuevas relaciones inmediatas. Las reflexiones que vienen a continuación hacen conocer también *relaciones* entre los conocimientos previos.

1267. Si el *conocimiento directo* está inmune de error, el *popular* no lo está del todo, porque es ya en gran parte el fruto de la reflexión, incluso sin considerar lo que aporta la imaginación. El conocimiento *filosófico*, luego, es el que está más sometido al error, porque es hijo de una reflexión más lejana.

1268. Quienes han confundido el *conocimiento directo* con el popular, otorgaron al pueblo la infalibilidad, atribuyendo al conocimiento popular lo que sólo se puede dar al directo. De hecho, todos los pueblos, la humanidad entera está lamentablemente sujeta al error. Está escrito: “Todo hombre es mentiroso”;[[882]](#footnote-869) y también: “Todos cayeron, todos se volvieron inútiles; no hay quien haga el bien, ni siquiera uno solo”.[[883]](#footnote-870) Por lo tanto, los filósofos, a quienes fueron atribuidos todos los errores, mientras que de ellos fue absuelto el vulgo del que aquéllos provienen, se creyeron tratados injustamente y adujeron contra sus adversarios [estar dominados por] prejuicios vulgares.

1269. El pasaje de Tertuliano citado más arriba nos hace saber que la reflexión es una operación distinta del simple conocimiento y por eso lo traje a colación. Pero al examinar en particular de qué clase de *reflexión* habla en ese lugar, se ve que habla de una reflexión filosófica y doctrinal, a la que opone no un conocimiento puramente directo, sino un conocimiento popular. Y en verdad, el conocimiento de Dios aquí abajo no es *directo*, porque no se percibe inmediatamente, sino *reflexivo*, de esa primera reflexión que genera el conocimiento popular, que consiste en relevar las relaciones entre las cosas percibidas. Ahora, la idea de *Dios* es la de un ente principio y causa del universo, como hemos dicho. Y en otros lugares, el apologista africano distingue el *conocimiento popular* del *filosófico*, y se puede decir que todo el libro que intitula *Sobre el testimonio del alma[[884]](#footnote-871)\** está dirigido a establecer esta distinción. En él se propone demostrar cómo incluso con sus primeras reflexiones el alma se eleve naturalmente a las sanas doctrinas de la fe cristiana. Observa cómo en la boca de todos los hombres se escuchan con tanta frecuencia esas invocaciones: “¡Dios me ayude! – ¡Dios inmortal! – Dios sabe y ve”, etc. Y tras mencionar estos modos comunes de hablar, agrega: “¿Quién no pensará que a estos desahogos del alma corresponde una enseñanza de la naturaleza, y que son un tácito himno de nuestra conciencia congénita o innata? Es cierto, primero existió el alma que la literatura, y antes la lengua que el libro, y antes el sentido que el estilo, y antes el hombre que el filósofo y el poeta. ¿Acaso creeremos que antes de que existieran y se divulgaran las letras los hombres estaban mudos y sin proferir una sola sílaba? ¿De dónde lo aprendió el alma? Está claro que no fue de la filosofía, ni de las letras o de los libros, ni de la disciplina, ya que ella pronuncia todas estas cosas cuando no ha sido formada en las escuelas, cuando es simple, tosca, deslucida, idiota, vulgar, toda de bastidores. El alma aprendió esas cosas como discípula de su maestra, la naturaleza”. Se encontrarán pocos lugares en toda la antigüedad que distingan tan bien el conocimiento *popular* y común del *filosófico*.

1270. En nuestros tiempos se volvió a proponer la antiquísima distinción entre la ciencia *directa* y la ciencia *reflexiva*, pero la primera se confundió, como resultaba fácil, con la *popular*. Como ésta nace mediante una reflexión sobre las cosas percibidas *directamente*, reflexión que las conserva en su conjunto y las abarca todas en una unidad junto las relaciones que tienen entre sí, era facilísimo que esta primera reflexión se confundiese con el acto *directo* de la inteligencia, ya que el acto directo es tácito y ocurre sin ser observado, mientras que la primera reflexión es espléndida y, como la multitud, está llena de palabras. Citaré primero el pasaje de un elocuente filósofo, en el que lleva bellamente al pensamiento de sus oyentes a observar el conocimiento *directo*, tan escurridizo de por sí, y a separarlo del reflexivo. He aquí cómo lo mueve a esta observación:

“Yo quiero pensar, y pienso. Pero ¿no os sucede a veces que pensáis sin haber querido pensar? Transportaos de golpe al primer hecho de la inteligencia, porque la inteligencia ha debido tener también su primer hecho, ha debido haber un cierto fenómeno en el que se manifestó la primera vez. Antes de este primer acto, no existíais para vosotros mismos, o si existíais para vosotros mismos, como la inteligencia no se había desarrollado todavía, ignorabais que erais una existencia que puede desarrollarse, porque la inteligencia no se manifiesta sino por sus actos, por un acto al menos, y antes de este acto no estaba en vuestra facultad sospecharlo y lo ignorabais absolutamente. Y bien, cuando la inteligencia se manifestó la primera vez, está claro que no se manifestó voluntariamente. Sin embargo, se manifestó, y vosotros habéis tenido una conciencia más o menos viva de ello. Intentad sorprenderos pensando sin haberlo querido. Os encontraréis entonces en el punto de partida de la inteligencia, y allí podréis observar también hoy, con más o menos precisión, qué ocurrió y qué debió ocurrir en ese primer hecho de vuestra inteligencia, aunque haya dejado de ser y no se pueda volver atrás. Pensar es afirmar.[[885]](#footnote-872) La primera afirmación, en la que no ha intervenido la voluntad y por consiguiente tampoco la reflexión, no puede ser una afirmación mezclada de negación, porque no se comienza con una negación. Por lo tanto, es una afirmación sin negación, una percepción instintiva de la *verdad*,[[886]](#footnote-873) un desarrollo totalmente instintivo[[887]](#footnote-874) del pensamiento. La virtud propia del pensamiento es el pensar: que vosotros intervengáis o no, el pensamiento se desarrolla.[[888]](#footnote-875) Es entonces una afirmación que no está mezclada con negación, una afirmación pura, una apercepción pura. Ahora, ¿qué hay en esta intuición primitiva? Todo lo que más tarde estará en la reflexión; pero si está todo, está bajo otras condiciones. No comenzamos buscando nosotros mismos, porque eso supondría que sabíamos ya que somos; pero un día, una hora, un instante, instante solemne en la existencia, sin habernos buscado, nos hemos encontrado: el pensamiento descubre en su desarrollo instintivo que somos. Nos afirmamos con una profunda seguridad, con una seguridad no mezclada con ninguna negación. Nos apercibimos, pero no discernimos con toda la nitidez de la reflexión nuestro carácter propio, que es ser limitados. No nos distinguimos de este mundo de una manera totalmente precisa, y tampoco discernimos con precisión el carácter de este mundo. Nos encontramos y encontramos el mundo, y apercibimos además alguna otra cosa que naturalmente, instintivamente, referimos a nosotros mismos. Distinguimos todo esto, pero sin una separación severa. La inteligencia, al desarrollarse, apercibe todo, pero no lo apercibe al principio de manera reflexiva, distinta, negativa; y si apercibe todo con perfecta certeza, lo apercibe sin embargo con un poco de confusión”.[[889]](#footnote-876)

1271. En todo este pasaje el autor parece ocupado en distinguir el *conocimiento* primero y *directo* del *reflexivo*, y son pocas las frases en las que se ve la confusión entre ciencia *directa* y la *popular*, es decir la primera reflexión.[[890]](#footnote-877) Pero en lo que sigue al pasaje citado, esta confusión es más manifiesta.

Y puesto es sumamente importante distinguir y precisar los límites del *conocimiento directo*, el único inmune de error, me parece bien consignar aquí la característica por la cual se puede distinguir con seguridad del popular.

En primer lugar, el conocimiento *directo* tiene objetos más particulares que el conocimiento popular, ya que éste es una *primera reflexión* sobre lo que hemos percibido, y el acto de la reflexión tiene por su propia naturaleza una mirada más extensa que la percepción, y en general que los actos sometidos a él. De hecho, percibimos las cosas una por vez;[[891]](#footnote-878) o, si percibimos muchas juntas, como cuando, al educar nuestro ojo para hacernos conocer los objetos lejanos, percibimos con él al mismo tiempo toda la escena de las cosas que están delante de nosotros y una distancia conveniente; como también, si nos movemos, cambia la vista, o vemos y percibimos siempre cosas nuevas. Además, la percepción actual, por más compleja y múltiple que sea, no puede extenderse a percibir las cosas que no están actualmente presente, sino que ya han pasado o están por venir, de manera que las percepciones se suceden y una perece continuamente al dar lugar a otra. Pero si perece la percepción actual, queda su recuerdo, y todas las cosas percibidas en diversos tiempos se conservan en el depósito de la memoria. Al sobrevenir la reflexión, su mirada se repliega sobre todo el tesoro de noticias custodiado por la memoria y sobre la misma conciencia; tiene alineados delante de sí los tiempos pasados, tanto como los presentes, y abraza y comprende todas las cosas. A esta mirada universal suceden otras reflexiones y visiones parciales, y entonces comienza propiamente ese análisis, con el cual la ciencia popular se vuelve insensiblemente filosófica.

1272. De estos caracteres de *particularidad* para el conocimiento directo, y de *generalidad* para el conocimiento popular, se sigue que éste sea más capaz de producir en el hombre un sentimiento sublime que el conocimiento directo.

Un *sentimiento sublime* está siempre producido por una viva representación de cosas variadas por su multitud o ilustres por su excelente naturaleza. Y la representación habitual es tanto más *viva* cuando es más nueva, y cuanto el hombre más provisto está de una fantasía poderoso y aún virgen, todas cosas que se encuentran juntas en la primera infancia de la humanidad. De ahí esos dignos caracteres de los poetas antiguos, esta ciencia suya tan popular, esa manera de hablar, cuya universalidad, grandeza, seguridad, simplicidad y entusiasmo nos deleitan.[[892]](#footnote-879) Porque la primera reflexión del hombre 1° es *viva*, justamente porque la fantasía es vivaz y no está todavía esposada, en la juventud tanto de los hombres individuales como de las naciones y del género humano; 2° es *nueva* porque es la *primera*, y descubre las relaciones entre las cosas, e inventa, es decir tiene como el carácter de creadora; 3° es *sublime*, porque corre necesariamente a las relaciones más grandes y necesarios entre las cosas, y adivina[[893]](#footnote-880) [la existencia] una *causa* de los entes indivisibles, un Dios; 4° es *vasta*, porque no ha aprendido todavía a detenerse en las cosas particulares, y a sus partes diminutas, no habiendo nada que pudiera determinar su atención a ellas, sino que se vuelve y se expande ávidamente sobre el todo, que encuentra escaso al contemplarlo, y le añade el infinito.

1273. El autor de que hablamos no atribuye el entusiasmo al conocimiento reflexivo, sino al espontáneo, y eso por no haber observado que el entusiasmo no puede nacer del conocimiento directo, aunque sumamente espontáneo, sino de la *primera* y de la *última* reflexión. De la primera por las razones dadas: ésa es por ejemplo la conmoción de los sordomudos, cuando llegan por primera vez a conocer la existencia de Dios;[[894]](#footnote-881) de la última, porque luego de que analizar, dividir y desmenuzar todo, y de caer así necesariamente en pequeñas y frías consideraciones, el hombre recompone todo pieza por pieza y se encuentra por último, al final de su largo y fatigoso camino, allí desde donde había salido, en el todo, grande y sublime, pero en un todo que ha crecido infinitamente en distinción y luz.[[895]](#footnote-882)

Artículo 8

Resumen de lo dicho sobre la sede del error

1274. El primer conocimiento humano es entonces *directo*, y no puede ser de otra manera; su motivo es satisfacer a las propias necesidades y es ocasionado por las sensaciones y las imágenes de las cosas exteriores.

El segundo conocimiento *reflexivo* de primera reflexión lo hemos llamado *popular*, porque es común a todos los hombres. El hombre no puede encontrar el camino para hacer esta primera reflexión si no mediante el lenguaje que recibe de la sociedad (**514ss.**).

Hasta aquí no hay nada o casi nada de análisis; el saber es eminentemente compacto. El análisis da comienzo al conocimiento filosófico mediante una reflexión segunda o, ciertamente, superior. El hombre, luego de haber abrazado el conjunto un poco confusamente, quiere reconocer e inspeccionar lo que conoce, para tener un conocimiento más distinto y más lúcido. Entonces, comienza con sus partes, lo analiza y da origen así a un conocimiento filosófico.

1275. El filósofo, por lo tanto, sale del vulgo, pero en sus primeros pasos retiene necesariamente algo de él. El análisis es un arte y, como todas las artes, no se conoce perfectamente al comienzo; la filosofía empieza entonces por un análisis imperfecto. Éste se perfecciona luego, y la filosofía se despabila pasando por una hilera de innumerables errores, que a veces humillan y a veces hasta desaniman al hombre enteramente y lo envilecen.

La filosofía comienza entonces como *vulgar*. Cuando se da cuenta de que su excesiva confianza y facilidad para explicar los hechos de la naturaleza no hace sino arrojarla en gruesos errores, entonces aguza el ingenio para encontrar explicaciones e hipótesis ingeniosas, y desprecia al vulgo, del que se ha alejado tanto, y asume una actitud más grave e individual. Entonces, se declara *paucis contenta judicibus* y de vulgar se transforma en *docta*. La filosofía *docta* tiene sus errores doctos y no conquista ninguna verdad particular sin dar primero innumerables pruebas de la humana falacidad (**29-34**).

Una vez que la filosofía se ha enriquecido con verdades particulares reconocidas con la reflexión e ilustradas con el análisis, comienza a recomponerlas en un todo; vuelve, como decíamos, a una síntesis que no es sino una confirmación, un añadido de inmensa luz, un testimonio hecho a la síntesis primera y vulgar.

1276. Entre todos estos conocimientos, ¿dónde está la sede del error?

El conocimiento directo es inmune de error, porque es obra de la naturaleza.

El popular comienza a ser obra de la voluntad, y es aquí donde el error tiene su comienzo.

Pero el conocimiento popular, como es más restringido, está también menos sujeto al error que el filosófico, ya que, como consiste en una primera reflexión con la que se observan y aprenden las grandes relaciones de las cosas, abraza el conjunto de las mismas y no las partes individuales. Ahora, “el mayor peligro de error nace de la facilidad de tomar la parte por el todo” y a esta simple fórmula se reduce casi todas las especies del error. Además, el conocimiento filosófico se reflexiva sobre los conocimientos populares y recibe también sus errores cuando comienza.

1277. Pero se debe observar otra cosa. El *conocimiento popular*, en su primer principio, no es todavía el efecto de una voluntad deliberada, sino natural e instintiva, ya que, como hemos visto, es sólo mediante el lenguaje que adquirimos la señoría de nuestro entendimiento (**525ss.**). El lenguaje, entonces mueve a nuestro entendimiento a su primera reflexión de manera semejante a como los sentidos lo mueven ocasionalmente a la percepción intelectiva. Es el sujeto (el *Yo*) que pone en movimiento al entendimiento a prestar atención al significado de las palabras, por un instinto de emplear todas sus fuerzas en satisfacer sus necesidades. En esta primera operación el entendimiento aprehende las relaciones necesarias y con ellas aprendemos a usar luego el mismo entendimiento a nuestra voluntad. Ahora, en esta aprehensión de las grandes relaciones necesarias entre las cosas no puede haber error, ya que nuestra voluntad todavía no ha entrado en juego. El entendimiento ha aprehendido, ha juzgado, pero necesariamente: esta parte del *conocimiento popular* es entonces también una obra de la naturaleza, una percepción de cosas indivisibles, carente por eso de todo error. Y si a esta aprehensión primera e involuntaria, un tanto confusa, de las grandes relaciones entre las cosas, queremos llamarla *sentido común*, sería muy razonable, ya que en uno de sus significados es necesario comparar con el sentido común toda la especulación filosófica como con su ejemplar.[[896]](#footnote-883)

1278. Pero luego de esta primera aprehensión de las grandes relaciones entre las cosas, el hombre es libre para darles su asentimiento o para negárselo. Esta segunda operación no es una adquisición de nueva ciencia, no se pasa aún al conocimiento filosófico. Aunque este juicio exige tal vez una nueva reflexión, sin embargo no es una reflexión de tal naturaleza que produzca una nueva ciencia o la ciencia en una nueva forma. Es un reconocimiento de lo que se ha aprendido. Aquí comienza el campo del error efectivo; aquí está la entrada por la que pasa el error en el conocimiento popular, ya que aquí el hombre empieza a usar la propia voluntad.

Capítulo III

Causa de los errores humanos

Artículo 1

El error es voluntario

1279. El error no puede encontrarse sino en la *reflexión*, ya que es entonces que la reflexión comienza a ser voluntaria (**1274**, **1277**).

Por lo tanto, el error es voluntario.

Artículo 2

Doctrina excelente de Malebranche sobre la causa del error

1280. Malebranche vio esta verdad y colocó la verdadera *causa* del error en la misma voluntad humana, y a todas las otras cosas que concurren a inclinar la voluntad en el error las llamó *ocasiones* o causas ocasionales del error.[[897]](#footnote-884)

También distinguió entre las primeras operaciones del entendimiento, involuntarias, y las segundas, voluntarias; en las primeras reconoció que no podía haber error y que constituían la norma, como había dicho de ellas Descartes,[[898]](#footnote-885) con las cuales había que verificar las segundas.

Observó además que los *primeros juicios* se pueden llamar meras percepciones, mientras que, cuando el entendimiento reflexiona voluntariamente sobre esos primeros juicios y les da su asentimiento, entonces el *juicio* es una segunda operación que supone la percepción previa. Y de hecho, la percepción intelectiva, que ocurre mediante el juicio o síntesis primitiva, es involuntaria, y el entendimiento, aunque esté activo, sin embargo es movido a hacerlo de manera natural e instintiva.[[899]](#footnote-886)

De ahí también que Malebranche reconozca: 1° que la sede del error está únicamente en una operación del entendimiento, es decir en el juicio; pero 2° no en todas las clases de juicios, sino en los reflexivos y voluntarios.

1281. Y en estos juicios voluntarios el error nace, como observa excelentemente, cuando *damos el asentimiento* (en el que consiste el juicio real) a lo que el entendimiento no nos muestra en sus percepciones e ideas, y entonces nos mentimos a nosotros mismos diciendo que en las ideas o percepciones primeras de nuestro entendimiento hay lo que no hay, o, viceversa, desconociendo lo que hay.

“Puesto que todos convienen, dice, en que los juicios temerarios son pecados,[[900]](#footnote-887) y en que todo pecado es voluntario, es forzoso que también convengan en que en ese caso la que juzga es la voluntad, aquietándose con percepciones confusas y complejas del entendimiento”. Y agrega esta buena observación sobre la íntima unión de la voluntad con el entendimiento: “Pero en el fondo esta cuestión, a saber, si es sólo el entendimiento quien juzga y razona, parece bastante inútil y mera cuestión de nombres. Yo digo que es sólo el espíritu, porque tiene en nuestros juicios la parte que le he confiado, ya que es necesario conocer o sentir antes de juzgar y de consentir. Por lo demás, como el entendimiento y la voluntad no es sino el alma misma, es ella propiamente quien percibe, juzga, razona, quiere y todo lo demás. Yo ligo a la palabra «entendimiento» la noción de facultad pasiva o capacidad de recibir ideas”.[[901]](#footnote-888) Esta pasividad del entendimiento no es sino esa necesidad que tiene de percibir cuando se trata de la *ciencia directa*, de la primera parte de la *ciencia popular*. El entendimiento, luego, que reflexiona y reconoce los juicios hechos, es la actividad voluntaria de la que habla Malebranche. De ahí se ve que la voluntad y el entendimiento forman juntos, se puede decir, una sola potencia: el alma inteligente es voluntad en cuanto que se considera en su fuerza activa cuando se mueve a un fin conocido, o elige entre varios fines.

Malebranche observa además que si fuese la misma naturaleza de nuestro entendimiento la que nos arrastra al error, y no la voluntad la que da el asentimiento a lo que el entendimiento no dice, sería Dios mismo quien nos engañaría, porque nos habría dado una naturaleza falaz.[[902]](#footnote-889) Por eso justamente dice Santo Tomás, que “según la virtud intelectual nunca puede decirse que el intelecto es falso, sino siempre verdadero”.[[903]](#footnote-890)

1282. Surge sin embargo una objeción, que se debe resolver, contra doctrina expuesta sobre la causa del error. Hay verdades sumamente evidentes, como casi todos los teoremas de geometría. ¿Puede ser voluntario el asentimiento a ellos? Parece que no, y esto hace parecer que el asentimiento no depende de la voluntad, sino que es determinado por la misma verdad.

A lo que se responde que el acto de la *voluntad* puede ser o determinado o indeterminado, en cuyo caso se dice que la voluntad es *libre*.[[904]](#footnote-891) La voluntad no es sino la potencia de operar por un fin. Si al entendimiento estuviese presente un fin posible, un solo bien, la voluntad sería determinada por este fin, ya que si tuviese presentes más fines, podría *elegir* entre ellos. Es verdad entonces que al pronunciar el asentimiento, al formar expresamente el juicio, a veces la voluntad es determinada por la evidencia de la verdad, como en las proposiciones geométricas, pero eso no destruye la voluntad, sólo hace que en tales casos la voluntad no sea libre:[[905]](#footnote-892) aunque, a decir verdad, la voluntad, que en esos casos parece no ser libre para juzgar de una manera o de otra, sigue siendo libre para hacer o no hacer el juicio, dirigiendo a otra parte la atención de la mente. Pero puesto que este argumento es muy importante, veamos de dónde viene que algunas proposiciones se presenten con tal evidencia a la mente que no la dejan libre para juzgar de una manera o de otra, sino que la determinan a un solo modo de juzgar.

1283. Malebranche aduce esta razón:

“A fin de reconocer nuestro error, es necesario saber que las cosas que consideramos no nos parecen enteramente evidentes más que cuando el entendimiento ha examinado todos sus aspectos y todas sus relaciones necesarias para juzgar sobre ellas; ocurre entonces que la voluntad, no pudiendo querer nada sin conocimiento, no puede actuar sobre el entendimiento; es decir, que ya no puede desear que le haga presente algo nuevo del objeto, porque ya ha considerado todos los aspectos que tienen relación con la cuestión que se quiere resolver. La voluntad está entonces obligada a detenerse en lo que ya se le ha representado, y a cesar de debatir sobre ello y de prestarle atención con consideraciones inútiles; y es a este reposo a lo que propiamente llamamos juicio y razonamiento. Así, este reposo o juicio, al no ser libre cuando las cosas se muestran en su total evidencia, nos parece también que no es voluntario.

Pero mientras haya algo oscuro en el asunto que consideramos, o mientras no estemos completamente seguros de que hayamos descubierto todo lo que es necesario para resolver la cuestión, como ocurre casi siempre en aquellas que son difíciles y que encierran muchas relaciones, somos libres de no asentir, y la voluntad todavía puede ordenar al entendimiento que se aplique a alguna cosa nueva, lo que hace que no estemos tan alejados de creer que los juicios que formamos sobre estos asuntos sean voluntarios”.[[906]](#footnote-893)

1284. Pero ha de reflexionarse también sobre esto, que de la voluntad depende también la aplicación del entendimiento a examinar las cosas con diligencia, y que si la voluntad no quiere dar su consentimiento a las cosas evidentes, hace que el entendimiento no las considere. Y aunque las haya intuido ya desde la primera visión, queda siempre a la voluntad la salida de considerarlas aparentemente verdaderas, ya que es muy eficaz suponer y creer en general que se puede encontrar una razón oculta que descubra el engaño de esa evidencia. Puesto que, en estos casos, la voluntad a la que la verdad no agrada, se hace la humilde, y alegando la impotencia y la falacidad del hombre se sustrae a la eficacia de cualquier evidencia. Finalmente, aun suponiendo que la voluntad hubiese ordenado el examen al entendimiento y que éste lo hubiera realizado plenamente, yo creo que, si falta la experiencia del sentimiento, la obstinación de la voluntad puede ser tan constante que querrá incluso desconocerlo, y se negará continuamente a sí misma.

Artículo 3

Causas ocasionales del error

1285. Pero a fin de que veamos mejor cómo es que más difícilmente negamos el asentimiento a las verdades geométricas que a las verdades morales, investiguemos las causas ocasionales del error.

“El error es una reflexión con la cual el entendimiento, replegándose sobre lo que ha conocido, le niega voluntariamente su asentimiento y afirma interiormente que ha aprehendido otra cosa distinta de lo que realmente ha aprehendido”.

Al ser entonces el error un acto voluntario del entendimiento, sus causas ocasionales deben referirse unas al entendimiento, otras a la voluntad.

1286. La parte que tiene el entendimiento en el error está en *fingir* algo no percibido ni aprehendido, y juzgar que la ha percibido o aprehendido. Por consiguiente, en todo error hay una ficción.

La parte que pone en él la voluntad está en mover el entendimiento a hacer esa ficción y a pronunciar ese falso juicio.

El entendimiento y la voluntad, aunque dependen en parte de nosotros, y es en esta parte que forman el *libre albedrío*, o la *libre voluntad*, sin embargo dependen en parte también de leyes propias, a las que deben acomodarse, y en cuanto a estas partes dichas potencias no son libres. Las leyes a las que están sometidas por su naturaleza dan origen a las causas ocasionales del error, y he aquí de qué manera.

1287. El entendimiento está sujeto a la siguiente ley: “que al reflexionar sobre sus propios conocimientos, le sea tanto más fácil distinguirlos (y lo que se dice de ellos como un todo, dígase de sus partes) y tanto más difícil confundirlos entre sí, cuanto más distintos sean unos de otros y de otras percepciones imaginables. Y que, al contrario, sea más fácil para el entendimiento tomar una de ellas por otra verdadera e imaginaria, cuanto más semejante sea ésta a aquélla”.

De esta ley, a la que está sujeto el entendimiento, se sigue que la causa ocasional del error de parte del entendimiento es la *semejanza* que tienen los conocimientos y percepciones (verdaderas o imaginadas) con otros conocimientos o percepciones.

Hemos mostrado que la idea primera es lo que se llama la *verdad* de la cosa percibida o conocida. Así se entiende por qué San Agustín y otros dicen que el entendimiento cae en error porque toma lo que es semejante a la verdad por la verdad misma.

1288. La ley a la que está sujeta la voluntad es ésta: “la voluntad recibe una inclinación hacia una cosa antes que hacia otra por varias causas, que hacen que una cosa se le presente como un bien mayor y de manera más viva que otra; y estas causas son, principalmente: 1° el bien conocido en el objeto, 2° la viveza y perfección del conocimiento intelectual, 3° la experiencia sensible, 4° el instinto, 5° la imaginación, 6° las pasiones, y 7° los hábitos”.

1289. Ahora bien, aunque esta inclinación de la voluntad, al ser libre, no alcanza para producir en ella la deliberación (si no la determina un bien infinito que actúe en ella), sin embargo, de esa inclinación nace, que “sea tanto más difícil a la voluntad mover el entendimiento a reconocer y dar el pleno asentimiento a una verdad, cuanto esta verdad sea más contraria a la inclinación ya recibida en sí de la acción de las causas enumeradas, y cuanto más fuerte sea esta inclinación contraída”. Y al contrario, que sea más fácil dar con prontitud un asentimiento pleno a lo que es semejante a la verdad, cambiándolo por la verdad misma, cuanto más fuerte sea la inclinación de la voluntad y cuánto más conforme a la misma sea el asentimiento.

La causa ocasional entonces de parte de la voluntad es la *inclinación* contraída para dar con prontitud el asentimiento a lo falso, puesto que es favorable a la inclinación.

1290. Son dos por lo tanto las causas ocasionales del error: 1° la *semejanza* que tiene lo falso con lo verdadero, 2° la *inclinación* de la voluntad a dar el asentimiento a lo que es semejante a la verdad, porque es conforme a la inclinación misma. Ilustremos con algún ejemplo una y otra razón.

Diremos que dos conocimientos, uno semejante al otro, vuelven fácil el error de parte del entendimiento. Estos conocimientos se pueden haber originado en una facultad cualquiera: del sentido, de la imaginación, del entendimiento mismo. En este significado se dice adecuadamente que las fuentes del error son tantas cuantas son las facultades.

1291. Veamos la engañosa semejanza de la verdad en las percepciones sensibles. Si dos colores, dos sabores, dos olores, dos sonidos, trozos finos de materia, tienen una enorma semejanza entre sí, uno los confunde fácilmente. Y no porque no recibamos la diferencia en nuestros sentidos,[[907]](#footnote-894) puesto que el sentido es finísimo y percibe pasivamente incluso las más pequeñas diferencias de las cosas, sino más bien porque no *advertimos* la diferencia con la reflexión. Sin embargo, cuando nos *parece* que hemos observado suficientemente, concluimos confundiendo una percepción con otra o, mejor, sustituyendo ambas por una imaginaria un tanto confusa, sin la distinción necesaria como para advertir esas ligeras y escurridizas diferencias.[[908]](#footnote-895)

1292. La *semejanza* que induce a error fácilmente a la mente, cuando es proporcionada del sentido interno y externo, yace en la misma materia del conocimiento, ya que el sentido proporciona la materia y el intelecto pone la forma. A veces, al contrario, la *semejanza* o ficción de la verdad no es dada por el sentido, sino agregada por el entendimiento. Esto ocurre máximamente en las asociaciones de ideas o percepciones complejas, mediante las cuales se añade equivocadamente un juicio a la percepción sensitiva.

Tomemos como ejemplo el juicio con el que los hombres juzgan el curso del sol. La percepción sensitiva no acusa necesariamente un movimiento real en el sol, sino sólo aparente. Pero la percepción del movimiento aparente del sol se asemeja a otras percepciones de movimientos aparentes en los que hay también movimiento real. Por consiguiente, se da una percepción compleja y una asociación de ideas del movimiento real y del movimiento aparente. Y esta percepción compleja se toma y confunde con la percepción del movimiento solamente aparente y no real. ¿Y cuál es la semejanza en estas dos percepciones?

La semejanza está en que el movimiento aparente está tanto en una como en otra. Su diferencia está en que en las primeras percepciones intelectivas el movimiento aparente es también real. El error consiste por eso en juzgar que la percepción del movimiento del sol es de aquellas percepciones a las que se debe añadir el movimiento real: esta confusión de dos percepciones semejantes forma el error.

La *semejanza* engañosa de la verdad es entonces producto del entendimiento, que asocia el movimiento real con el movimiento aparente, y hace de las dos cosas una sola percepción compleja, tomando la percepción del movimiento del sol aparente, que es simple, por la percepción compleja, es decir por aquella que tiene añadida, además de la apariencia del movimiento, el movimiento real pensado por el entendimiento.

Toda vez que el entendimiento sigue el principio de *analogía*, y yerra por una excepción accidental de este principio, el error ocurre de la misma manera.

1293. En general, el error se puede reducir a esta fórmula: “una consecuencia que no viene de las premisas”. Esta consecuencia es fingida por el entendimiento, que, en virtud de una semejanza o relación con las premisas, declara que está contenida en ellas.

1294. Pasemos ahora a la causa ocasional del error de parte de la voluntad. Téngase bien clara la noción de voluntad. A veces se entiende por voluntad “la fuerza interna que determina al hombre a la operación”. Pero esta definición es demasiado general y comprende también al instinto. Yo sostengo que el hombre tiene dos fuerzas interiores que lo determinan a sus operaciones: 1° el instinto, que le es común con los entes puramente sensitivos; 2° la voluntad, que es propia de los entes inteligentes. No encuentro una mejor definición del instinto que la que se contiene en estas palabras de Araldi: “Hijas del instinto son aquellas acciones, con las que el alma concurre sin intervención del conocimiento de ningún motivo, sino cediendo solamente al impulso y a la invitación de alguna sensación”.[[909]](#footnote-896) Por el contrario, la definición de la voluntad es la siguiente: “Una actividad interior por la que el hombre se determina a sus operaciones mediante el conocimiento de un fin”. He observado en otra parte que según esta ley están ordenadas las potencias de los entes, de modo que a una potencia *pasiva* se vincule una potencia correspondiente *activa*. Al *sentido* entonces, potencia pasiva, responde la potencia activa del *instinto*; al *intelecto*, potencia receptiva, responde la potencia activa de la *voluntad*. La voluntad, entonces, no se mueve sino con la condición de un bien conocido. Por consiguiente, antes de que el hombre haya *conocido* el efecto de una acción suya, si la hace, es determinado por el instinto. Pero si el hombre no conoce más que un solo bien, se determina a él voluntariamente sí, porque lo hace siguiendo un conocimiento, pero con una *voluntad determinada* necesariamente.[[910]](#footnote-897) Pero si el hombre conoce más bienes, independientes uno de otro,[[911]](#footnote-898) entonces puede determinarse a elegir uno u otro, y esta operación la hace con *voluntad libre* o *indeterminada*.

1295. Aplicando todas nuestra fuerzas interiores a la potencia del entendimiento, éste es movido: 1° por el instinto, 2° por la voluntad no libre, 3° por la voluntad libre, y la libertad es tanto mayor cuanto mayor es el número de bienes independientes que conocemos.[[912]](#footnote-899)

1296. Siguiendo con nuestro asunto, digo que queríamos ver, mediante ejemplos, cómo la inclinación de la voluntad es causa ocasional del error del entendimiento y tuvimos que alinear ante la vista estas tres fuerzas capaces de mover el entendimiento para no confundirlas entre sí, y advertimos que nuestro razonamiento no se refiere sino a la tercera, ya que la primera es inmune de error por sí misma y la segunda también, porque el bien conocido es uno y entonces no podemos tener una ficción de él. De que el error es una ficción de la verdad (**1286**) se sigue que “es necesario al error, por su propia naturaleza, que el entendimiento aprehenda al menos dos cosas, una verdadera y la otra falsa, ficción de la verdadera”. Y nuestra hipótesis es que no tiene dos, sino un solo concepto.

1297. Ahora, la voluntad puede recibir su *inclinación* a hacer un juicio falso por alguna de esas siete causas que hemos enumerado, pero nos alargaríamos demasiado si diésemos un ejemplo de cada una. Bastará entonces con una de ellas: consideremos la acción de las pasiones sobre el juicio. El ambicioso estará sumamente inclinado a juzgar fácil la obtención de un puesto por el que se bate, pero que nunca obtendrá, y este falso juicio hará de él el hazmerreír de todo el pueblo. El avaro juzgará gravísimos y próximos los más ligeros y lejanos peligros de perder los ahorrillos que estuvo juntando.

*Amor ch’occhio ben san fa veder torto*

juzgará que son bellezas los defectos de una persona amada, y verá en su ausencia

*il gran pubblico danno,*

*E ‘l mondo rimaner senza il suo sole.[[913]](#footnote-900)\**

1298. Para contener la *inclinación* a un juicio falso recibida en la voluntad por las causas enumeradas, para que no se deje arrastrar a esa mentira, es necesario contraponer una energía interior igual a la que el hombre experimenta en sí. Éste el *libre querer*, la altísima facultad humana. Y en quien está constantemente dispuesto y resuelto a oponerse a la mala inclinación adquirida por la voluntad, el *grado* de mérito es semejante al grado de *libre actividad* que ha debido emplear para vencerla.

1299. De todas estas cosas se puede sacar finalmente esta consecuencia importante: “que cuando la *semejanza* de la verdad y de la falsedad es suprema , y entonces resulta dificilísimo discernir una de otra, y cuando la *inclinación* de la voluntad a tomar lo falso por verdadero, o bien simplemente a juzgar con prontitud, es también suprema, por lo cual se requiere un enorme uso de la libertad para determinarse por la verdad antes que por la falsedad, o para suspender el juicio hasta tanto se haya distinguido y fijado la verdad, en ese caso el error es probabilísimo”.

1300. Y también, “si ese juicio debe ser realizado por la masa, se puede predecir con certeza el error, siendo cierto que la masa no tiene toda virtud que se requiere para evitarlo”. No sabe la masa, al menos como es y como ha sido hasta ahora, hacer un gran uso de la propia libertad, ya sea para aferrar una verdad de la que se escapa su voluntad, ya sea para abandonar algo falso a lo que está muy inclinada, ya sea finalmente para suspender el juicio hasta tanto no haya encontrado esa clara distinción entre lo verdadero y lo falso, que quizás por su cercanía jamás será capaz de encontrar.[[914]](#footnote-901)

Artículo 4

¿Por qué parece que damos necesariamente el asentimiento a las verdades dotadas de cierta evidencia, como las geométricas?

1301. Una vez encontradas las causas ocasionales de los errores, podemos reflexionar sobre el hecho mencionado en el título de este artículo y explicarlo mejor.

No dudamos en dar el asentimiento a las verdades dotadas de cierta evidencia, como las geométricas, también porque la mayoría de las veces no están acompañadas por las causas ocasionales del error, es decir:

1° son tan distintas y precisas, que una es muy diferente de la otra[[915]](#footnote-902) y de cualquier otra cosa;

2° nuestra voluntad no tiene una inclinación previa ni a un resultado ni a otro.

Artículo 5

Se absuelve a los hombres de muchos errores

1302. La naturaleza del asentimiento que el hombre da o niega a una proposición merece toda nuestra consideración.

Ante todo, si bien la voluntad puede pronunciarse o no, sin embargo, cuando se pronuncia no tiene sino una de estos dos caminos absolutos: decir sí o decir no. Si estuviese suspendida, no pronunciaría, lo que es contrario a la hipótesis.

En segundo lugar, el hombre está obligado en infinidad de casos que le ocurren diariamente a pronunciar un sí o un no, si quiere actuar y si quiere conservar la existencia. Si el hombre, por ejemplo, no se resolviese a creer que en el alimento que se le ofrece no hay veneno y, por lo tanto, que puede comerlo con seguridad sin peligro, se moriría de hambre, o viviría en un continuo temor que haría de su vida algo tristísimo. Ahora, está obligado a decidirse y a hacer estos juicios incluso antes de haber adquirido una certeza apodíctica sobre la verdad de la cosa, puesto que esta certeza en cosas que le son necesarias en su vida diaria, jamás podría obtenerla, y solo después de un larguísimo examen, por lo cual antes de poder completarlo habría muerto ya muchas veces. Debe decidirse entonces la mayoría de la veces según argumentos *probables* y debe también resolverse a no apenarse ni fastidiarse por la pequeña probabilidad que queda contra su decisión, si no quiere volverse infinitamente grave e insoportable para sí mismo. Esta exagerada solicitud y temor de las pequeñas probabilidades que a menudo quedan contra los cálculos humanos, si llega a un grado determinado, pone al hombre en un estado de locura y de contradicción con todos los demás, que lo expulsan de su consorcio como persona sumamente fastidiosa. ¿Diremos entonces que la voluntad, ya que se aquieta totalmente en todos estos casos sin fastidiarse ni seguir pensando, cuando da el asentimiento a tantas cosas que sólo son grandemente probables, quede envuelta por eso en continuos errores, o que se expone a ellos? Esto no se debe decir, pero sí considerar otro aspecto accidental, al que está sujeto ese asentimiento pleno dado por la voluntad a esas cosas que no son sino grandemente probables.

1303. El entendimiento, o la voluntad (que viene a ser lo mismo, según vimos) puede dar un *asentimiento pleno* de alguna manera y sin embargo *provisorio*, y este carácter provisorio del asentimiento es lo que distingue en estos asuntos al asentimiento del hombre sabio del asentimiento del hombre inconsiderado y temerario.

Digo un *asentimiento pleno* de alguna manera, y entiendo por ello una deliberación que se detiene y termina en la conclusión del juicio, sin prolongar más la disquisición, sin dirigir el pensamiento solícitamente sobre casos probables, que no terminan más y, por lo tanto, sin conservar en el ánimo ningún temor de lo contrario y ninguna solicitud, como queda en las mentes y en el ánimo de quienes no han cerrado todavía la causa, sino que permanece abierta, prolongando indefinidamente su término. Éstos dudan perpetuamente y permanecen necesariamente en estado de duda y ansiedad.

Sin embargo, este asentimiento *pleno* de alguna manera, puesto que la mente, abandonando toda ulterior disquisición, se ha aquietado en un partido, puede ser simplemente *provisorio*, y esto es lo que distingue el asentimiento de los prudentes en las cosas probables de la vida, del de los tontos.[[916]](#footnote-903) ¿Qué quiero decir mediante la expresión asentimiento *provisorio*?

No otra cosa sino lo siguiente: que si se presenta una causa razonable, el hombre que ha dado el *asentimiento* y que ha terminado mediante él la disquisición de su mente, está listo para retomarla y continuarla aún hasta que las circunstancias lo demuestren necesario a su prudencia. ¿Acaso no sentimos con cuánta modestia y reserva se pronuncian los hombres sabios incluso sobre las cosas que parecen menos dudosas? “La cosa es así, según me parece”. – “Yo juzgo de esta manera, pero me puedo engañar”. – “Esta es mi opinión, que someto al juicio de personas más inteligentes”, etc. Y si otros profieren una sentencia contraria ¿con cuánta cortesía escuchan? ¿Con cuánta insistencia la solicitan incluso? ¿Cuán ávidos se muestran de recibir luz de otras personas, incluso en las cosas en las que son maestros? Y su cautela en pronunciarse, su prontitud para escuchar, su atenta reflexión sobre las cosas que oyen, esperando poder obtener algún beneficio a veces incluso de parte de ignorantes en asuntos en los que ya se han formado una opinión; todo esto demuestra que su asentimiento, aunque *pleno* en este sentido, que cierra la cuestión y no la deja abierta y sin decidir en el espíritu, es también *provisorio*, es decir que han cerrado la causa manteniendo la disposición a reabrirla cuando sea necesario y de volver a tratarla como si hubiera una apelación. Esta manera de concluir, conservando siempre el espíritu dispuesto a un nuevo examente si apareciera un motivo justo para sacarlo de su quietud, los absuelve de todo error, ya que el asentimiento con esta disposición no es ni más ni menos el que debe ser, y la voluntad no realizó actos precipitados y temerarios.

1304. Y si se mira la certeza del lado de la *persuasión* y del asentimiento, el estado de una mente que ha concluido como hemos dicho se puede llamar razonablemente estado de *certeza*, porque ya no titubea entre casos dudosos ni permanece suspendida, sino que se ha posado ya en una sentencia *cierta*, determinada y finita, no *incierta*, es decir no todavía vaga y fluctuante (*certeza normal*).

1305. Una gran parte de los hombres han recibido sin embargo como legado una precipitada y lamentable temeridad, y nunca encuentran ese estado de certeza *provisoria*, ese áureo medio, sino que corren a formular sentencias *absolutas* e inapelables, sobre todo la juventud, a la cual la experiencia no demostró todavía cuán falaz y corta es la mente humana, y cuán fácil es incurrir en error y en sus infinitos daños, mediante juicios demasiado rápidos y confiados. En esta presunción y mala seguridad en el juzgar, que excluye la sabia docilidad del ánimo, esa bella disposición a retornar con el pensamiento sobre la cuestión otras veces resuelta, esa modesta conciencia que siente siempre la posibilidad de equivocarse en el primer juicio, y que por lo tanto está dispuestísima a escuchar lo que otros hombres observan sobre lo mismo; en esta presunción, digo, y mala seguridad en el juzgar, tienen su origen tantas disensiones, tantas discusiones privadas y públicas, que dividen y laceran al género humano, hecho sin embargo para ser una sola familia. ¡A menudo dos hermanos, por tener opiniones distintas, no pueden vivir juntos! Por el contrario, la sabiduría del hombre cauto es madre de caridad y concilia los ánimos incluso cuando no puede poner de acuerdo las mentes.

1306. Pero el asentimiento *pleno*, por un lado, *provisorio*, por otro, que emplean en tantas cosas los prudentes en los negocios de la vida presente, evita muchos peligros; ya que 1° al ser *pleno* el asentimiento, es decir definido y fruto de una conclusión, no deja ese suspenso y esa inquietud en la mente que la duda genera por naturaleza, y produce en cambio un estado de certeza, hace posibles las acciones humanas, da lugar a la buena franqueza y a la resolución tan necesaria en nuestras acciones; 2° y al ser *provisorio* en el modo que dijimos, evita el error, del que no podría salvarse un asentimiento absoluto e inmóvil, y deja abierta la puerta a los progresos del espíritu, haciendo posible, pacífica y dulce la comunicación de los hombres entre sí, conciliando la utilidad de la unión de muchos con la modestia y con la tolerancia de distintas opiniones.[[917]](#footnote-904)

Artículo 6

El hombre no puede evitar siempre el error material pero sí el mal que de él se sigue

1307. El hombre puede evitar entonces el *error formal*, es decir el acto de su voluntad, pero al mismo tiempo se puede inferir de lo que se dijo que no puede evitar el *error material*, es decir un juicio erróneo sobre datos que no dependen de él y que de él no pueden o no deben depender.[[918]](#footnote-905)

¿Pero puede evitar el hombre el *mal* que deriva del *error material*?

1308. Si se habla del verdadero mal, del mal final, total, puede evitarlo y sacarse de encima todo temor con la firma creencia en la existencia de un Dios y de una divina providencia.

La existencia de Dios es consecuencia inmediata de la forma de la razón, contenida implícitamente en ella misma.[[919]](#footnote-906)

Por consiguiente, dada una óptima providencia de las cosas, el hombre que confía en ella puede estar seguro de que ese error material, en el que cae necesariamente porque no proviene de él, es uno de los muchos accidentes dirigidos a un buen fin por esa suavísima y poderosísima bondad que todo gobierna. Y ésta es la parte verdadera del principio de Descartes, que de la verdad de la existencia divina depende la seguridad que el hombre tiene, no digo de no engañarse, sino de que el error involuntario no le sea nocivo.

Por eso, quienes no admiten un [ser] supremo providente, no pueden creer razonablemente ni evitar los errores ni que haya quien los proteja de sus males, y entonces es necesario que tengan un ánimo desconfiado y exageradamente meticuloso. Ni siquiera Dios libra del mal del error a quienes actúan por su cuenta y quieren hacer todo por sí mismos.

Artículo 7

Confines dentro de los que puede caer el error material

1309. Hemos hablado varias veces de *error material* y de *error formal*. Será útil que antes de profundizar aún más el discurso consideremos mejor en qué difieren esas dos clases de errores, y sobre todo dentro de qué confines puede caer el *error material*.

Hago observar que juzgamos siempre sobre algunos *datos*. Pero éstos son de tal clase que sobre ellos no cabe hablar de error, como serían las percepciones intelectivas, que forman el *conocimiento directo*, o son tales que de ellos sí se puede dudar, como si *dependieran* de alguna manera de facultades ciegas, como el instinto. Por ejemplo, tomo la lapicera y hago un cálculo algebraico: mi mano escribe un 2 en lugar de un 3, y todo mi cálculo resulta equivocado. Ese 3 escrito en lugar del 2 fue efecto sin duda de una distracción momentánea o de una suspensión de la atención, de manera que la mano siguió el movimiento impulsada casualmente por el movimiento previo y por las leyes del instinto y mecánicas juntas, y se dejó hacer escribir el 2 donde debía escribir el 3. Ahora, esta suspensión instantánea de la atención ¿podía ser evitada? No lo sé, pero sí sé que la vigilancia continua de la atención cansa, y que si me esfuerzo por prolongarla más allá de cierto tiempo, no puedo lograrlo del todo. A partir de este hecho de la experiencia concluyo que como la vigilancia de la atención es limitada no puedo dominarla del todo ni puedo retenerla a mi gusto en el grado y durante el tiempo que quiero. Por otra parte, ese disminuir momentáneo de mi atención en el acto que mi mano escribe el 2 es tan pasajero y breve que mi advertencia no lo advierte siquiera, ni quedan huellas de ese hecho en mi memoria. Por eso, *darme cuenta* de él luego de que ha pasado es del todo imposible. Ese fallo cometido por mi mano pudo haber dependido de una deficiencia de la atención, que no proviene de mí, sino de la limitación de mi fuerza voluntaria y de una deficiencia que yo no advierto ni puedo advertir por la misma razón de la limitación a la que está sujeta la fuerza de mi voluntad, de manera que no tengo ninguna razón para creer que en ese paso tuvo lugar un error antes que en cualquier otro. Se dirá tal vez que yo debía revisar ese paso, por la posibilidad general de que hubiese un error en él. No, por cierto, ya que sería como decir que debería revisar también todos los otros pasos, y luego de una revisión hacer otra, y así al infinito sin concluir jamás. Sería como estar siempre comenzando, que es el juego triste e imposible de los escépticos. De esto concluyo que no tengo manera de cuidarme de ciertos errores materiales. Pero ¿cuáles son esos errores, según lo que hasta ahora hemos dicho?

1310. En el error descrito observamos que dos causas concurrieron a su producción: 1° la suspensión de la atención intelectual, 2° una fuerza instintiva o habitual que movía la mano independientemente de la atención del entendimiento. Pero estas dos causas concurrieron de manera distinta. La primera, es decir la voluntad intelectiva, concurrió negativamente, y por eso fue sólo *ocasión* del error, mientras que el movimiento de la mano fue la verdadera *causa* eficiente del mismo.

De estos análisis se puede concluir que “la causa del verdadero conocimiento es el entendimiento y que, al contrario, la causa del error material no es el entendimiento, sino alguna potencia *ciega*, que continúa actuando incluso cuando el entendimiento ha suspendido sus funciones y, al actuar, produce un dato erróneo, sobre el cual el entendimiento luego juzga”.

1311. Pero la *potencia ciega* que produce el *dato* erróneo sobre el que juzga el entendimiento ¿es la única causa del error material? No, ya que a veces algunos *datos* no son producidos por una potencia ciega, ni por una potencia propia, sino que son suministrados por la autoridad de otro,[[920]](#footnote-907) por la cual se admiten como verdaderos sin examinarlos y de ellos se toma el error. ¿Procede bien el entendimiento cuando omite voluntariamente el examen ulterior de esos datos? Muchas veces sí, cuando es razonable que lo haga y les dé su *pleno* asentimiento, aunque provisorio, ya que haciendo lo contrario produciría en sí mismo y en otros un mal mayor que el que quisiera evitar con averiguaciones excesivamente largas y minuciosas.

1312. Se concluye de esto que hay dos causas de los errores materiales, a saber: 1° cuando el juicio se funda en un *dato* que fue obra de alguna potencia ciega, o 2° cuando se funda en una *autoridad* falible. Estos errores son puramente materiales siempre que convenía suponer que esos datos eran buenos y no ocuparse de verificarlos.

1313. Una vez conocidas estas causas del *error material*, podemos fácilmente designar los confines dentro de los cuales puede caer.

El *error material* no cae sino en los juicios que se apoyan en *datos* que no tienen una absoluta certeza y que se admiten sin un examen ulterior, para evitar un mal mayor.

Por el contrario, si el entendimiento juzga según datos 1° que no dependen de una autoridad infalible y 2° que no son efecto de una facultad ciega, como el instinto o la costumbre que mueve la mano, sino que es él solo el que produce el juicio sin la cooperación de otro, en esas circunstancias no pueden existir sino errores formales.

1314. De lo cual se sigue esta verdad digna de consideración:

“El error material puede caer en las ciencias matemáticas y físicas, pero en los principios de las ciencias morales y metafísicas no pueden tener lugar más que errores formales”.

Lo que dijimos muestra de ello una razón evidente. Las ciencias morales y metafísicas nacen solamente de la reflexión sobre nuestras primeras noticias interiores y sobre todo lo que está en nuestra conciencia. Los *datos* son, por lo tanto, infalibles. Estos datos no dependen de la autoridad de otros, ni son efecto de *fueras ciegas*, sino de la naturaleza y del mismo entendimiento. Esos juicios no se pueden formar cuando la acción del entendimiento está impedida o suspendida, ya que no hay otra fuerza que obre durante el tiempo de dicha suspensión y que aporte un nuevo dato y los signos de una decisión. Por lo tanto, o bien el entendimiento está presente allí con su atención actual, y forma el juicio, o, si no está presente, el trabajo de razonamiento no avanza en su ausencia.[[921]](#footnote-908)

Artículo 8

¿En qué sentido la Escritura y los Padres de la Iglesia dicen que la verdad es evidente y que todo hombre, si quiere, puede llegar a poseerla?

1315. Las verdades necesarias para el hombre son las metafísicas y las morales. En ellas sólo puede haber un error formal, cuya causa es la voluntad humana.

Por lo tanto, los pasajes de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia en los que se dice que si el hombre no conoce la verdad, depende de él mismo, porque no acepta las solicitaciones de la sabiduría, deben entenderse de esta clase de verdades.

“La sabiduría clama por las calles, dicen los Proverbios, por las plazas alza su voz, llama en la esquina de las calles concurridas, a la entrada de las puertas de la ciudad pronuncia sus discursos: «¿Hasta cuándo, simples, amaréis vuestra simpleza y arrogantes os gozaréis en la arrogancia y necios tendréis odio a la ciencia? Convertíos por mis reprensiones: voy a derramar mi espíritu para vosotros, os voy a comunicar mis palabras. Ya que os he llamado y no habéis querido, he tendido mi mano y nadie ha prestado atención”.[[922]](#footnote-909) Por consiguiente, es la mala disposición de la voluntad lo que retrae a los hombres y los mantiene lejos de esas verdades principales que forman la sabiduría. En otro lugar, la Sabiduría exige que el hombre busque la verdad con el mismo afecto y con el mismo encendido deseo con el que busca el dinero, y le promete que no dejará de encontrarla: “Si buscas [la sabiduría] como la plata y como un tesoro la rebuscas, entonces entenderás el temor de Yahveh y la ciencia de Dios encontrarás”,[[923]](#footnote-910) que es precisamente al ciencia de esas verdades metafísicas y morales de que hablamos. Dice también que “la sabiduría ama a los que la aman y los que la buscan la encontrarán”.[[924]](#footnote-911) De estos lugares, y de innumerables otros, se ve con evidencia que la condición que requieren las sagradas Escrituras para que el hombre encuentre la sabiduría, “que medita y dice la verdad”,[[925]](#footnote-912) es una voluntad buena y perfecta, vigilante, encendida por la verdad, la cual busca con solicitud.

1316. Y la doctrina de los Padres se deriva de las Escrituras. No hay tal vez doctrina más familiar a San Agustín, y que exprese con mayor gracia, que aquella de que si el hombre está privado de la verdad, es por su culpa, ya que la verdad responde a todos, porque la tenemos en nuestro interior, donde siempre podemos consultarla: “¡Oh Verdad!, tú presides en todas partes a todos los que te consultan y a un tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren. Optimo ministro tuyo es el que no atiende tanto a oír de ti lo que él quisiera cuando a querer aquello que de ti oyere”.[[926]](#footnote-913) Una buena regla, entonces, para llegar a la posesión de la verdad es la de no acercarse a ella con una mente prejuiciosa y una voluntad inclinada ya a recibir de ella una respuesta antes que otra, ya que entonces no escuchamos más lo que nos dice, sino lo que queremos oír. La verdad debe consultarse recibiendo lo que ella diga, y amando lo que dice, sea lo que sea, incluso no amando lo que se ama sino porque ella lo ha dicho.

1317. Según San Agustín, entonces, cada uno encuentra la verdad en sí mismo,[[927]](#footnote-914) si quiere, porque, como hemos visto, todos tenemos innata la luz de la verdad y tenemos además la ciencia directa inmune de error, reflexionando sobre la cual podemos reconocer por nosotros mismos las grandes doctrinas metafísicas y morales. Y para que no se crea que San Agustín habla tal vez en ese lugar de las verdades sobrenaturales, que Dios comunica al alma humana con la gracia, observaré que el santo Doctor dice la verdad está abierta al mismo impío, si quiere reconocerla, y que la puede ver reflexionando sobre sí mismo: “Hasta los impíos son tocados de alguna manera por esa luz inmutable, aunque traten de alejarse de ella. De ahí que hasta los impíos piensan en la eternidad cuando reprenden o alaban con razón muchas cosas en la conducta de los hombres. Y ¿por qué reglas juzgan, sino por aquellas en las que ven cómo deben vivir cada uno, aunque ellos no vivan así?”[[928]](#footnote-915)

1318. ¿Cuáles son las razones por las que, según este Padre, el hombre, teniendo en sí la verdad, sin embargo no la reconoce y cae en el error? Las dos que mencionamos, es decir la semejanza de las cosas falsas con las verdades y las pasiones, que inclinan la voluntad a tomar por verdadero lo falso que se asemeja a la verdad y que ama. De ahí así indique las causas ocasionales del error en el libro de la *Verdadera Religión*: “La falsedad, pues, no viene del engaño de las mismas cosas, que sólo muestran al que las percibe su forma, proporcionada a su hermosura; ni tampoco del engaño de los sentidos, los cuales, impresionados según la naturaleza de su cuerpo, sólo comunican la afección al ánimo, a quien toca juzgarla; de los pecados nace el engaño del alma, cuando se busca lo verdadero dejando y descuidando la verdad”.[[929]](#footnote-916) Y dice a continuación que “nadie es arrojado de la verdad, que no sea acogido por alguna efigie de la misma. Indaga qué es el lo que en el placer corporal cautiva: nada hallarás fuera de la conveniencia; pues si lo que contraría engendra dolor, lo congruente produce deleite”. Luego, a partir de esta observación, que el hombre conoce cuando quiere lo que es conveniente, San Agustín argumenta que entonces puede conocer, si quiere, también la suprema conveniencia, es decir a Dios, y que esta verdad depende de su buena o mala voluntad. “Reconoce, pues, así dice el Santo, cuál es la suprema conveniencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad”,[[930]](#footnote-917) a la cual dice que se llega “no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, *non locorum spatio, sed mentis affectu*”.[[931]](#footnote-918)

1319. Esta misma doctrina es enseñada por los demás Padres y Doctores, pero para no prolongarme indefinidamente aportaré sólo el testimonio del autor ya varias veces citado del *Itinerario*, quien dice manifiestamente que el hombre tiene dentro de sí dónde encontrar la verdad, si quiere y si no se deja engañar por las cosas sensibles que inclinan su voluntad a consentir en el error: “Por donde se ve a las claras cuán unido está nuestro entendimiento a la verdad eterna, pues nada verdadero puede conocer sino enseñado por ella. Con que por ti mismo puedes ver la verdad que te enseña, como las concupiscencias e imaginaciones no te lo impidan interponiéndose como niebla entre ti y el rayo de la verdad”.[[932]](#footnote-919)

1320. Finalmente, que cuando el ojo del alma humana está enturbiado por las pasiones no es capaz, reflexionando sobre sí misma, de encontrar la verdad, es un lugar común de toda la antigüedad; y las *purgaciones* del alma, que las más antiguas y célebres escuelas de la filosofía enseñaban y exigían de sus discípulos para que fueran capaces de aprender la doctrina que se les debía comunicar, no tienen otro fundamento que la verdad de que estamos hablando. Por eso también el divino Maestro exigía oyentes que tuviesen el oído del corazón abierto para escuchar: *qui habet aures audiendi, audiat*.[[933]](#footnote-920)

Artículo 9

Ejemplo de error en el conocimiento popular y común mostrado por San Agustín en la idolatría

1321. Sabiendo que la causa del error formal es la voluntad, que cede a la inclinación hacia el error, sobre todo cuando lo falso tiene mucha semejanza con la verdad, apliquemos esta doctrina a algún error solemne, para que así obtenga mayor luz y evidencia. Y lo tomaremos de San Agustín, que también sostiene esta doctrina.

Hemos distinguido dos especies de conocimiento: el *popular* o de primera reflexión, y el *filosófico* o de reflexión ulterior. Hemos visto que el error se cuela mucho más fácilmente en esta segunda que en la primera, pero a veces también se introduce en ésta, porque también en ella hay reflexión. San Agustín nos da un ejemplo del error popular y común, y del error filosófico. Muestra cómo uno y otro ocurren por la debilidad y la vileza de la voluntad humana, que la mayoría de las veces se deja plegar y corromper por las pasiones.

El ejemplo que trae San Agustín respecto al conocimiento popular es un error capital y universal: la idolatría. He aquí cómo describe el origen de este error: cito todo el largo pasaje porque hace conocer en detalle cómo la mente, se puede decir, de todo el género humano pasó de la verdad a tanta tiniebla de perdición.

“Por haber *amado* (he aquí el afecto, ocasión del error) más las obras que al Artífice y su arte, son castigados los hombres con este error (de la idolatría), que consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte, y no pudiendo hallarlo –ya que Dios no subyace a los sentidos del cuerpo, sino que está por encima de la misma mente– las mismas obras creen que son el arte y el artífice”.[[934]](#footnote-921)\* Luego el Santo describe los progresos de la idolatría, que van a la par con los de la corrupción. Cuánto más se asemeja una cosa falsa a la verdadera, tanto más fácil es el error, y se requiere un menor desorden en la voluntad para caer en él que a tomar por verdadero lo que es demasiado desemejante de la verdad. Por consiguiente, en razón de la corrupción de la voluntad, es el enceguecimiento de la mente y lo grosero del error; cuando una voluntad corruptísima ya no sabe usar el entendimiento, no sabe tampoco discernir cosas tan desemejantes entre sí. Y esto parece que se puede observar en el progreso de la idolatría. Al describirlo, San Agustín observa que los hombres comenzaron *amando* las creaturas, luego pasaron a querer *servirles*, haciéndose voluntariamente siervos de ellas, lo que indica un progreso en la corrupción. Al mismo tiempo, en el error de la idolatría se da el correspondiente progreso: se comenzó engañándose tomando las creaturas más bellas por el creador, como más semejantes a él, pero entonces se extendió esta confusión mental sobre todas las creaturas, incluso las más deformes, alabando como una divinidad lo que estaba lejísimos de tener siquiera una aparente semejanza de perfección con la divinidad. Escuchemos a San Agustín.

“Pues no sólo se desmandan contra el precepto divino de no explorar la criatura y disfrutar de ella más bien que de la ley y de la verdad –y tal es el pecado del primer hombre, que abusó de su albedrío–, sino que en la misma condena agravan su culpabilidad, *amando* y *sirviendo* a las criaturas más que al Creador y venerándolas en todas sus partes, desde lo más alto hasta lo más bajo”. He aquí bien caracterizados los dos grados de la corrupción, a los que corresponden los grados del error. Primero se engaña el entendimiento, tomando por Dios las cosas más semejantes a Dios: “Mas algunos se contentan con adorar como sumo Dios al alma, a esta primera criatura intelectual, que el Padre creó por el Verbo, para contemplar siempre la misma verdad y a sí misma en ella,[[935]](#footnote-922) por ser su imagen más semejante”.[[936]](#footnote-923)\*

El segundo error es más grosero. Consiste en tomar por Dios las cosas que son más desemejantes de Dios: “Después (los hombres), sigue San Agustín, descienden a la vida generatriz, por cuyo medio Dios, eterno e inmutable, produce a los que engendran formas visibles y temporales. De aquí rodaron al culto de los animales y después a los cuerpos mismos, eligiendo entre ellos primeramente a los más hermosos y descollantes, como los astros. Entre ellos sobresale el sol, y de su hermosura quedan prendidos algunos. Otros consideran digna de religiosa veneración la claridad de la luna, por hallarse, según se muestra, más próxima a nosotros, y por eso luce con una más visible hermosura. Otros asocian al culto los demás astros y todo el cielo sideral. No faltan quienes enlazan el cielo etéreo con el aire y a ambos elementos superiores subordinan sus almas. Mas entre todos parecen señalarse mucho por su religiosidad quienes divinizan la universidad de todas las criaturas, esto es, el mundo entero con todo cuanto en él se encierra, y el principio vital de la respiración y animación, que unos creyeron que es corpóreo y otros incorpóreo, y toda esta vasta complejidad piensan que es Dios, cuyos miembros son los demás seres. Pues no conocieron al autor y creador de todas las cosas, De aquí se precipitan en los simulacros y de las obras de dios descienden hasta sus propias obras, que todavía son visibles”.[[937]](#footnote-924) En la primera especie de idolatría de los simulacros San Agustín nota justamente un error mayor que en la idolatría de la naturaleza, ya que la naturaleza al menos es muchísimo más grande y augusta que las obras humanas, y de alguna manera más semejante a Dios, puesto que es la obra de Dios.

Artículo 10

Ejemplo de error en el *conocimiento filosófico*, mostrado por San Agustín en la incredulidad

1322. Luego de hablar sobre la idolatría como de un error del conocimiento *popular*, San Agustín habla de la incredulidad, que es un buen ejemplo de error en el conocimiento *filosófico*.

Y describe también a éste como efecto de una voluntad plegada al mal y que cede ante él. “Hay también, dice, una idolatría más culpable y humillante aún: con ella los hombres adoran las ficciones de su fantasía, y cuanto se han imaginado con su ánimo extraviado, soberbio y plagado de formas corpóreas, lo abrazan religiosamente hasta persuadirse de que nada absolutamente debe venerarse y que el culto de los dioses es una errónea superstición y miserable *esclavitud*”. Es decir, el deseo de una *libertad* desenfrenada es el germen, según Agustín, de la incredulidad, de una libertad que sustrae al hombre del justo dominio de Dios; y éste es el espectáculo de todos los tiempos, la entera historia de la incredulidad, desde los gigantes antediluvianos hasta los sofistas de nuestra época. “Pero de nada les sirve, sigue diciendo el santo Doctor, el pensar así, pues no se libran con eso de la servidumbre, porque los señorean sus vicios, con que han sido seducidos para darles culto; ellos siguen siendo siervos de la triple codicia del placer, de la ambición y espectáculos. No admito que haya alguno entre los negadores del culto divino que o no sea esclavo de los deleites carnales, o no tenga una vana estimación de su poder, o no pierda el seso con las atracciones y espectáculos. (…) Siendo, pues, este mundo teatro de todas las cosas temporales, se esclavizan a todo cuanto hay en él quienes quieren sacudir el yugo de todo culto religioso para no servir”.[[938]](#footnote-925)

1323. De todo esto debemos concluir con Agustín: “Así, pues, ten por cosa manifiesta y sabida que ningún error hubiera sido posible en materia religiosa si en vez de venerar el hombre por su Dios al alma, o al cuerpo, o las ficciones de su fantasía”.[[939]](#footnote-926)

1324. Pero los hombres, que caen en el error fatal de que hablamos, tienen la mente confundida y no ya no son capaces de reconocer tranquilamente la verdad.

Por eso, su retorno a la verdad debe comenzar por la *fe* antes que por el *razonamiento*, y éste es el ilustre servicio que, como ya hemos hecho notar (**1155ss.**), presta la *autoridad*. Ella suple a la debilidad de la reflexión, turbada e incierta por un querer mal dispuesto. “No obstante esto (dice el gran hombre que hemos seguido hasta aquí), aunque miserablemente yacen en la extremidad inferior, aceptando la soberanía de los vicios culpables […] mientras se hallan en el estadio de la vida presente, pueden acometerlos y vencerlos”, ¿y a qué condición?: “si primero se someten por la fe a lo que no pueden comprender aún”.[[940]](#footnote-927)

Artículo 11

Se continúa el análisis del error: el error supone la *confusión* en la mente

1325. El error material nace de ciertos *datos erróneos* que no dependen de nosotros.[[941]](#footnote-928) Lo formal, por el contrario, depende enteramente de nosotros, y no ocurre sino precedido por una cierta *confusión* en la mente.

Y en verdad, este error tiene lugar cuando, reflexionando sobre nuestras percepciones e ideas, tomamos una por otra, lo cual es confundirlas entre sí. Y para conocer mejor cómo sucede esto, reducimos el error a la fórmula más común: “El error es entonces cuando atribuimos a un sujeto un predicado que no le conviene”.[[942]](#footnote-929) Ahora, si examinamos esta fórmula, es fácil ver que se la puede reducir a esta otra, como a su equivalente: “El error es entonces tomar una intelección por otra”.

En verdad, cuando yo atribuyo a un sujeto un predicado que no le pertenece, ¿qué hago sino formarme de ese sujeto un concepto distinto del verdadero? Es decir, pienso que ese sujeto es como no es, pienso que tiene un predicado que no tiene. Hay en mi mente entonces dos intelecciones posibles: una es el concepto verdadero de la cosa, es decir que concibo la cosa sin el predicado; la otra es el concepto falso, es decir que concibo la misma cosa con el predicado. Ahora, si tengo presente ambos conceptos, prefiero la secunda a la primera, y digo, por ejemplo: “La cosa que así denomino, o la que produjo en mí este sentimiento, o que para mí está determinada de otra manera, tiene dicho predicado”. Tiene lugar en mi mente entonces un cambio, una confusión de dos intelecciones; creo una unión que no existe y afirmo que existe.

1326. Es evidente que, al reflexionar sobre lo que está en mi mente, no puedo ver lo que allí no está, ni algo distinto de lo que allí hay, salvo que el ojo de la reflexión, cuya guía es la voluntad, no diga que ve lo que no ve, es decir que no *mienta*. Ya que si le parece que ve, esto que le parece que ve, debe ser un ídolo que se creó ella misma. Pero una verdadera creación es superior a las fuerzas del espíritu humano, es extraña al hombre. Por eso, lo que decimos que el hombre crea para sí mismo, no puede ser sino una falsa reunión de lo que preexiste en su mente. Ahora, mientras no haga esta reunión, no yerra, siempre que sepa que es producto suyo y que no lo tome por algo que la naturaleza misma ha producido en su mente, es decir por la verdad de la cosa. El hombre tiene entonces las cosas *inmediatamente concebidas*, tiene sus *ficciones*; toma éstas por aquéllas, de ahí el error. Pero al poner el hombre la ficción en el lugar de la percepción,[[943]](#footnote-930) hace dos operaciones: 1° finge, 2° pone esta ficción suya en el lugar de la verdad (percepción, conceptos inmediatos), desconociéndola y rechazándola. Este rechazo que hace el hombre de esa verdad que tiene sin embargo en su mente, completa y da forma al error.

1327. Pero la operación con la que el hombre cae en error se debe producir necesariamente a través de tinieblas y de una confusión en las ideas, como su misma naturaleza lo muestra. El acto de reflexión debe dejar de mirar lo que está en la mente gracias a la naturaleza, fijándose en lo que hay de artificial y finito, y mezcla a ambas, por así decirlo, o que mediante la intelección fingida cubra y vele la verdadera, lo que equivale a un intento de destruirla, si fuera posible. Pero esto es impedido por la naturaleza inmutable, aunque la perturbación de la reflexión puede crecer indeterminadamente y volverla de hecho incapaz de discernir la verdad que durante tanto tiempo ha intentado oprimir y negar. Este estado de la reflexión es lo que se llama justamente *confusión* y *oscuridad*, y una vez que se ha vuelto habitual, *torpeza* y *ceguera* mental.

Artículo 12

El error se realiza mediante una incorrecta suspensión del asentimiento

1328. Al analizar la naturaleza del error respecto del entendimiento, hemos encontrado que consiste en una *confusión* de ideas, una de las cuales se confunde con otra.[[944]](#footnote-931)

Consideremos ahora el error respecto de la operación de la voluntad que mueve el entendimiento a producirlo.

Podemos expresar la naturaleza de este acto con la fórmula siguiente: “El error nace del juicio, mientras que las ideas están todavía en nuestra mente en un estado indistinto y confuso, en el que es fácil confundir una con otra”.

1329. Si en nuestra mente hubiera dos ideas, un predicado y un sujeto, en un estado de perfecta distinción entre sí,[[945]](#footnote-932) y si la idea del nexo entre ellos fuera también clarísima, es del todo imposible, mientras la mente permanece en dicho estado, que asintamos sinceramente al error, como hemos dicho hablando de la evidencia de las proposiciones geométricas (**1293ss.**).

Pero si el hombre tiene mala voluntad, y odia una verdad y ama el error contrario, ¿qué tendrá que hacer para poder abandonarse al error?

Buscará presentarse a sí mismo algún argumento verosímil, alguna sofistería por los cuales poder *suspender* su asentimiento y confundir un poco sus ideas, y así quitarse de ese estado de claridad en el que se encontraba antes. La mayor parte de las veces no es difícil hacerlo, ya que siempre hay razones generales capaces por lo menos de hacernos suspender el asentimiento. Vemos que muchas personas obstinadas en las propias opiniones, al no saber ya qué responder a las objeciones que se le hacen, se contentan confesando su propia ignorancia, pero no ceden, y de esa manera la mayoría de las veces ponen fin a la discusión aduciendo ignorancia y hasta la falacidad de la misma razón humana, adquiriendo el tono, justamente sólo en ese instante, de personas modestas y cautelosas en sus investigaciones. Y todo el fruto que habéis obtenido con vuestras convincentes y persuasivas razones será el de recibir dulcemente consejos generales de sobriedad y de moderación en el pensamiento y en la investigación, y el ser advertidos con mucha gravedad que hay un límite para el saber humano y que no conviene adentrarse en las cosas inescrutables y oscuras. Por más ridículo que pueda parecer, no es poco frecuente que ocurra esto, y una prueba patente de ello es que el hombre, que no quiere asentir a una proposición, no lo dará jamás, porque encontrará siempre una razón general, un “quién sabe”, un reparo en definitiva, ya sea en la propia ignorancia o incluso en un afectado escepticismo, para retener su pleno asentimiento a la verdad propuesta.

1330. Pero dejando de lado este caso de una extrema obstinación en el error, quien tiene una voluntad al menos general de conocer la verdad, puede volverse demasiado meticuloso y tímido en dar el asentimiento a la verdad que brilla ante él, si está prevenido u ocupado por un exagerado temor a errar. Por eso, una de las reglas para evitar el error, que supone un gran esfuerzo para ellos, debes ser la siguiente:

“Que el hombre disponga la propia voluntad de manera que no demore en dar el asentimiento a la verdad conocida”, sino que no bien conozca la verdad, le dé un asentimiento pronto y plenísimo.

Una cándida prontitud en asentir con alegría a la presencia de la verdad es lo que forma y señala a los hombres rectos y virtuosos, quienes aparecen por eso dotados de un exquisito buen sentido para discernir y conocer la verdad, precisamente porque ceden rápidamente, sin ninguna resistencia, a su luz.

Por el contrario, la suspensión afectada del propio asentimiento, o una exagerada pusilanimidad, producto de un temor demasiado grande al error, arrastra a menudo al mismo error,[[946]](#footnote-933) ya que da tiempo a la mente de confundirse, y, mediante el movimiento de las imágenes y de las ideas, a la reflexión de turbarse.

Artículo 13

A veces el error ocurre por apresurarse o precipitarse a dar el asentimiento

1331. El error no tiene lugar sino en un estado de confusión de la mente (**1328ss.**).

Pero cuando nuestra mente ha alcanzado un estado de distinción de ideas, la voluntad puede aún producir el error, no ya mientras dura esta distinción, sino suspendiendo momentáneamente el asentimiento y aprovechando este tiempo intermedio para perturbar esa serenidad y claridad e introducir la confusión (ibídem).

Pero cuando la mente no ha llegado al estado de distinción de ideas y sin embargo la voluntad otorga el asentimiento, nace el error por un apresuramiento o precipitación del juicio. De eso debemos hablar ahora.

La voluntad, que precipita el asentimiento y mueve al entendimiento a formular el juicio antes de haber distinguido las ideas que emplea al juzgar, lo puede hacer por dos motivos: 1° porque ama el error y por eso aprovecha enseguida el momento de la confusión para abrazarlo y hacerlo pasar en el propio espíritu por la verdad; 2° porque ama decidirse con una rápida decisión, ya que le pesa demasiado un estado de suspensión y de incertidumbre.

1332. Las siete causas que tienen poder para producir una inclinación en la voluntad son: 1° el bien conocido en el objeto,[[947]](#footnote-934) 2° la perfección del conocimiento intelectual, 3° la experiencia sensible, 4° la imaginación, 5° las pasiones, 6° los hábitos, 7° el instinto (**1288**).

Las cinco primeras producen en la voluntad una inclinación en favor o en contra del objeto, y por lo tanto influyen apresurando el juicio por amor o por odio del objeto en un palabra por amor de lo que encuentra en el error. Las dos últimas producen muy a menudo en la voluntad una inclinación a apresurar el juicio no tanto por amor u odio del objeto del juicio, cuanto por la pena que experimenta el hombre a tener suspendido el juicio, cuando un instinto o un hábito de juzgar temerariamente lo solicita y provoca al instante.

De hecho, para nosotros la suspensión del juicio es naturalmente una pena, si la reflexión no nos hace conocer su necesidad. Sólo entonces comenzamos a pronunciarnos con lentitud.

1333. Entretanto, un instinto nos mueve desde el primer paso en el desarrollo de nuestra mente a sacar una conclusión según las primeras apariencias, sin preocuparnos por distinguir primero nuestras ideas. Ese instinto es producto, como dije en otra parte, de las necesidades de nuestra vida animal, que por la unidad del sujeto ponen en movimiento todas sus fuerzas y, por lo tanto, también las intelectivas, en vista de la propia conservación. Ahora, como este movimiento instintivo de la razón procede de las necesidades sensibles, es natural que sea atolondrado y apresurado, ya que el sentido no conoce demora y es una propiedad esencial suya operar apresuradamente.[[948]](#footnote-935)

El hombre comienza entonces por un instinto a apresurar sus juicios desde la cuna, y de esa manera adquiere el hábito de precipitarse al juzgar, que se advierte sobre todo en el pueblo. Este vicio se corrige sólo con la cultura, con el estudio y con una larga reflexión.[[949]](#footnote-936)

1334. Ahora bien, sea que la voluntad sea inclinada a mover al entendimiento para que consienta en un juicio falso por amor al error u odio a la verdad contraria, sea que se incline a ello por el deseo de ver el asunto rápidamente decidido y por la pena que siente postergando la decisión, es cierto que si la voluntad no cede a esta inclinación, el error no tiene lugar. De modo que quien ama la verdad en general, aunque no carezca en lo particular de pasiones y de impulsos contrarios a la equidad del juicio, debe armarse con esa primera de las cuatro reglas del método de Descartes, contra la precipitación del juicio, y que me gusta exponer así:

“Suspéndase el juicio hasta que las ideas del predicado, del sujeto y de su nexo no estén bien distintas y claras en la mente; pero actúese con diligencia para volverlas distintas y claras; y cuando lo sean, sólo entonces formúlese el juicio”.

Capítulo IV

Sobre la persuasión reflexiva de la verdad y del error

1335. Luego de haber hablado sobre la *persuasión* natural y espontánea de los primeros principios (**1143ss.**) será útil decir algo sobre la persuasión voluntaria y reflexiva que forma el hombre en sí mismo al asentir a la verdad o al error, a la cual conviene máximamente el nombre y la naturaleza de la *persuasión*.

Artículo 1

Sobre la persuasión reflexiva en general

1336. Lo dicho hasta aquí demuestra el hecho de que la *persuasión* reflexiva que un hombre adquiere de una opinión es el efecto conjunto de la voluntad y de la razón.

“Esta persuasión es el reposo del entendimiento en un asentimiento dado voluntariamente a una proposición”.

La voluntad mueve al entendimiento y éste, casi diría investido de la fuerza de la voluntad, adhiere a una proposición y se aquieta en ella: así nace esta persuasión.

1337. Cuando la proposición es formalmente falsa, la persuasión es más obra de la voluntad que del entendimiento. La voluntad, que la desea, se aprovecha de ese poco de confusión que queda en las ideas para impulsar el entendimiento a una *creencia*, cuya falsedad no ve distintamente. Por lo tanto, con ligereza *cree* y aprueba lo falso, confundiéndolo con la verdad. Pero no será inútil recorrer los diversos grados por los que pasa la voluntad al producir las persuasión en los distintos casos en los que el hombre da el asentimiento.

Artículo 2

Sobre la evidencia y sobre la persuasión producida por el primer criterio de la certeza de los principios

1338. La aprehensión de y el asentimiento a los primeros principios no es libre, sino necesario.

La aprehensión es natural, ya que la *naturaleza* la realiza en nosotros: el asentimiento que le damos luego de manera irresistible está determinado por su *evidencia*.

1339. La *evidencia* nace de la universalidad y de la necesidad de la idea del ser, en la que están radicados los primeros principios, ya que la cosa no puede ser de otra manera que como indica esa idea, que comprende en sí toda posibilidad, y es la misma posibilidad. Ahora, la mente forma todos sus juicios según esta idea, perfectamente simple, como según la suprema regla lógica. No sólo los juicios verdaderos, sino también los falsos, sin que no obstante su falsedad dependa para nada de esa regla infalible, sino sólo del mal uso que el *sujeto* hace de esa regla.

1340. La palabra *evidencia* merece sin embargo alguna otra dilucidación, ya que se abusó mucho de ella y fue tomada según distintos significados.

A este abuso, y a esta falta de constancia de los filósofos sobre el significado de la palabra *evidencia*, llevó en parte su etimología, que no expresa sino una clara visión o percepción. Ahora, una simple visión o percepción no es más que un hecho contingente; y no se ve cómo lo que es contingente y accidental pueda exigir un asentimiento necesario. Tampoco faltaron filósofos que dijeron que había una evidencia falaz y una evidencia veraz, y creyeron tener que inquirir por el criterio de la evidencia.

Es verdad que la clara visión de una cosa en general no encierra en sí todavía un juicio, y entre la visión y la cosa vista hay una diferencia tan substancial que, si juzgamos sobre la cosa vista solamente según la visión que de ella tenemos, nos podría engañar, y esa visión, aunque clara, aunque *evidente*, puede ser falaz, es decir capaz de hacernos creer que la cosa es distinta de lo que es.

Para despejar estos equívocos, por los que se transforma la evidencia intelectiva en una simple visión semejante a la de la visión externa, conviene entonces sin duda aclarar la naturaleza de la *evidencia intelectiva* y demostrar que no encierra sólo el concepto de una *clara aprehensión* de la cosa, sino también el concepto de una *aprehensión necesaria*. He aquí entonces la definición que damos de la evidencia intelectiva:

“La evidencia intelectiva es la aprehensión de la *necesidad* de la proposición”.

Entendida así la *evidencia intelectiva* no nos presenta sólo el hecho de la *percepción*, sino además la *razón* que produce irresistiblemente nuestro asentimiento y determina nuestro juicio. La razón que tiene en sí la evidencia intelectiva es la necesidad de la proposición a la que se asiente.

1341. Ahora, en los primeros principios la persuasión de la evidencia intelectiva es máxima de parte del entendimiento, y se sustrae a las fuerzas de la libertad humana, ya que no puedo negar lo que el entendimiento ve necesariamente.

Artículo 3

Sobre la persuasión producida por el criterio de la certeza en las consecuencias

1342. La evidencia intelectual es siempre una *necesidad* vista por el entendimiento en una proposición (**1338ss.**).

Las primeras proposiciones son de una necesidad tal que no se puede menos que sentirla.

Pero hay una cantidad de proposiciones de consecuencia, que no muestran en sí ninguna necesidad: ¿no hay para ellas entonces ninguna *evidencia intelectual*?

No se puede responder a esta pregunta sin ver primero en qué consiste la evidencia de las proposiciones de consecuencia.

“La evidencia intelectual de las proposiciones de consecuencia se tiene cuando éstas se ven en los principios”, es decir cuando se ve claramente el nexo de las proposiciones de consecuencia con el principio supremo y se ve que si la proposición fuese falsa, sería falso el principio supremo, en el que no puede pensarse ninguna falsedad.

1343. Ahora, la proposición de consecuencia puede estar contenida en la proposición suprema y por sí evidente de dos maneras, a saber: 1° por su misma naturaleza y nada más, o 2° supuesto un hecho, una condición contingente. En el primer caso la proposición tiene una necesidad y por lo tanto una evidencia *apodíctica*. En el segundo caso, la proposición tiene una necesidad y por lo tanto una evidencia *hipotética*. Aclarémoslo con ejemplos.

Esta proposición: “En este instante tengo que moverme o estar quieto”, es de aquellas que llamo proposiciones *necesarias*.

“Yo me muevo” es de esas proposiciones que se llaman *contingentes*, porque es posible lo opuesto.

Y así, estas dos proposiciones estén bien denominadas mientras se consideren en abstracto como proposiciones posibles, pero si las consideramos actualmente en un sujeto, que ha dado el asentimiento a ambas proposiciones, en ese caso digo que la *certeza* que de ambas proposiciones tiene este sujeto incluye igualmente una necesidad; pero para la primera, la necesidad es *apodíctica*, y para la segunda, *hipotética*. Por consiguiente, esas proposiciones, unidas al asentimiento razonable que se les da, se vuelven ambas necesarias, pero la primera apodícticamente y la segunda, hipotéticamente.

Lo que digo se entenderá mejor si el asentimiento dado a la necesidad de esas dos proposiciones se expresa al enunciarlas. Entonces, se transforman en estas otras:

“Estoy *cierto* de que en este instante debo moverme o estar quieto”.

“Estoy *cierto* de que me muevo”.

1344. En estas dos proposiciones se expresa la certeza. ¿De dónde viene?

La *certeza* no proviene jamás sino de una *necesidad*.

La necesidad de dar el asentimiento a la primera es la necesidad absoluta de la proposición, en la que se ve no poderse pensar nada distinto de lo que ella anuncia, ya que no se dan sino dos casos contrarios *posibles*: moverse o estar quieto. Por lo tanto, encierra en sí todas las *posibilidades*, lo que constituye la necesidad apodíctica y es un caso del *principio de cognición*.

La necesidad de dar el asentimiento a la segunda proposición no nace de la misma proposición, ya que no tiene nada en sí de necesario, sino de un hecho sobreentendido, es decir de la conciencia que tengo de moverme y de la percepción inmediata y natural que mi entendimiento hace de lo que pasa en la conciencia.[[950]](#footnote-937)

Dado entonces el hecho de la percepción intelectiva del movimiento, el movimiento es innegable, porque es un elemento del hecho mismo (**1158ss.**).

Si mi movimiento pudiera no ser, cuando lo percibo intelectualmente, no sería y sería al mismo tiempo; por eso, mediante el hecho de la percepción, esa proposición contingente por sí deviene necesaria y se transforma en un caso particular del *principio de contradicción*.

Se puede entonces concluir que la certeza *apodíctica* tiene lugar cuando la necesidad de la proposición, que constituye su evidencia, deriva únicamente de la *forma de la verdad*, o sea de los primeros principios, sin necesidad de otra cosa, y que la *certeza hipotética* deriva de los primeros principios aplicados a un hecho contingente de la conciencia.

1345. La persuasión de las proposiciones deducidas es grande cuando se ven en los principios, y en esos casos es mucho más producida por el entendimiento que por la voluntad. Pero cuanto más larga sea la deducción, y cuanto más dependiente sea la certeza de muchos hechos contingentes, tanto más campo tiene la voluntad para imponer al entendimiento que suspenda el asentimiento y para perturbarlo en su visión, confundiendo sus ideas.

Artículo 4

Estado de la mente en la persuasión producida por el primer criterio de la certeza, descrito por el autor del *Itinerario* y por Santo Tomás

1346. El estado de la mente que está en posesión de la verdad mediante el primer criterio de la certeza, y que actualmente la ve, debe ser bien descrito, porque la descripción de este estado es finalmente el criterio por el cual no sólo el hombre está *cierto*, sino también, reflexionando sobre su certeza, *sabe* que está cierto y se lo dice y vuelve a decir a sí mismo. Eso lo confirma y satisface interiormente de manera más plena y vuelve inamovible la persuasión de la verdad.

1347. Quienes no distinguen bien entre el conocimiento *directo*[[951]](#footnote-938) y el *reflexivo*, sino que, descuidando considerar la primera, no vieron y no conocieron más que la segunda, hablaron parcialmente sobre el criterio de la verdad, y en lugar de proporcionar el verdado *criterio universal*, dieron el *criterio parcial de la certeza reflexiva*, es decir que se ocuparon en describir sin más el *estado* de la mente que se encuentra ya en posesión de la certeza, sin reflexionar que si la mente está ya en posesión de la certeza, debe haber usado un criterio previo y por eso la descripción del estado de la mente en posesión de la certeza no puede constituir más que un *criterio* válido para la *reflexión*, mediante el cual advertimos nuestra previa posesión de la certeza y nos la confirmamos a nosotros mismos.

1348. Estos filósofos, al describir ese estado de la mente, se contentaron con recurrir a la *evidencia* y dijeron entonces que la *evidencia* era el criterio de la certeza.

Pero los diversos significados de la palabra *evidencia* dieron ocasión a muchos litigios entre los filósofos. Era conveniente, a fin de que esos litigios cesaran, que se encontrara el carácter de la *evidencia intelectiva*, y evitar así que se confundiese la evidencia de los sentidos con la evidencia del entendimiento, como se hizo en nuestro tiempo, empequeñecido por los sistemas materialistas y sensistas.

Pero los mayores escolásticos no describen tan equívocamente el estado de la mente que está en posesión de la certeza. Valgan como ejemplo el autor del *Itinerario* y Santo Tomás. Ellos fijaron el carácter de la evidencia intelectiva en la *necesidad* de la cosa, es decir en la intuición de la imposibilidad de lo contrario, y pusieron dicho estado de la mente en ver claro que la cosa pensada *impossibile est aliter se habere*.[[952]](#footnote-939)

Ahora, una vez descrito con esta fórmula el estado de la mente en posesión de la certeza mediante el uso del primer criterio, hemos llegado al último eslabón, a la última proposición, de la cual no es lícito buscar otra razón, otro criterio.[[953]](#footnote-940)

Artículo 5

Sobre la persuasión producida por el criterio extrínseco de la certeza y particularmente por la autoridad

1349. La certeza que se obtiene con el criterio *extrínseco* no consiste en la vista de la *razón última* o de la *necesidad* de la proposición, sino en el conocimiento de un *signo* cierto de la proposición, como ser la autoridad.

La acción de la *voluntad* tiene mayor influencia sobre el *asentimiento* que produce la persuasión de esta certeza en nosotros que sobre el asentimiento dado ante la visión de una necesidad intrínseca de la proposición.

1350. Sin embargo, cuando el *signo* es cierto, y es cierta su conexión con la proposición significada, induce en el entendimiento la necesidad de asentir. Pero la voluntad puede con facilidad quitar la claridad de ese signo y de ese nexo, y producir confusión en las ideas, y en ese estado de confusión el entendimiento, investido de la voluntad, puede fácilmente suspender o negar incluso su adhesión y el asentimiento.

Por lo tanto, si la persuasión nace de una autoridad infalible, la *certeza* puede ser más fuerte respecto de la persuasión y de la adhesión de parte de la voluntad que la certeza de los primeros principios; pero no de parte del entendimiento, que es más necesitado por la visión de los primeros principios que de la autoridad incluso infalible.[[954]](#footnote-941)

Artículo 6

Sobre la persuasión de los primeros principios deducida del criterio extrínseco

1351. Como los primeros principios están contenidos en el mismo criterio supremo de la certeza, tienen una evidencia intelectiva o necesidad intrínseca, que hace fuerza a la razón de todo individuo e induce en ella una persuasión indeclinable.

Pero estos primeros principios ¿pueden también probarse con el criterio segundo e intrínseco? O, para decir lo mismo con otras palabras, más allá de la *necesidad intrínseca*, que vuelve intelectivamente evidentes los primeros principios, ¿hay también un *signo cierto* que los contradistinga, con el cual, aunque estuviera solo, pudieran ser conocidos por todos?

A primera vista, la pregunta parece absurda, ya que el *signo cierto*, como hemos dicho, no puede existir si primero no se hace uso de los *primeros principios* para reconocerlo como tal.

Sin embargo, examinándola mejor, se encuentra que no carece totalmente de sentido, si tenemos presente la distinción entre el conocimiento directo y el reflexivo.

La reflexión es la única operación que está sujeta a perturbación y a confusión, y por eso se entromete en ella el error. Ahora, podemos negar por reflexión lo que conocemos directamente, y éste es el caso de los escépticos. Por eso dijimos que el *sentido común* es una regla óptima para quienes han llegado a tener la mente tan confundida y la reflexión tan perturbada que *creen* que dudan de los primeros principios.

Pero esta *regla* es un caso particular del criterio extrínseco y secundario de la certeza, y respecto a los primeros principios no vale ya por su certeza en general, sino por su certeza respecto del conocimiento reflexivo. Es una regla con la cual se puede formar y asegurar el conocimiento reflexivo de los primeros principios, y distinguirlos de todos los demás con la reflexión.

1352. Y adviértase atentamente que el consenso del género humano no se puede llamar sentido común si no es producido por la verdad. Porque aunque una verdad primera y esencial para el hombre deba producir indudablemente el efecto del consenso general en él, sin embargo no es intrínsecamente repugnante que un efecto semejante pueda ser producido alguna vez también por un error, que tanto el *individuo* como la *masa* de los hombres son falaces. Y aunque no sea así en absoluto,[[955]](#footnote-942) sin embargo no repugna intrínsecamente a la naturaleza humana.

¿Cómo es entonces que decimos que el consentimiento general de los hombres puede hacer discernir al hombre desviado cuáles son los primeros principios? ¿Y que entonces ese consentimiento puede llamarse un criterio apto para servir de guía a la reflexión? He aquí de qué manera.

1353. En el hombre cuya reflexión está perturbada y confusa los primeros principios son sin embargo vistos claramente con el conocimiento directo: no se extinguen jamás en él. Ahora, yo digo que esta luz de los primeros principios, que está siempre viva en él, se puede hacer visible, puede ser reconducida bajo la mirada del escéptico, distraída mirando a otra parte, con la ayuda de la autoridad de los otros hombres. No es entonces sólo la *autoridad* de los otros hombres lo que constituye el criterio de la reflexión para los primeros principios, sino que es la luz de estos principios, que jamás se extingue, la que es ayudada y reforzada por esa autoridad, que sola no podría formar ninguna prueba, o, mejor, es el ojo del hombre el que es enderezado a fin de verlos.

De esa manera, el hombre que se ayuda con la autoridad del género humano para asegurarse de los primeros principios, sabe restringir dicha autoridad con esa luz que le queda, la cual le dice tantas cosas verdaderas y falsas, y le propone tantos principios y tantas consecuencias. Así, puede discernir, si quiere, esos casos en los que se apoya en los primeros principios, de todos los demás. Y entonces puede determinar como principios sólo a los que, además de estar autorizados por la autoridad del género humano, encuentran en su mente una correspondencia armónica, un testimonio que sirve para interpretar la realidad, como la autoridad recíprocamente interpreta e ilumina ese testimonio interior.

La autoridad del género humano entonces no forma por sí sola el criterio de la reflexión de la que hablamos, sino que con esos restos de razón, por así decirlo, que quedan al hombre desviado, a los que recurre pidiendo auxilio, forma un solo criterio, una sola regla de la verdad.

Artículo 7

Sobre la persuasión de la error

1354. La persuasión que se puede tener de un error es más obra de la voluntad que del entendimiento; lo contrario de lo que dijimos sobre las distintas clases de persuasión indicadas hasta aquí y que provienen de la verdad de la cosa conocida con el principio intrínseco de la certeza o con el extrínseco.

1355. En el caso de que la verdad sea la que produce la persuasión, la verdad posee en sí la fuerza para determinar al entendimiento.

Pero cuando nos persuadimos de algo falso, nos persuadimos de lo que en sí no tiene la capacidad de determinar al entendimiento porque no tiene existencia, ya que lo falso no existe. Es decir, la verdad existe en sí y en el conocimiento directo, pero lo falso es justamente lo que no se encuentra en el conocimiento directo ni expresa ni virtualmente.

Lo falso entonces, como hemos dicho, es siempre un *conocimiento fingido*. Ahora, una *ficción* es creada por la voluntad, que mueve al intelecto confuso, y éste, al ceder a la moción de aquélla, fija como verdadero lo falso y se forma de él un ídolo.

Esto falso fijado por el entendimiento es entonces una entidad puramente mental, como todas las ficciones, y esa operación pertenece a la facultad del *verbo*, es decir del juicio. Por eso, se puede decir apropiadamente que los errores son otras tantas *palabras falsas* o mentiras interiores.

1356. Sin embargo, no es que las entidades mentales creadas por la mente sean falsas de por sí, sino que se vuelven falsas: 1° cuando el hombre no las considera como mentales, sino que las toma como existentes en sí; 2° cuando el hombre las toma por mentales, sí, pero juzga que tienen un fundamento en el conocimiento directo del que carecen.

1357. Por otra parte, la *entidad mental* muestra siempre la *limitación* de la mente humana, que es un modo de concebir que mal corresponde a la naturaleza de la cosa concebida. En esta parte, la antigüedad reconoció un elemento *subjetivo* en nuestros conocimientos, pero observó que no engaña necesariamente al hombre, ni vuelve falsos sus conocimientos, porque el hombre tiene un entendimiento universal, por el cual sabe reconocer que ese elemento *es subjetivo*, y no está constreñido a tomarlo por *objetivo*, en lo que solamente estaría el error.[[956]](#footnote-943)

1358. El error puede suceder entonces de dos maneras:

1° O el entendimiento forma una entidad declarándola mental mientras que no lo es, como en la proposición: “Se da un efecto sin causa”. En esta clase de errores falta la entidad ideal y mental.

2° O se forma una entidad mental declarándola una cosa real y externa, como “Mauricio vive”, mientras que ha muerto.[[957]](#footnote-944)\* En esta clase de errores falta la entidad externa o realidad.

El error es entonces un esfuerzo de ver con el entendimiento una entidad donde no está, o de verla distinta de lo que es: el término del entender en esa operación da en el vacío, en la nada.[[958]](#footnote-945)

Artículo 8

Continuación

1359. Por eso la persuasión del error es ficticia: es toda obra de la actividad del hombre, un esfuerzo contra la naturaleza, un intento de la voluntad de seducir al entendimiento, que de por sí es atraído y determinado sólo por la luz de la verdad.

Sólo que, como el conocimiento directo es siempre verdadero e indestructible, la persuasión del error no está sino en la reflexión, operación que se añade, por así decirlo, a la naturaleza humana: en el fondo de la mente entonces yace siempre la verdad, y el fundamento de la verdad está siempre ante la reflexión. La mente la ve y por eso conserva siempre la sospecha del error.

1360. El error no es sino superficial, y nunca posee el interior de la naturaleza del hombre. Por más profunda que sea la persuasión del error, está la mayoría de las veces llena de hesitación; vuelven a pulular en ella las dudas que parecían dormidas, y una misteriosa *inquietud* no abandona jamás enteramente a los hombres ocupados por el error, aunque la inquietud no tenga en sí la fuerza de convertirlos a la paz de la verdad.

Artículo 9

El error es siempre ignorancia

1361. Con el error mi entendimiento no termina en la verdad, sino en un objeto fingido carente de entidad (**1354ss.**). Por consiguiente, decía que el término del entendimiento en el error es de por sí una nada. Por eso, el entendimiento no obtiene con el error un conocimiento, sino que de él queda privado, ya que no tiene ninguna entidad aquello en lo que termina, aun cuando *cree* que la tiene: no ve nada, sino que *dice* que ve; en definitiva, se miente a sí mismo. Así es la vana ciencia de los que yerran.

1362. Es siempre una ignorancia, sólo que mientras la otra ignorancia es una simple negación de saber, el error agrega a esa negación de saber el esfuerzo del entendimiento movido por la voluntad, a fin de producir para sí un ser vano que ocupe el lugar del saber que falta y de darse entender a sí mismo que sabe. No saber y decirse a sí mismo que se sabe, es una mentira del orgullo: por lo tanto, todo error formal es una operación secreta del orgullo y todo error es esencialmente orgulloso.[[959]](#footnote-946)

A esta clase de *negación* de saber los antiguos, para distinguirla de la simple ignorancia, daban con propiedad el nombre de *privación*.

Parte Quinta

Conclusión

Capítulo I

Ilustración de las doctrinas expuestas, con el análisis que hace San Agustín del error de los materialistas

1363. San Agustín, analizando el error de los materialistas muestra que no es sino una *privación* de saber. Es decir, cuando el materialista se dice a sí mismo que su alma es cuerpo, no es que *sepa* que lo es, sino solamente lo *estima* así.[[960]](#footnote-947)

Distíngase entonces la operación que hace la mente cuando *sabe* verdaderamente que una es de una manera determinada, de la operación con la que la mente *estima* que es así.

Esta segunda operación, que se llamar estimar, opinar o creer que la cosa sea así, sin *saberlo*, es la que está sujeta al error. Cuando no es como se estima que sea, se da la falsa opinión, es decir, el error.

1364. Es de suma importancia buscar “cómo la mente, cuando no tiene la ciencia de una proposición, sin embargo le da el asentimiento diciendo a sí misma que sabe lo que no sabe”.

Y más aún: no sólo la mente al errar dice que sabe lo que no sabe, sino que dice y opina lo contrario de lo que sabe, como en el caso de los materialistas. San Agustín pretende que la naturaleza espiritual del alma sea conocida naturalmente por todo hombre por el testimonio de la conciencia.[[961]](#footnote-948) Surge entonces la pregunta: “¿Cómo es que el hombre *dice* que tiene un alma corpórea, mientras que *sabe* por su conciencia que es espiritual?”

1365. Hay contradicción en el materialista: 1° por una parte, tiene un *conocimiento* íntimo de su propia alma, como viviente, sensiente e inteligente, 2° por otra, tiene la *opinión* de que su alma es cuerpo. Esta contradicción no se explica sino mediante la distinción entre las dos funciones del alma: 1° la aprehensión de la verdad, fuente del conocimiento *directo*, 2° la reflexión, fuente del conocimiento *reflexivo*. El hombre, por un *conocimiento directo*, suministrado por su sentimiento interno y por la conciencia, conoce la naturaleza espiritual *intelectiva* del alma, pero, dejando de lado este conocimiento interior, con otro acto del entendimiento busca qué es el alma, como si no lo supiese, y declara que el alma es *material*, desconociendo el verdadero conocimiento que tiene .

1366. Y aquí San Agustín se propone la dificultad: “¿Cómo existe entonces el precepto de conocerse a sí mismo, si el alma se conoce ya naturalmente?” Responde: “Ese precepto impone que el alma piense en sí misma, *ut se ipsam cogitet*, porque una cosa es *no conocerse* y otra *no pensar* en sí misma”: puede *conocerse* sin pensar en sí, es decir sin reflexionar actualmente en lo que se conoce.[[962]](#footnote-949)

1367. ¿Pero por qué caminos puede turbarse la *reflexión* de modo que llegue a opinar que el alma es corpórea? Hay que observar, dice San Agustín, que “los defensores de la corporeidad de la mente desbarran, no por carecer en absoluto de ideas acerca del alma [de la mente], sino porque le suman (arbitrariamente) algún elemento, sin el cual son incapaces de imaginar ninguna naturaleza. Cuando se les mande pensar sin ayuda de los fantasmas corpóreos lo juzgan inexistente”.[[963]](#footnote-950)

1368. ¿Y de dónde viene que no pueden pensar más que cuerpos? ¿Y que cada vez que piensan en algo, se les presenten imágenes corpóreas? Sucede porque cuando el hombre dirige su entendimiento a reflexionar sobre algo, conviene que tenga el arte de *dirigirlo* bien, a fin de que llegue con seguridad a encontrar esa cosa. De otra manera, si no sabe dirigirlo adecuadamente y encaminar la reflexión sobre lo que busca, la reflexión llegará a otra distinta y la tomará fácilmente por la que buscaba, y así confundirá una cosa con otra. Entonces, ¿qué es lo que dirige el entendimiento? Principalmente la *voluntad* y sus *hábitos*. ¿Qué hace entonces que el entendimiento o, para decirlo mejor, la reflexión de los materialistas, queriendo buscar el espíritu no encuentre más que cuerpos, e intentando concebir el alma espiritual, encuentre en ella lo corpóreo? San Agustín responde: esto sucede porque no se han ejercitado más que en dirigir la reflexión sobre los cuerpos, ya que su voluntad se ha deleitado y ocupado solamente con ellos y por lo tanto no ha aprendido el camino por el que se llega al espíritu, el cual no se encuentra por el mismo camino que conduce a los cuerpos que están fuera de nosotros, es decir con una observación exterior, sino por un camino opuesto, es decir volviendo sobre nosotros mismos y deteniéndonos allí.

“En consecuencia, dice, el ama no se busque como si estuviera ausente de sí misma. ¿Qué existe tan presente al pensamiento como lo que está presente en la mente? Y ¿qué hay tan presente en la mente como la mente? (…) Pero como está en las cosas que piensa con amor y está familiarizada por el afecto con los objetos sensibles o corpóreos, no es capaz de estar en sí misma sin las imágenes de dichos objetos. De ahí nace la fealdad de su error, pues no puede separar de sí las imágenes de lo sensible y verse sola. Estas imágenes se apegaron a ella con el gluten del amor de una manera maravillosa, y ésta es su *inmundicia*, pues cuando se esfuerza por pensarse se cree la imagen, sin la cual no puede pensarse”.[[964]](#footnote-951)

1369. De aquí se ve que la *confusión* de ideas que supone el error proviene de la mala disposición de la voluntad, que no sabe mover el entendimiento para que haga las necesarias distinciones, y concluye al mismo tiempo que las ideas son todavía confusas. Así continúa el santo Doctor investigando con su fineza todas las fibras de este error de los materialistas: “Cuando se le preceptúa conocerse, no se busque como si estuviera arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió. Ella es algo más píntimo que estas cosas sensibles, ubicadas evidentemente en la periferia, e incluso que sus imágenes, depositadas en cierta porción de su alma; imágenes que también las bestias, huérfanas de inteligencia, poseen; facultad ésta propia del alma. Siendo la mente algo interior, sale, en cierto modo, de sí misma al poner su afecto amoroso en estas imágenes, que son como vestigios de sus múltiples atenciones. (…) Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como ausente; fije en sí la atención de su voluntad vagabunda y piénsese,[[965]](#footnote-952) y verá entonces cómo nunca ha dejado de amarse y cómo jamás se ignoró;[[966]](#footnote-953) sólo que, al amar consigo otras cosas, se confundió y en cierto modo tomó consistencia con ellas, y así como un compuesto abraza elementos diversos, así abrazó esta diversidad como si fuera unidad y se figuró ser uno lo que es múltiple”.[[967]](#footnote-954)

1370. ¿Y qué camino nos muestra después San Agustín para reconducir la reflexión turbada y desviada por los materialistas por el camino recto, y para hacer que se encuentre a sí misma, es decir al espíritu, y lo considere? Nos muestras las dos siguientes. La primera es hacerles observar cuáles son las cosas en las que todos los hombres están de acuerdo y cuáles aquellas en las que tienen opiniones distintas, llevándolos a advertir que en éstas hay incertidumbre y en aquéllas, la certeza.[[968]](#footnote-955) La segunda es hacerles observar también de qué cosas nadie puede dudar y sobre cuáles puede recaer la duda; y demuestra que el error se debe buscar entre estas segundas y allí se los señala, mostrando que son añadidos gratuitamente a la verdad, en lo cual consiste el error.[[969]](#footnote-956) Allí se ve que San Agustín reconoce el *sentido común* y la *necesidad* de la percepción intelectiva como los dos medios para recuperar la *reflexión* desviada y perdida.

1371. Y de todo esto se puede inferir también que la persuasión en el error no es jamás firme como la persuasión en la verdad ni se da mucho tiempo sin estar acompañada por la duda. De ahí que el hombre que ha intentado repetidas veces de afirmar su persuasión en el error, al ver por una larga experiencia que consume el tiempo en una fatiga inútil, tomar finalmente el partido de creer que no se puede tener ninguna persuasión cierta y sus trabajosísimas divagaciones terminan en el tristísimo escepticismo.

Yo no sabría mostrar mejor con un ejemplo la inconstancia de la persuasión en el error que mediante la observación que hace San Agustín sobre la divergencia o mutabilidad de las opiniones de los materialistas en la parte en que yerran.

“El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza. Piensa en el fuego, en el aire o en cualquier otro cuerpo; mas es en absoluto imposible pensar en lo que es ella como piensa en lo que ella no es.[[970]](#footnote-957) En el fuego, en el aire en este o aquel cuerpo, en alguna parte constitutiva y orgánica de la amteria, en todas estas cosas piensa mediante fantasmas imaginarios; mas no se dice que el alma sea a un tiempo todas estas realidades, sino una de ellas. Mas, si fuera en verdad alguna de estas cosas, pensaría en ella muy de otra manera que en las demás. Es decir, no pensaría en ellas mediante las ficciones de la fantasía, como se piensa en las cosas ausentes que han estado en contacto con los sentidos, bien se trate de ellas mismas, bien de otras muy semejantes, sino por medio de una presencia íntima y real, no imaginaria[[971]](#footnote-958) (nada hay a la mente más presente que ella misma); así es como piensa que ella vive, comprende y ama. Esto lo conoce en sí misma y no se imagina que lo percibe, como lo corpóreo y tangible, por los sentidos, cual si estuviera en los aledaños de sí misma. Si logra despojarse de todos estos fantasmas y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, esto sólo es ella”.[[972]](#footnote-959)

Capítulo II

Epílogo sobre el criterio de la certeza

1372. Resumiendo ahora en pocas palabras lo que estuvimos razonando en esta Sección, el conocimiento es de dos clases: *directo*[[973]](#footnote-960) y reflexivo. Comparando uno con otro, aquél es la verdad[[974]](#footnote-961) poseída por todos los hombres. Éste no hace sino desarrollar, unir y analizar el *directo*, y es *verdadero* cuando se conforma y adecua a él; es falso si la reflexión, en lugar de fundarse en el conocimiento directo y reconocer lo que hay en él, quiere inventar, crear. De ahí que el *error* es una creación hecha por el hombre con la facultad de la reflexión.

Las primeras reflexiones constituyen la *ciencia popular*. Las segundas, la *ciencia filosófica*. La ciencia está tanto más sujeta al error cuanto en ella mayor parte tiene la *reflexión*. Por consiguiente, la filosófica está más sujeta al error que la popular.

1373. La reflexión agrega *luz* y perfección al saber humano. De ahí que la ciencia filosófica, mientras tiene por una parte la desventaja de estar muy sujeta al error, por otra tiene la ventaja de estar provista de una luz y de una perfección inmensamente mayor que la ciencia popular, si llega a la verdad.

La reflexión, fuente de la ciencia más luminosa y de la única que comúnmente se llama ciencia, es movida por el instinto y por la voluntad, pero se puede decir que directamente por la voluntad, ya que ella coopera siempre, al menos mediante los hábitos o negativamente. Por eso la voluntad, torcida o recta, conduce la reflexión al error o a la verdad.

Cuando la voluntad está habituada a dirigir de manera torcida la reflexión, nace en ésta una confusión y ya no experimenta nada más, ni siquiera lo evidente: el ojo del hombre está entenebrecido y en ese estado la reflexión niega hasta los primeros principios.

1374. Pero si la regla o el criterio al que se debe referir la *reflexión* es el *conocimiento directo*, ¿qué hace que el conocimiento directo sea capaz de tener autoridad y fuerza sobre la reflexiva, de modo que el hombre se sienta obligado a dirigir sus reflexiones según esa norma?

La *evidencia* intelectiva, que no es un hecho subjetivo, precisamente porque es intelectiva y no sensible, es decir porque es una evidencia provista de una *necesidad lógica* intrínseca, por la cual el hombre entiende y sabe indiscutiblemente que es imposible pensar lo contrario.

¿De dónde entonces tanta necesidad? De la fuente de todo el conocimiento, la *idea del ser*, que alberga en sí todas las posibilidades, cuya unión es lo que se llama necesidad, ya que todo lo que es debe estar en ellas. A partir de lo cual se concluye que el principio verdadero y último de la *certeza* no es ni puede ser otro que la *idea del ser*, que está presente al espíritu y se le muestra no ya con una luz evidente, pero sí con una necesidad intrínseca, de manera que no es posible pensar nada fuera de ella. Los hombres deben razonar entonces según este principio, si quieren encontrar la verdad.

1375. ¿Pero acaso los hombres razonan por su naturaleza según este supremo criterio que los mueve a la verdad? Mientras permanecen en el conocimiento directo, lo hacen naturalmente, pero esto es poco o nada relativamente a las necesidades del hombre en sociedad. Cuando pasan a la reflexión se transforma en una cuestión contingente de meros hechos, y para resolverla no hay otro camino que la de observar diligentemente la historia del género humano. Quienes piensan que la filosofía es algo tan abstracto que no tiene nada que ver con los hechos, dicen prontamente que ésta no pertenece a la filosofía. Sea como sea, no dejaré de decir unas pocas palabras sobre la cuestión, las cuales, aunque no sea filosóficas, será más que suficiente para mí si son verdaderas. Digo que la historia del género humano anuncia un triste espectáculo: corrupción del corazón, perturbación de la mente; he aquí el legado de la humanidad entera. Ésa es la historia del hombre: la *massa corrupta* de San Pablo[[975]](#footnote-962) es la teoría de esta historia.

“Apenas, dice Cicerón, salimos a la luz y se nos reconoce, al momento nos encontramos inmersos en toda depravación y en la perversión extrema de las opiniones, hasta un punto tal que casi da la impresión de que hemos mamado el error junto con la leche de la nodriza. Pero, cuando se nos devuelve a nuestros padres y luego se nos confía a los maestros, entonces nos impregnamos de errores tan diversos que la verdad cede a la vaciedad y la naturaleza misma a la opinión confirmada. Hay que añadir también a los poetas que, al presentársenos con una gran apariencia de erudición y sabiduría, se los escucha, se los lee, se los aprende de memoria y penetran profundamente en nuestras mentes. Pero cuando a todo ello se añade el pueblo, como si de un sumo maestro se tratase (*quasi maximus quidem magister populus*), y la multitud unánime doquiera cuando de vicios se trata, entonces nos contagiamos por completo de la depravación de las opiniones y nos apartamos de la naturaleza”.[[976]](#footnote-963)

1376. El individuo no tendría entonces en el sentido común del *género humano* un medio seguro para enderezar la propia reflexión perturbada y descarrilada. Lo contrario se debe decir del hombre en la *sociedad cristiana*. En ella cada uno encuentra en la autoridad de otros hombres (si sabe elegirlos)[[977]](#footnote-964) un medio seguro para confortar y asegurar su temblorosa e incierta reflexión, de modo que quienes no emplean este medio son inexcusables. La verdad no está constituida inmóvilmente en la *sociedad del género humano*, sino en la *sociedad cristiana*. Sólo en ella, para usar una frase de la Escritura, se encuentra “la columna y el fundamento de la verdad”,[[978]](#footnote-965) y no en otra parte. Sólo una ayuda divina podía dar certeza y seguridad a los pasos de la reflexión del hombre, así como sólo una virtud divina puede consolidar las piernas de un paralítico o restituir la luz a los ojos que la han extraviado.[[979]](#footnote-966)

1377. ¿Pero era suficiente con asegurar la existencia de la verdad entre los hombres para responder a su necesidad? No, convenía además mejorar su voluntad, ya que es *voluntariamente* que encuentran la verdad que tienen siempre ante los ojos, pero que no miran. Por este camino, el Cristianismo condujo a los hombres a la verdad, y la cultura y la civilización despuntan de la raíz de la virtud. Es poca cosa indicar cuál es el criterio de la certeza para ayudar a los hombres; es necesario además predicarles el amor a la verdad y ponerlo en sus corazones.

Por eso San Agustín decía: “El verdadero Maestro es sólo aquel que puede imprimir en nosotros la especie e infundir la luz, y dar la virtud al corazón que escucha”.

Séptima sección

Sobre las fuerzas del razonamiento *a* *priori*

Capítulo I

Qué entendemos por razonamiento *a priori*

1378. Hemos distinguido la *forma* del conocimiento y el *conocimiento* en sentido estricto,[[980]](#footnote-967) y mostramos que la forma es innata y el conocimiento, adquirido.

El *conocimiento* es primero *directo*, luego *reflexivo*. El reflexivo de primera reflexión, o *popular*, agrega la noción de nuevos entes al conocimiento directo,[[981]](#footnote-968) pero la que proviene de una reflexión ulterior, o *filosófica*, no agrega nada verdaderamente, sino que el hombre obtiene por ella una mayor luz sobre los objetos conocidos, y una gran persuasión de la verdad en su ánimo, lo cual proporciona una alegría que hace pregustar como una pequeña muestra de la felicidad que debe producir la plena y abierta visión de la misma verdad.

Al conocimiento, en cuanto termina en objetos nuevos, sea directo o reflexivo de primera reflexión, puede darse el nombre de *fundamental*.[[982]](#footnote-969) Por lo tanto, no hay nada en el conocimiento de *reflexión ulterior* que no esté contenido en el *fundamental*; por eso, analizando sólo el conocimiento *fundamental* será fácil separar en él el conocimiento *a priori* del *a posteriori*.

1379. El *conocimiento fundamental*, como cualquier otro, se compone de dos elementos: 1° la idea del ser, y 2° el modo del ser. En la idea del ser está la posibilidad, fuente de todo lo que hay de necesario y de universal en el conocimiento humano. Ahora, el conocimiento *a priori* es el que está dotado de *necesidad* y de *universalidad* (**304-309**). Por consiguiente, lo que se encuentra *a priori* en el conocimiento humano está incluido en la idea del ser en universal y los otros conocimientos no participan de él sino porque esta idea del ser se mezcla en ellos (**408ss.**).

De ahí que el conocimiento mezclado de la idea del ser en universal y las determinaciones o modos del ser no es totalmente *a priori*, sino mixto, y no se da hasta que no se pongan los dos elementos de que se componen. Por lo tanto, necesita percepciones sensibles y una primera atención sobre éstas, con la cual se puede decir que obtiene su existencia *a posteriori*. Es necesario entonces elevarse hasta la idea del ser en universal, donde se suele encontrar el conocimiento *a priori* y *puro*.

1380. Las expresiones *a priori* y *a posteriori*, en su etimología, se revelan sin embargo inventadas para significar más bien un razonamiento que un conocimiento simple, porque significan “un argumento deducido de lo que es anterior”, o bien “un argumento deducido de lo que es posterior”. Y en general se entiende por anterior la causa; por posterior, el efecto. Por eso se llamaron *a priori* los razonamientos que van de la causa al efecto, y *a posteriori* los que van del efecto a la causa. Yo tomo el *conocimiento a priori* en un sentido más restringido, entendiéndolo como el conocimiento contenido no en la causa eficiente, distinta de la cosa sobre la que se razona, sino en la *causa formal del conocimiento* y de la razón, o que sólo de ésta se deduce, porque éste es el *primer hecho*, anterior a todos los otros en el orden del conocimiento. Y es por eso que en este significado el conocimiento *a priori* está provisto de necesidad y de universalidad.[[983]](#footnote-970)

¿Pero hay un razonamiento *a priori* en este sentido? Y si se da, ¿cuál es su extensión, cuáles son sus confines? Éstas son las investigaciones que me propongo hacer en esta Sección; a ellas abren camino las doctrinas que fueron anteriormente explicadas.

Capítulo II

Sobre el punto de partida de los conocimientos humanos asignado por algunos pensadores de la escuela alemana

Artículo 1

Objetivo de este artículo

1381. El razonamiento *a priori* es el que se hace sobre la idea del ser en universal, sin que al razonar se introduzca ningún otro elemento (**1378ss.**), y se llama *a priori* porque esta idea es la primera y es independiente de todas las demás.

Ahora, antes de entrar en la difícil investigación sobre “qué razonamiento podemos realizar sobre esa idea pura y universal, y hasta dónde se puede llevar este razonamiento”, será útil que confirmemos y defendamos el derecho de esta idea de ser el punto de partida de todos los conocimientos humanos.

Defenderé por consiguiente la *primacía* de esta idea contra los más sutiles sistemas de nuestros días, todos los cuales tienen su origen en esa estudiosa nación que es Alemania.

Ya he demostrado que la multitud de formas de Kant tienen el pecado original de ser subjetivas, y, en cuanto al servicio que prestan, se resuelven finalmente en la única objetiva establecida por mí, y no son más que otras tantos modos de aplicación que recibe la única verdadera forma. Ésta, determinada aún de un modo general, proporciona esas formas particulares que parecen *puras* pero que sin embargo no lo son, porque cada una tiene algo restrictivo y parcial (**368-384**).

Artículo 2

Diferencia principal entre las formas asignadas por algunos modernos al espíritu inteligente y nuestra forma única

1382. Otros, después de Kant, redujeron las primeras formas de la inteligencia a un número menor, y también contra éstos debo hablar y mostrar que no puede haber más que una sola.

Pero primero conviene hacer observar de nuevo la diferencia común y característica que distingue las formas colocadas por algunos modernos de la única forma que yo propuse. Todos esos sutiles ingenios, sobre todo en Alemania, que han tratado la cuestión de “cuál es el principio del conocimiento”, pusieron este principio en el *acto* del espíritu y no en su *objeto*, y se detuvieron más en el análisis de aquél que de éste. Lo que contribuyó a su desvío fue no haber conocido la naturaleza de las potencias humanas, y sobre todo de la potencia intelectiva. Yo he buscado establecer que la naturaleza de las *potencias* consiste “en la conjunción estable con un término, o con un objeto, el cual si es un objeto y si es esencial a la potencia, de modo que arrastre al sujeto al acto que en él termina, se llama forma”, como sucede en el intelecto (**1005ss.**). Hallé que la naturaleza de la potencia intelectiva consiste en un *acto primero* y esencial, que termina en un objeto también esencial a él y que es su forma (la verdad), es decir en algo con respecto a lo cual él mismo es receptivo, y está determinado y necesitado a recibirlo, no se mueve hacia él con movimiento espontáneo ni obra él mismo sobre un objeto pasivo con respecto a él.

Comencé entonces con el análisis del *objeto* esencial del intelecto. Los antiguos han reconocido que así se debe hacer, pero los modernos se elevaron tan alto, que yo sepa, y comenzaron sólo por el *acto* del espíritu, sin darse cuenta de que a este acto debía preceder el objeto y que el acto se conocía sólo por el objeto y no al revés, el objeto por el acto.

Artículo 3

Sobre el punto de partida de la filosofía de Kant

1383. Repasemos entonces estos sistemas, y para que la sucesión de ideas no resulte interrumpida retomemos a Kant.

Al imaginar que todo lo que el espíritu concibe debe estar revestido de formas por el mismo espíritu, había subido en su investigación a decir verdad un escalón más arriba que sus predecesores modernos.

Porque Descartes había partido de la menor de un silogismo y sin darse cuenta había supuesto la mayor (**979ss.**).

Locke supuso y admitió, sin dar explicaciones, aún más que Descartes: al no llegar a descomponer el conocimiento en forma y materia, su punto de partida fue la materia; supuso enteramente la forma sin hablar de ella.[[984]](#footnote-971)

Condillac hace razonar a su estatua desde las primeras sensaciones que recibe, y no se cuenta para nada de que para razonar conviene poseer ya principios. También él parte entonces de lo *material* en el conocimiento, y no observa lo *formal*. Por lo tanto, ni siquiera sospecha que tenga necesidad de dar una explicación.

Kant, estimulado por los trabajos de algunos ingleses posteriores a Locke, y más aún por los escoceses, notó con toda distinción el elemento más elevado del conocimiento, es decir la forma, y se creyó en la obligación de explicarlo. El punto de partida de Kant es entonces más elevado que el de todos los otros filósofos modernos.

1384. Pero para dar razón de la forma del conocimiento, Kant, como decía, recurrió al *acto* y a la *naturaleza del espíritu inteligente*, cuando habría debido adentrarse aún más y llegar *hasta el objeto esencial del espíritu*. Por este defecto, el filósofo prusiano, en lugar de descubrir la *forma suprema* de la razón, se detuvo en ciertas formas inferiores y dependientes de la primera, impuras, restringidas, subjetivas. Dijo entonces que al entender el espíritu obrara según leyes propias y que a estas leyes conformaba lo que concebía. Hacía este razonamiento basado en *analogías*[[985]](#footnote-972) tomadas de las sensaciones. En una palabra, el principio del que derivó su sistema fue: “Lo que es ofrecido por los sentidos debe ser determinado por nuestra sensibilidad, según ciertas disposiciones del espíritu; por lo tanto, lo mismo debe suceder con el objeto ofrecido a la inteligencia: debe ser determinado según conceptos pertenecientes al espíritu mismo”.[[986]](#footnote-973)

Las cosas en sí, a las que Kant dio el nombre de *noúmenos*, permanecen totalmente desconocidas por nosotros, según nuestro filósofo, porque la experiencia de los sentidos no nos da sino *fenómenos*, es decir apariencias, y la inteligencia no nos da un *orden ideal*, que no representa ningún ente en sí, *real*.

Kant explica en muchos lugares esta inteligencia nuestra absoluta de las cosas en sí, y concluye sus *Principios metafísicos de la Física* con estas palabras: “De ahí que la doctrina metafísica de los cuerpos termina en la consideración del vacío, y precisamente por eso en lo incomprensible. En ello su destino es en esta parte el mismo que en todos los demás esfuerzos de la razón. Ya que, al retroceder a los principios, va investigando las primeras causas de las cosas, en lo que sólo comprende lo determinado bajo ciertas condiciones,[[987]](#footnote-974) porque así lo establece la naturaleza. Y entonces sucede que por una parte ella no puede detenerse en lo que se deriva de una condición,[[988]](#footnote-975) y por otra, no puede comprender lo que carece de toda condición. Sólo le queda entonces, si la mueve el deseo ardiente de saber, alejarse de los objetos y retornar a sí misma, donde en lugar de los muchos límites de las cosas investiga y determina los últimos calabozos de su facultad abandonada a sí misma”.

1385. Aunque Kant profesó tan claramente una ignorancia absoluta de los *noúmenos*, sin embargo parece que en esto muchos no lo entendieron. Es cierto que hubo quien, después de él, no se contentó con decir que había una provincia que el hombre ignoraba, sino que negó que más allá de los confines de la experiencia humana existiera algo, y habló mucho de la *gran nada* más allá de lo cognoscible, como de un descubrimiento sublime. Sucede mucho en Alemania que expresiones misteriosas y oscuras ocupan el lugar de conocimientos sólidos. A otro pareció que intentaba hacer lo contrario. No conforme tampoco con que se pusieran confines al hombre ni con que se dijese o al menos se dudase de que más allá de lo cognoscible pudiera haber una razón perfectamente desconocida, se las ingenió para ingresar también en esta razón, haciendo salir todo del mismo espíritu humano fuera del cual Kant, luego de haber sacado tanto, dijo sin embargo que además de todo lo que se podía sacar de él, había *tal vez* algo que no se podía deducir del espíritu (los *noúmenos*). A decir verdad, es bastante extraño cómo haya podido saber este secreto[[989]](#footnote-976) y revelarlo a los mortales, si su espíritu no llegaba a esas regiones, ni ningún hombre, si es verdad la teoría kantiana, jamás llegó hasta allí. ¿Cómo se puede siquiera sospechar que existe? Pero, como decía, Kant suele hablar no como un mortal, sino un Genio que, fuera de las estrecheces de la naturaleza humana, mide esta cárcel, sonríe y compadece el encierro de la triste naturaleza.

1386. Y perítaseme aquí aclarar un poco más la razón por la que digo que Kant partió de un punto subordinado y no se elevó hasta el verdadero principio de toda la filosofía. Mostré ya que eso le sucede por una falta de análisis del conocimiento humano; por eso no conoció plenamente las distintas formas de conocimiento. Ahora, si se reflexiona sobre esta razón, se verá que contiene también el origen del otro defecto de la teoría kantiana, el de excluir los *noúmenos* de todo nuestro conocimiento y declararlos enteramente desconocidos.

Los sofistas franceses, los enciclopedistas, habían destruido los grados del conocimiento humano y hacían muestra de creer que entre *comprehender* y *no conocer* no hay nada intermedio. Nosotros hicimos observar sobre esa vanísima presunción suya que entre *comprehender*, que quiere decir *conocer con perfección*, y *no conocer* en absoluto, hay indudablemente un *conocimiento medio*, que tiene varios grados. El hombre conoce a veces con un cierto grado de conocimiento, sin conocer sin embargo perfectamente. Voltaire, como otros muchos sabios de esa época, en su odio al Cristianismo, abusaba de esta ignorancia verdadera o afectada, haciendo creer que al ser Dios incomprehensible, era además desconocido hasta el punto que el hombre no podía hablar ni pensar en Él. Y Kant sufrió (tal vez sin darse cuenta) la influencia de esos escritores, y por la misma falta de observación negó que fuese posible para el hombre todo conocimiento de los *noúmenos*, o sea de las substancias.

1387. Los grados que se observan en el conocimiento humano permiten rebatir este error.

La substancia “es el acto por el que existe la esencia específica abstracta en el ente” (**657**).

Por consiguiente, para tener conocimiento de una substancia, debemos pensar: 1° el ser, y 2° la esencia específica abstracta de la cosa.

Ahora, nosotros conocemos la *esencia* de la cosa en diversos modos y grados, que expusimos en otro lugar (**646-656**), y los modos y grados de nuestro conocimiento son también de acuerdo a estos modos y grados con los que conocemos la esencia de la cosa.

Lo que conocemos de la cosa lo llamamos *esencia conocida*, y sólo de ella podemos hablar.[[990]](#footnote-977) Lo que conocemos de la cosa es a veces una mera *relación* con otras cosas más conocidas por nosotros, la cual nos permite distinguir esa cosa de todas las demás, pero no nos da sino ese conocimiento negativo de ella del que hablamos largamente.

Kant entonces 1° no entendió la naturaleza del ser en universal, que nos hace conocer las cosas *objetivamente*, es decir en sí mismas, en sus esencias; 2° no observó que más allá de lo que las sensaciones nos proporcionan, había otros modos mediante los cuales podíamos conocer las *determinaciones* de los entes, e incluso tener un signo cierto de su subsistencia, a saber la aplicación del razonamiento a las cosas sensibles, o sea la aplicación del principio de causa, principio que no es otra cosa que la misma idea del ser en universal. Y al ver que ese principio no nos daba representaciones o cualidades positivas de la cosa, creyó que no tenían ningún valor fuera de la esfera de los fenómenos. No se dio cuenta de que ese principio era tan *objetivo* como el *ser*, cuya aplicación es, y de que por eso, cuando concluimos la *necesaria* subsistencia de un ente no percibido, la conclusión es eficaz y el ente queda suficientemente determinado con la idea negativa, es decir de relación, para no confundirlo con ningún otro.

Artículo 4

Sobre el punto de partida de la filosofía de Fichte

1388. Fichte, discípulo de Kant, buscó sacar todo del sujeto, del *Yo*, y pretendió que no subsistiera nada además de lo que extrajera de él. De allí que el autor del *Criticismo* se rehusara a reconocer esa doctrina como suya y que declarara haber sido mal entendido por su agudo oyente.

Kant había dividido la actividad del espíritu en otras tantas formas, o actividades parciales. Había admitido también la pasividad en el pensamiento (no sé si dándose cuenta el mismo de eso), y había excluido de él los *noúmenos*, las cosas como son en sí. Fichte concentró de nuevo la acción del pensamiento, lo consideró en su unidad y quiso que fuera todo pura actividad. La actividad del *Yo* en este sistema fue el punto de partida, el medio y el fin de la filosofía llamada *Idealismo trascendental*.

1389. El *Yo*, según la doctrina de Fichte, se pone a sí mismo, lo que equivale a decir que se crea. Pero este acto primero que hace el *Yo* poniéndose a sí mismo, es un acto solo, aunque complejo. El *Yo* no se pone a sí mismo sino poniendo contra sí el *No-Yo*. El mismo acto que lo hace consciente de sí es el que lo vuelve consciente del mundo exterior y de las cosas fuera de él, reunidas bajo la denominación de *No-Yo* o, para decirlo mejor, el acto que lo hace consciente de algo distinto de sí, lo vuelve consciente de sí mismo. Ahora bien, ser consciente de sí en este sistema es lo mismo que ser. El *Yo* de Fichte es esencialmente consciente de sí. Entonces, antes de ser consciente, el *Yo* no es, ya que la esencia del *Yo* está en ser consciente. El *Yo* entonces, con el acto de la propia conciencia se pone a sí mismo, se crea.[[991]](#footnote-978) Pero el acto de la propia conciencia, que constituye al *Yo*, no se hace, según Fichte, si no mediante el acto por el que se conoce el mundo exterior, o lo distinto del sujeto *Yo*, que es como decir el *No-Yo*. Por lo tanto, con un acto primero del *Yo*, con ese acto primero por el que el *Yo* se siente a sí mismo, siente también, o para usar la manera de hablar de Fichte, piensa, pone el mundo exterior.[[992]](#footnote-979) Todo lo que el hombre conoce es el *Yo* y el *No-Yo*. Ahora, el *No-Yo* no existe antes de que exista el *Yo*, sino contemporáneamente al *Yo*. La actividad del pensamiento que pone el *Yo* es entonces la que pone el *No-Yo*, y la existencia de todas las cosas pensables brota de la actividad primitiva del *Yo*. Entre las cosas pensables está Dios mismo y pertenece al *No-Yo* según Fichte. De ahí esa expresión tan singular, tan extraña, con la que Fichte prometió un día a sus oyentes que en la próxima lección “se dispondría a crear a Dios”. Así se estrelló contra la expresión última de orgullo de una creatura inteligente, contra la fórmula más breve y elegante de una malicia de ángel reprobado. Una lucha íntima, esencial, una necesidad y una imposibilidad de destrucción, de perpetua aniquilación, se contiene en las vísceras de esas pocas palabras. En ellas el hombre, no pudiendo menos que reconocer un Dios, es decir un ser infinito, infinitamente superior a sí mismo, fuente de todo, se decide a hacerlo salir de sí mismo, declarándose creador con una esencial mentira. No es que yo quiera atribuir a Fichte esta malicia extrema, que sólo pertenece al principio del mal; mi intención es mostrar lo que se contiene en esa manera de hablar, que procurarían para siempre un espantoso monumento al siglo en que fueron inventadas, si no pasaran a la posteridad junto con el conocimiento de la ligereza con la que fueron pronunciadas en esa época, sin una seria reflexión, sin ninguna convicción interna, las más portentosas extravagancias.

1390. Reinhold, que se había ocupado en sistematizar la filosofía de Kant, en la que no aparecía un único principio del que descendiese entera, había partido del hecho de la conciencia. Pero en esta expresión, “el hecho de la conciencia”, se contienen muchos equívocos; de ahí, las interminables disputas sobre este principio de Reinhold. Y en verdad así se puede razonar: yo pienso lo que pasa en mi conciencia; pienso entonces el hecho de la conciencia. Pongamos que éste es el primer acto del espíritu, y sea el *hecho* de la *conciencia* lo primero que pienso. ¿Quiere decir esto que yo *partí* con el primer acto de mi espíritu del hecho de la conciencia? No, ciertamente, más aún eso quiere decir que he *terminado* con ese primer acto de mi pensamiento en el hecho de la conciencia. Entonces, el acto de mi espíritu es anterior, dijo justamente Fichte, al acto de la conciencia; por lo tanto, no se debe empezar por el *hecho de la conciencia*, sino por la *actividad* del pensamiento que se repliega sobre sí misma, es decir sobre la propia conciencia. Así, al poner Fichte el punto de partida de la filosofía en la *reflexión* del pensamiento sobre sí mismo, creyó que lo había colocado más alto que Reinhold.

1391. Pero aquí se ve un manifiesto equívoco. Porque una cosa es el *punto de partida del razonamiento*, y otra el *punto de partida del espíritu humano*. El razonamiento no puede partir sino del hecho de la conciencia, ya que el razonamiento, máxime filosófico, no parte de lo que el hombre *sabe*, sino de lo que el hombre *advierte*, o sabe que sí misma. Ahora, el orden cronológico de las *advertencias* o reflexiones, como he dicho varias veces, es inverso al orden de los *conocimientos directos*. El hombre, entonces, reflexiona primero sobre el *hecho* de la propia conciencia, y luego reflexiona sobre el *acto* con el que reflexiona; este acto reflexivo del espíritu es entonces *advertido* después, aunque *exista* antes que la advertencia del hecho de la conciencia. Lo primero *advierte* que el filósofo que medita sobre sí mismo es el hecho de la conciencia: éste es entonces el punto de partida del razonamiento. Pero luego el filósofo se pregunta a sí mismo: “¿Cómo es que observé el hecho de mi conciencia?” Y se responde: “Con un acto de la reflexión sobre ella”. Este acto de la reflexión es un punto de partida del pensamiento, más elevado que el hecho de la conciencia conocido por la reflexión.

1392. Adviértase que dije: “es un punto de partida del pensamiento”, no dije: “es un punto de partida del *espíritu*”. Esta distinción escapó a Fichte. Él partió de la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, como del acto primero y radical con el que podemos explicar todos los hechos del espíritu humano.

Por eso redujo todo al *pensamiento* y confundió con el pensamiento también el *sentimiento*, que es sin embargo distinto del pensamiento, como he mostrado largamente. Eso quiere decir que también en las vísceras del Idealismo trascendental he depositado su huevo el sensismo. Si Fichte no hubiese caído en esa confusión, no habría usado esa fórmula para indicar el punto de partida del espíritu: “La actividad del pensamiento que reflexiona sobre sí mismo”, sino que habría preferido esta otra: “La actividad del pensamiento que recae sobre el sentimiento”: en esta segunda le era imposible colocar el punto de partida del espíritu, porque se habría dado cuenta enseguida de que el *sentimiento* debía preexistir al *acto del pensamiento* que lo observaba. Por otra parte, “el pensamiento que se repliega sobre sí mismo” como punto de partida del espíritu no puede no expresar una contradicción en los términos, ya que hace idénticos al pensamiento que se repliega y el pensamiento sobre el cual se repliega; unifica y confunde lo pasivo con lo activo en una sola esencia, más aún hace que lo pasivo sea activo, y viceversa, lo cual es una verdadera contradicción.

1393. Yo atribuyo en gran parte a esta intrínseca repugnancia contenida en el principio de Fichte la oposición que encuentra ese sistema, contra las cuales este filósofo, por otra parte agudísimo, recurrió a decir que “para elevarse a concebir el acto primero del pensamiento del que partía era necesario un sentido particular, que la naturaleza no da a todos, y a quien ella no lo da, no puede entender su filosofía”. Responde de esta manera es caer en una especie de desesperación filosófica. Por otra parte, no es que yo no conceda que hay una suma dificultad para elevarse hasta fijar la mirada en el *acto primero de la reflexión*. Es más, yo sostengo que el mismo Fichte no supo elevarse hasta ahí o, para decirlo mejor, elevándose a la contemplación de ese acto, no supo luego observar su verdadera naturaleza con la atención requerida. De allí esa extraña opinión sobre la fuerza creadora de tal acto, y así fue el autor de un entusiasmo que no es, como debería ser, regocijo ante la visión de la verdad, sino la jactancia que siente el hombre en sí mismo por una potencia exorbitante dada al propio espíritu por la imaginación intelectiva, unida a esa avidez de una grandeza usurpada, que pervierte siempre el fondo de la humanidad culpable.

Y en verdad si Fichte hubiese conocido bien el acto de la reflexión, se habría dado cuenta de que ningún acto se repliega verdaderamente sobre sí mismo, sino siempre sobre un acto previo, que se vuelve objeto para él. Consideremos por ejemplo un acto de la reflexión: éste se repliega sobre otro, que será también reflexivo, si se quiere, y en ese caso, éste [se repliega] sobre otro también reflexivo, pero finalmente se debe llegar al acto de la primera reflexión, y éste debe replegarse sobre un acto *directo* del pensamiento; de otra manera, procederíamos al infinito, lo que es absurdo. Ahora, el acto directo del pensamiento es la *intuición* y la *percepción*. La percepción es un acto del pensamiento con el que se unen dos afecciones: 1° la sensación corpórea, 2° la intuición del ser en universal. Previamente entonces a cualquier *reflexión* existe el *sentimiento* y la *intuición*, que son la base de todo, a saber: 1° una intuición intelectiva, 2° un sentimiento corpóreo. Y estas dos afecciones unidas entre sí por la *actividad única* del espíritu, forman la simplísima *percepción*, y sobre ésta comienza a actuar la *reflexión* del pensamiento. Pero este análisis fue omitido por Fichte y eso me parece que lo llevó al error.

1394. Cuando hago un acto con mi pensamiento, con él conozco el objeto en el que termina el acto, pero el acto mismo permanece desconocido para mí. Debo hacer otro acto de la reflexión sobre el primer acto, para que éste sea su objeto, para que lo conozca. Pero ahora el segundo acto de la reflexión permanece desconocido. Si reflexiona sobre el segundo acto, hago un tercer acto, que me hace conocer el segundo, objeto del tercero, pero no a sí mismo. Y así se puede continuar todo lo que se quiera, de modo que puede establecerse como ley de nuestra manera de conocer este gran principio: “Un acto cualquiera de nuestro entendimiento nos hace conocer su objeto, en el cual termina, pero no nos hace conocer a sí mismo”. Pero luego surge la siguiente pregunta: “¿Acaso no somos *conscientes* del acto con el que conocemos un objeto?” Conviene observar que esta pregunta es distinta de esta otra: “¿Acaso no tenemos un *sentimiento* del acto con el que conocemos un objeto?” Porque tener *conciencia* es tener ciencia de nuestro acto como nuestro, es decir de nuestro acto y al mismo tiempo de nosotros, que lo realizamos. Y esta ciencia no la podemos tener si no es mediante otro acto de reflexión. Por el contrario, el *sentimiento* no está nunca ausente de nuestras operaciones, pero el sentimiento es ciego. El común de los hombres, sin embargo, no puede persuadirse de que realizamos un acto sin tener conciencia de él. Y la razón por la que el común de los hombres piensa de esta manera es que cuando realizamos un acto con nuestro espíritu, podemos inmediatamente reflexionar sobre él y advertirlo, o ciertamente creemos que lo podemos hacer, y esta concepto que hacemos al *reflexionar* sobre él y advertirlo, no lo observamos. Por eso estamos prontos a creer que ese acto de nuestro espíritu es advertido y conocido por sí mismo, y no por un acto agregado por nosotros, mientras que es por sí mismo ignorado e inadvertido, aunque podamos al instante, o nos parece que podemos, conocerlo a nuestro gusto y advertirlo reflexionando sobre él. Pero Fichte se dio cuenta con gran agudeza de este error común de los hombres y para evitarlo fue a parar en el escollo opuesto. No se contentó con decir que ese acto de nuestro espíritu no era advertido y reflexivo por sí, sino que dijo que existía en absoluto. Por eso otorgó a la *reflexión* del espíritu una actividad de producirlo e intentó así identificarlo, como decía, con la misma reflexión.

1395. Por el contrario, nosotros decimos que un acto cualquiera del espíritu, incluso antes de reflexionar sobre él y de que sea conocido, existe en nosotros, pero es un puro *sentimiento*. Por eso, en todo acto del espíritu inteligente hay una *idea* y hay un *sentimiento*. El *objeto* intuido es lo que es ilustrado y se llama *idea*; el acto con el que percibimos un objeto de nuestra conciencia es un *sentimiento* ciego y nada más. Ahora, nada se conoce sin idea. El hombre, entonces, mientras tiene solamente *sentimientos* no conoce nada verdaderamente, y en particular el estado anterior a la reflexión sobre sí mismo es un estado, como tantas veces he dicho, imposible de ser observado. Por eso, parece una verdadera no existencia, mientras que no es sino un estado que nosotros desconocemos. De ahí que Fichte, confundiendo el no ser conocido con no ser, dijo que el *Yo* mediante una reflexión suya se ponía a sí mismo con el acto mismo con que ponía el *No-Yo*. Y no es suficiente decir que la esencia del *Yo* está en conocer, en pensar, porque el *Yo* no es originariamente un pensamiento de sí, sino un *sentimiento*, y haber absorbido el *sentimiento* por el *pensamiento*, sin notar la diferencia entre ambos, llevó a Fichte a tan extraños y tan profundos errores. Ya que si el *Yo* inteligente tiene también un sentimiento intelectivo, con él no termina en sí, sino en el ser en universal, que no puede tomarse por la reflexión de Fichte, ya que este pensamiento elemental no tiene nada de reflexivo y es la parte inmóvil y perpetua del hombre. Aquí parece sin embargo que Fichte se acercó algo a la verdad y la vio de lejos, cuando pronunció esa egregia sentencia, que “mientras los pensamientos pasan, hay en el hombre una parte que contempla inmóvil”.

Artículo 5

Sobre el punto de partida de Schelling

1396. A mí me parece que Schelling en parte se dio cuenta del error de Fichte de reducir todo al pensamiento determinado, sin advertir que en el hombre, antes de la existencia del pensamiento está el pensamiento, y que entonces el *Yo* puede existir radicalmente antes que toda reflexión sobre sí mismo, incluso por el acto directo por el que es un sentimiento animal y que intuye el ser. Schelling pretendió poner el punto de partida del espíritu en un *Yo* de sentimiento, e hizo de ese *Yo* su *absoluto*, del que derivó, casi según el gusto de Fichte, todas las cosas. Por lo tanto, anduvo por el mismo camino, pero sustituyó el *pensamiento* por el *sentimiento*, que está siempre presupuesto por el pensamiento, e hizo que su *Yo* sentimiento fuese la raíz y la fuente tanto del *Yo* como del *No-Yo* de Fichte. Negó esa especie de dualidad introducida por Fichte, pero presumió de encontrar un germen común de estas dos cosas que Fichte había opuesto entre sí, el *Yo* y el *No-Yo*. Como en ese germen se identificaban perfectamente, llamó a su doctrina sistema de la *identidad absoluta*. En esta raíz última de todas las cosas puso el misterio de la vida, y a esa vida primera y radical la llamó *dinámica*, es decir consistente en una fuerza primitiva a la que quitó todo límite. Parece que sustituyó el *Yo* de Fichte por el nombre de *ideal*, y al *No-Yo* el de *real*. El *Yo* primitivo e infinito de Schelling armoniza entonces y crea en sí, a partir de sí, lo *ideal* y lo *real*, y hace salir de sí una trinidad en la unidad, sublime y maravillosa según su opinión.[[993]](#footnote-980)

1397. Es oportuno que muestre la razón por la cual Schelling imaginó un *Yo* sin límites. Fichte había contrapuesto el *Yo* y el *No-Yo*, y definió este *No-Yo* como el término del *Yo*. En una palabra, en el sistema de Fichte el *Yo* se limitaba a sí mismo, y esta limitación era el *No-Yo*. Éste era el hecho primigenio en la filosofía de Fichte, del cual no se daba, ni se podía dar, demostración alguna. Pero Schelling vio y advirtió justamente que dejar este hecho sin demostrar era un defecto, no ya porque todo debía ser demostrado, sino porque se debía demostrar todo lo que no era *evidente*, que equivale a decir indemostrable. Schelling negó entonces a Fichte, quien había declarado que quería llevar a la filosofía hasta el principio *evidente* por sí mismo, y así dejar atrás todas las críticas,[[994]](#footnote-981) que hubiese conseguido su propósito. Y ciertamente la objeción de Schelling era razonable, ya que hay algo repugnante en un *Yo* que necesariamente se limita a sí mismo. Si el *Yo* limita necesariamente la propia naturaleza, le está impuesta una ley, una necesidad. La naturaleza del *Yo* recibe entonces la ley de su limitación, no la da. Hay entonces algo más fuerte que él, a lo que obedece, una ley de naturaleza inquebrantable; está limitado y no se limita a sí mismo. Para entender bien la fuerza de esta objeción, tenemos que concentrar nuestra observación interior sobre nosotros mismos. Esta observación nos dirá entonces que lo que hacemos es lo que hacemos voluntariamente, y que lo que sucede en nosotros por un límite necesario de la naturaleza, no somos nosotros quien lo hace, sino que tiene lugar en nosotros, es hecho en nosotros sin nosotros. Y en verdad, si dependiese de nosotros ponernos o no ponernos límites, ciertamente no nos los pondríamos, porque todo límite restringe nuestra potencia y disminuye nuestra fuerza, y nosotros queremos ser poderosos y fuertes. No pondríamos voluntariamente límite a nuestra fuerza y potencia, sino quizás para evitar un límite mayor, que nos vendría impuesto a pesar nuestro, si no nos pusiéramos uno nosotros mismos, como sucede en el orden moral y libre. Por eso, el límite como tal no puede jamás proceder de nosotros, sino que nos lo impone algo superior a nosotros. Ahora bien, esto que nos limita, sea lo que sea, no puede tener límite alguno, porque la absoluta necesidad de la naturaleza es tal que no puede haber nada superior a ella. Y aunque quisiéramos creer que esto que nos limita tiene también sus límites, se podría hacer sobre eso el mismo discurso que hemos hecho sobre nosotros, de manera que por necesidad se llega finalmente a un *absoluto* no limitado por nada. Y una vez que llegó a él, Schelling creyó que había encontrado el punto supremo de la filosofía, más allá del cual no se podía ir.

1398. El absoluto de Schelling es entonces hijo del *No-Yo* de Fichte. Y para que se haga más evidente esta conexión de la filosofía de Fichte con la de Schelling, es necesario que mencione la parte práctica de la filosofía del primero, en la que se encuentra aún más claramente el germen de la filosofía schellinguiana.

En el *No-Yo* de Fichte se comprende un mundo sensible, un primer mundo inteligible, y un *orden* suprasensible del mismo. La actividad del *Yo* que ha producido fuera de sí el *No-Yo*, es decir todos estos mundos, es también la que les da fe, y esta *fe* hace al mundo subjetivamente real, es decir que el *Yo* lo cree y lo tiene por real sin dudar para nada de él. En esta *fe*, según Fichte, está la posibilidad de la *libertad* humana. Porque esta suma actividad, por la que el *Yo* *cree* en la realidad del *No-Yo*, produce una *eficaz persuasión* de poder obrar por una *meta* a tenor del orden suprasensible, uniformándose al cual el *Yo* ve su propia *felicidad*. Esta *fe*, esta persuasión, es el mismo poder libre del hombre: el orden suprasensible del mundo es el límite moral del hombre, la obligación, el deber absoluto. La naturaleza del *Yo* es tal que entre las cosas que contrapone a sí misma, y con las que se limita, tiene este orden, esta obligación, este deber. Además, cree, en virtud de su actividad interna, que es libre en esta limitación moral: esta creencia, como decía, realiza la libertad humana. Pero el acto libre así realizado y creado mediante la *fe* no está satisfecho consigo mismo hasta que se adapta completamente a ese orden suprasensible, que recibe el nombre de obligación y deber absoluto. Para que se satisfaga plenamente en él, y sea entonces feliz, debe creer en la realidad de ese orden. Por consiguiente, el alma se esfuerza mediante su actividad, que se manifiesta bajo la forma de o de creencia, para realizar ese orden. Ahora bien, en ese esfuerzo, mediante el cual, prestando fe a ese orden moral del universo, lo realiza para ella misma, le nace el concepto de Dios, necesario para la perfecta realización del orden moral. Ése es el Dios de Fichte, que recibe su origen de la razón práctica en el modo explicado. Nuestro filósofo fue acusado de ateísmo por la deducción de un tal concepto de Dios, acusación que tanto lo afligió. Pero sus justificaciones no parecen haber satisfecho plenamente a la opinión pública. Con varios escritos intentó reconciliar las opiniones de otros con las suyas, y uno de los últimos trató *sobre el estado último del mundo deducido del primero*,[[995]](#footnote-982)\* en el cual, idealista y realista a su manera, ya parte de la actividad del *Yo* como de lo único real, ya de lo *divino absoluto* como de lo único real que se manifiesta como imagen o como idea de manera que deviene conciencia. En Alemania esto se tomó por una modificación que Fichte hacía a su sistema para hacerlo más complaciente con el pensar común, pero a mí me parece que no es más que una nueva explicación de lo mismo y que esa aparente contradicción desaparece para quien lo ha entendido a fondo. Fichte admitió que la actividad del *Yo* que pone el *No-Yo* se manifiesta en dos modos, mediante la *representación* del *No-Yo* y mediante la *fe* al *No-Yo*. La facultad de poner y de representar el *No-Yo* es la *razón teorética*; la facultad de dar fe al *No-Yo* es la *razón práctica*, fuente de la obligación, de la moral y del derecho. En la *razón teorética* lo único *real* es la actividad del *Yo*: todo proviene de esta actividad. En la *razón práctica* lo único *real* es el *ser divino*: todo proviene de este ser; la providencia y la dependencia que todas las cosas tienen respecto de él es justamente el orden moral, la fuente de la obligación. En tal sistema lo *real* está evidentemente tomado en dos sentidos distintos: lo real verdadero, *entendido* y que produce el todo, es la actividad del *Yo*; pero lo real *creído*, es decir real para nuestra fe, es sólo el Ser divino.[[996]](#footnote-983) A quien quisiera presentar este sistema de la manera menos desfavorable posible, le convendría, me parece, resumirlo en esta proposición: “La exigencia intrínseca de la naturaleza humana pide absolutamente (es decir con independencia de toda prueba) que se crea en la suma realidad del Ser divino”. De esa manera, la creencia en la realidad de este Ser es verdaderamente necesaria, porque brota de la exigencia suprema de la naturaleza humana; sin embargo, el hombre se cree libre al hacerlo, y de allí que su primer deber sea admitir a Dios. Este pensamiento es semejante al de Séneca, quien dijo: “El primer deber hacia Dios es el de creer en su existencia”.[[997]](#footnote-984) Pero aunque este pensamiento tenga cierta verdad, aunque se suponga que la existencia de Dios al menos *puede* ser probada también por la razón; sin embargo, pierde todo valor si se supone que *sólo* una necesidad ciega de la naturaleza, una ilusión fatal, un interés propio, aun cuando fuese supremo, nos conduce indeclinablemente a esa creencia.

1399. Entre tanto, se ve cómo en la parte moral de la filosofía de Fichte ya estaba el germen del sistema de Schelling. Para la *fe* necesaria de la naturaleza humana sólo había una cosa real, que era el orden absoluto del *No-Yo*, el Ser divino: aquí apoyó Schelling su sistema. Sólo que él puso el absoluto como real en sí y pretendió que no fuera realizado únicamente por la fe de la naturaleza humana y que, por lo tanto, no proviniese de la actividad del *Yo* de Fichte, sino que más bien todo proviniera de ese otro *Yo* absoluto, que es la fuente de todos los actos y de toda la fuerza. Schelling esperaba haber elevado de esa manera a la filosofía a la *evidencia*, porque el *absoluto*, según su opinión, no tiene necesidad de pruebas, ya que todas las demás cosas necesitan de él para ser, pero él no tiene necesidad de prueba alguna y se *intuye* inmediatamente. Las cosas serían inconcebibles sin el absoluto, la certeza de todas las cosas está condicionada por la certeza del absoluto, en el que las cosas son posibles, y de cuya certeza participan. Este razonamiento contiene algo sólido, pero Schelling no se detuvo aquí y la actividad de conocer todo, incluso lo desconocido, lo arrastró al error. Si el hombre se obstina en querer saber lo que no puede, tiene que fabricar con la imaginación el país en disputa, en el que ningún mortal puede penetrar. Veamos cómo ocurrió esto a nuestro filósofo.

1400. Tres grandes entes se representa el pensamiento humano: el *universo material*, el *Yo sujeto*, *Dios*. Estas *representaciones* de objetos, decía Kant (erróneamente, como hemos mostrado en la previa sección), no tienen la virtud de hacernos conocer las cosas en sí, sus objetos, sino sólo a sí mismas, y darles *fe* es un acto libre, que constituye lo que él fue el primero en llamar *razón práctica*. Sin embargo, en el sistema de Kant pueden existir, aunque emanen del espíritu en su parte *formal*; cómo son privados de las formas subjetivas permanece incógnito, pero se puede admitir una *materia* en general respecto del universo y una *raíz* última de las cosas en Dios.

Ahora, las *representaciones* se llaman fenómenos, las cosas en sí, *noúmenos*. El hombre es consciente entonces de los *fenómenos*, pero está en una total oscuridad sobre los *noúmenos*. Fichte y Schelling intentaron disipar esta molesta oscuridad. El primero dijo que no existía sino lo que el *Yo* hacía emanar de sí, y esta emanación era el universo, y Dios, y en general la representación de los noúmenos comprendida bajo la palabra *No-Yo*; a esta representación el *Yo* daba *fe*, y así volvía reales sus representaciones. Para Kant entonces un *Yo* fenoménico era la fuente de todo lo cognoscible, consistente en apariencias o fenómenos. Pero que además hubiera realmente alguna otra cosa, ni lo negó ni lo afirmó: éstos eran para él los límites de la mente humana. Para Fichte el *Yo* era real, y así puso un *noúmeno* como supuesto, o se puede decir postulado, que producía a partir de sí lo que existía. Ya no por lo tanto provincias desconocidas, no había otros *noúmenos* más que los que la *razón práctica* creaba para sí con la fe dada a las representaciones del *Yo*. Schelling pretendió elevarse hasta un *noúmeno* que produjera un *Yo* y un mundo fenoménico: éste fue el punto firme de Schelling, el *noúmeno* que puso él, sin demostración, sino por *intuición*, como base necesaria de todos los fenómenos y en consecuencia más ciertos que ellos y evidente por sí mismo. Y este *noúmeno* es el Dios de Schelling. Pero porque éste es el único noúmeno, el único provisto de actividad propia, no hay otra actividad real fuera de él. Entonces, la actividad de todas las cosas de la naturaleza, así como del *Yo* sujeto, es su actividad. Lo que éstas tienen de propio es lo fenoménico; sólo aquella infinita esencia subsiste y en ella está el ser de todos los fenómenos. En ella se identifican el sujeto, el objeto, lo ideal, lo real, las representaciones, las partes, etc., porque el ser de todas esta cosas no es otro que el mismo del absoluto, que se transforma *fenoménicamente* en todas ellas. Así, no hay en las cosas diferencias *cualitativas*, sino sólo *cuantitativas*, ya que el ser es el mismo en todas. De ese modo, el alma y la naturaleza material se ponen bajo la misma condición, se vuelven igualmente fenoménicos en su existencia individual y se funden en el gran todo, en el absoluto, en cuanto a la existencia real. El individuo se absorbe así y perece en la naturaleza inmensa de Dios, casi como decían los Estoicos que ocurría al hombre después de la muerte. El razonamiento sobre el que se funda todo este sistema es el siguiente: “La realidad de todas las cosas (los noúmenos) se vuelve dudosa por los razonamientos de la filosofía crítica. Pero no puede ser dudosa la realidad de un absoluto, porque es condición de la posibilidad de todos los fenómenos que la Filosofía Crítica reconoce. Por lo tanto, no hay ciertamente otra realidad más que ésta; de ella hay que hacer salir todas las cosas, reconocerlas como partes, emanaciones, transfiguraciones de aquél”.

1401. Pero a este razonamiento se pueden oponer varias observaciones.

1° En primer lugar, para negar el conocimiento de los *noúmenos*, la Filosofía Crítica se ha valido de un razonamiento. De esa manera, ha reconocido en los hechos la validez del razonamiento. Entonces, si el razonamiento conduce a consecuencias ciertas cuando está bien hecho, no se ve por qué sólo debe ser admitido parcialmente, a saber para negar el conocimiento de los *noúmenos* y no para admitirlos. La Filosofía Crítica se pone así en contradicción consigo misma y no debía haberla admitido.

2° Si la Filosofía Crítica no tuviese esa lucha intrínseca consigo misma, o si no quisiera recriminársela, en ese caso he aquí cómo podría defenderse contra la objeción que le hace Schelling y de la cual dedujo su sistema: [“]Tú dices que los fenómenos o las representaciones suponen un absoluto real. ¿De dónde lo deduces? Claro de con el razonamiento. Pero entre estos fenómenos o representaciones la Filosofía Crítica admite también las leyes del pensar. Estas leyes, según el Criticismo, son subjetivas y, por así decirlo, fenoménicas. Por lo tanto, no tienen otra fuerza que la de concluir subjetiva y fenoménicamente. El *absoluto* es ciertamente requerido por las leyes del pensamiento, y Kant lo ha encontrado también como el efecto supremo del pensamiento al hablar de la *razón*, pero justamente por eso no puede ser sino un absoluto fenoménico o incierto, admitido sin embargo como real y cierto por la necesidad que de ello tiene el hombre” (ésta es la razón práctica).

3° Pero suponiendo que el absoluto de Schelling esté bien asegurado y sea evidente por sí mismo, y además, que ninguna otra cosa aparte de él se puede reconocer como real con el razonamiento, ¿acaso no podrá haber por eso ninguna otra cosa real? No, a lo sumo se seguirá la consecuencia de que el hombre no conoce ninguna otra cosa real. En ese caso tendremos una *provincia desconocida*, como suponía Kant, pero más restringida que la kantiana, porque Schelling extrae de ella al *absoluto* y lo realiza. Pero nunca es una buena lógica concluir: “Yo no conozco ninguna otra cosa real, entonces no hay ni puede haber otras cosas”. Si Schelling razonara para sostenerse con el argumento panteístico: “lo que es infinito debe encerrar todo, y no puede existir nada fuera de él”, elegiría un partido perdido, ya que ese argumento fue tantas veces contestado en tantos escritos contra los panteístas de todos los tiempos.

1402. Al meditar las ideas de Schelling, se ve en ellas un deseo de reducir todo a una unidad sistemática; un deseo del que ya Fichte se había dejado gobernar. De ahí un esfuerzo, no de conformar la propia filosofía a la naturaleza de las cosas, sino de conformar las cosas a la propia filosofía, es decir a una forma preconcebida en el alma e imaginada como la más elegante de todas: una ciencia con un solo principio, en el que encontrarían su lugar todas las cosas, como si no pudiera quedar ninguna escondida al hombre. Se diría que es un esfuerzo mediante el cual el hombre quiere abrir cada vez más los ojos y hacerse cada vez más semejante a Dios, una imitación, una continuación de aquel miserable acto primitivo con el cual el primer hombre fue seducido y se engañó creyendo que iba a alcanzar a poseer la inteligencia divina. ¿De qué manera? Secundando su propio apetito y gustando un fruto prohibido. ¿Pero acaso no es cosa tan fácil darse cuenta y palpar que la ciencia, la potencia del hombre han sido puestos términos que no puede traspasar? Contra ellos se estrella su orgullo y nada le vale bramar ni lanzar espuma. Y uno de estos términos es precisamente la línea que divide lo finito de lo infinito, la creatura del creador. En vano delira con mezclar estos dos objetos en uno solo, como el borracho mezcla dos licores en un vaso. Los separa un abismo y no puede franquearlo ni imaginarlo ni conocerlo.

Yo creo firmemente que Schelling no se habría precipitado a mezclar todas las cosas y por poco a definir a Dios como el verso del sofista de Nola: *Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*,[[998]](#footnote-985) si en lugar de arrojarse enseguida sobre esas extremas especulaciones hubiese intentado primero descifrar los problemas más elementales del saber humano.[[999]](#footnote-986)

Si Schelling hubiese tenido la paciencia de analizar ante todo el conocimiento humano, buscar sus fuentes, distinguir sus clases, habría advertido sin duda sus límites infranqueables. Habría sabido que, si tenemos de nosotros mismos y de las cosas sensibles una noción positiva, la noción de Dios, por el contrario, no puede ser sino negativa, es decir que no conocemos del ser supremo más que una *esencia* determinada por relaciones (**1237ss.**). Por consiguiente, habría evidentemente encontrado que las nociones de la naturaleza y la de Dios no se pueden confundir jamás ni reducir a una sola. Además, la *noción positiva de la naturaleza* está también provista de esas características esenciales, que están en contradicción con la noción de Dios, de manera que sería absurdo atribuir las características de la naturaleza a la esencia divina.

1403. La primera diferencia entre la noción de la naturaleza y la de Dios, a saber que la primera es *positiva* y la segunda, *negativa*, declara una intemperancia y una temeridad el intento de reducir a Dios y a la naturaleza a un solo principio, a una sola substancia, ya que de esa manera el hombre no hace sino poner juntas una cosa conocida y una desconocida, y hacer de ellas arbitrariamente un todo, pronunciándose sobre lo que traspasa los límites de su conocimiento y disponiendo de él.

La segunda diferencia entre el conocimiento que tenemos de la naturaleza y el que tenemos de Dios, a saber que la primera tiene características esencialmente repugnantes y contradictorias con la segunda, vuelve absurdo y carente de sentido el intento de tal mezcla, que no se puede pensar, como tampoco se puede pensar la nada.

1404. Para no prolongarme infinitamente, quiero atenerme a la primera de estas dos razones, la cual, reducida a diálogo para mayor claridad, se puede presentar como sigue:

*Schelling*. Es necesario un absoluto: de otra manera, no puede existir nada, no se puede conocer nada.

*Opositor*. Ciertamente, pero ¿conoces tú este absoluto?

*Schell*. Desde el instante en que me doy cuenta de que existe, lo conozco. Y puesto que él me hace conocer las demás cosas, él mismo me debe ser mucho más conocido.

*Op.* ¿No te parece que hay una diferencia entre conocer la existencia de un objeto y conocer al objeto mismo?

*Schell.* ¿Cuál? Yo no puedo conocer que un objeto existe, si no conozco el objeto.

*Op.* Para saber que un objeto existe, hay ciertamente necesidad de tener algún conocimiento de él, pero este conocimiento podría ser *negativo*.

*Schell.* ¿Qué entiendes por *conocimiento negativo*?

*Op.* Entiendo un *signo* natural o artificial de la cosa, poro el cual ésta no se puede confundir con ninguna otra; este signo es también lo que se llama *esencia nominal* de la cosa, o una esencia de relación. Por ejemplo, si una persona con autoridad me dijera que existe un objeto, al que todos los hombres han dado un cierto *nombre*, ¿qué conocería yo del objeto al oír ese nombre? Nada más que estas dos cosas: 1° la existencia, 2° el nombre con el que es llamado. Ahora, ésta sería una idea negativa, ya que yo no sabría nada sobre él. La *existencia*, al ser común a todas las cosas que subsisten, no me hace conocer las cosas mismas, que son cosas en cuanto tienen una esencia distinta y no en cuanto tiene el ser común a todas.

*Schell*. Pero tu doctrina no se puede aplicar al absoluto, porque yo no he conocido el absoluto por la autoridad de nadie, que me hubiera revelado su nombre y nada más. Yo lo he conocido deduciéndolo con un razonamiento que posee necesidad.

*Op*. Para ilustrar lo que yo entendía por conocimiento negativo, o conocimiento de la *esencia nominal*, aduje el ejemplo de un objeto que tiene un *nombre arbitrario*, un signo artificial. Es verdad que esto no conviene propiamente a tu absoluto, porque éste no se conoce por un nombre o signo arbitrario, sino por un nombre o *signo natural*. Pero que el nombre o signo que determina el objeto desconocido sea *arbitrario* o que sea *natural*, es lo mismo: lo que de él está en nuestra mente no es más que una *esencia* de relación a otra cosa conocida. Por lo tanto, el conocimiento sigue siendo negativo y la esencia real positiva del objeto es totalmente desconocida para nosotros. Así es el conocimiento que puedes obtener de vuestro absoluto mediante el razonamiento.

*Schell*. Explícate mejor, porque estas cosas me parecen nuevas.

*Op.* ¿Mediante qué razonamiento asciendes al absoluto?

*Schell*. Diciendo que no se puede pensar nada como existente sin un absoluto: si hay algo, debe existir el absoluto.

*Op*. ¿Pero cómo sabes que hay algo?

*Schell*. Me lo dicen la conciencia de mí mismo y los sentidos.

*Op*. ¿Pero percibes el mismo absoluto con la conciencia o con los sentidos? Es decir, tu conciencia particular, tus sentidos, ¿percibe en sí un infinito absoluto, en el que no hay ningún límite?

*Schell*. No, yo asciendo al absoluto razonando, ya que todas estas cosas que percibo en mi conciencia, aunque sean finitas, no podrían existir si no existiese lo infinito. Pero esto supone la *intuición* del absoluto.

*Op.* ¿No se podría decir entonces que todo lo que experimentas es un *cierto signo* de la existencia de un absoluto, de un infinito?

# Schell*. Pero además una manifestación, a la que corresponde una facultad* intuitiva *en el hombre.*

*Op.* Esto será tal vez verdad, pero conviene tratar una cuestión por vez. Entretanto, yo quiero que retengamos que todo lo que conocemos por nuestra experiencia particular interior y por nuestra conciencia, es un *signo cierto* del absoluto. Del mismo modo, si yo veo una obra que muestre en sí una traza de inteligencia, una figura geométrica, una estatua, una pintura o alguna otra cosa, digo enseguida que ese objeto que percibo es un cierto *signo* de un ser inteligente que fue la causa de ese vestigio de su mente.

*Schell*. Esto también.

*Op.* Ahora, ese *signo* yo lo llamo *natural*, lo llamaré el nombre natural de la cosa, porque es un efecto suyo y muestra algo que debe estar en ella, aunque permanezca oculto el modo como tiene en sí esa propiedad. De este signo o nombre natural tu conoces entonces tu absoluto; a partir de un *efecto* suyo, que lo indica y contradistingue fuera de todas las demás cosas, aunque no sepas qué responde propiamente en ese absoluto a ese *efecto*. Aunque sepas que es su causa, no conoces sin embargo ni su modo de obrar ni su modo de ser. Todavía conoces entonces sólo la *esencia nominal* del absoluto, y nada más, aunque el signo que te lo hace conocer no sea puramente convencional, sino incluso *natural* (si me permites llamarlo así), y entonces te mueva a conocer alguna *relación* real suya, pero nada más. Pero no tienes otra *intuición*, si así la quieres llamar, que la de esta necesidad, de esta relación. De allí concluyo que, como ignoras la naturaleza propia del absoluto, no tienes ningún derecho de fabricar sobre ella un sistema de emanaciones ni de declarar todas las cosas del universo otras tantas formas o partes suyas, o con cualquier otro nombre las quieras llamar. Esa extraña sentencia tuya es verdaderamente repugnante, porque, dime por favor, las dos ideas de *absoluto* y de *no-absoluto*, ¿no son contrarias como el sí y el no?

*Schell*. Son distintas, no contradictorias.

*Op.* Pero tener límites y no tenerlos, ¿se puede pensar al mismo tiempo y de una misma cosa? Evidentemente no. Ahora, ¿qué es el absoluto si no lo carece de todo límite? ¿Qué es lo no-absoluto si no lo que tiene límites? No son sólo distintas, sino contradictorias.

*Schell*. Lo que quiero decir es que lo mismo que limitado es no-absoluto, no limitado es absoluto.

*Op.* Tú supones entonces que las cosas limitadas puedan volverse ilimitadas. En ese caso, el absoluto comenzaría a ser, mientras que antes no sería, y así no sería ya absoluto por esto mismo. Además, si las cosas limitadas deben perder sus límites para volverse absolutas, ¿qué los mueve a hacerlo? Y entonces antes no eran absolutas. Hay una contrariedad esencial entre su esencia en el primer estado y en el segundo. La dualidad que se admite en ese caso es inevitable. No se pueden confundir jamás, sin temeridad y sin volver absurdo el razonamiento, todas las cosas entre sí y hacer que sean otras tantas transformaciones o modificaciones de un solo ser, ya que un mismo ser no puede concebirse como sujeto de la limitación, de la parcialidad, y sucesivamente de todo lo contrario, y en consecuencia, de la misma contrariedad y repugnancia.

No veo qué podría responder Schelling de sólido a este razonamiento del opositor.

1405. Se puede decir entonces razonablemente que lo que llevó a Schelling al error fue haber omitido antes de toda otra especulación un análisis exacto de las fuerzas del razonamiento y, por lo tanto, haber ignorado que existen para el entendimiento humano provincias casi enteramente desconocidas, como las de todos los entes que no se perciben con el sentimiento o sus modificaciones. Por eso cayó, como decíamos, en el error opuesto al de Kant. Porque, mientras que éste negó al hombre también el conocimiento de la *existencia* de los entes suprasensibles y existente por sí (*noúmenos*), Schelling pretendió razonar como si se pudiera intuir su misma *esencia* real. Y merece ser observado el curso de estas ideas filosóficas en Alemania.

1406. Se comenzó partiendo de la *naturaleza material*, para elevarse y concentrase en el *espíritu* del hombre. Kant llegó a dejar la existencia de la naturaleza material en duda, o en un estado de perfecta ocultación al entendimiento humano. Fichte la absorbió en el espíritu mismo.

Pero este espíritu humano, en el que se había pretendido concentrar el universo, era todavía demasiado pequeño para el hombre y no podía bastarse a sí mismo. Parecía natural entonces que como otros se habían elevado de la materia hasta el espíritu, así otros se elevasen del espíritu humano hasta Dios, el absoluto, el infinito. La tendencia fue ésta, pero faltaban las plumas para el vuelo.

Se intentó, quería elevarse al infinito, pero si se hubiera hecho realmente, el pensamiento se habría encontrado en una región desconocida, inaccesible. En ese caso, el filósofo, postrado ante esa naturaleza incomprehensible, la habría adorado. Pero esta adoración, esta humillación profunda del pensador frente a Dios..., ¡eh! Todo lo que se quería eran sistemas. El hombre quería extender las fuerzas de su entendimiento, no recogerlas y ofrecerlas en holocausto al incomprehensible. El hombre, en su viaje filosófico, era guiado por el deseo de irradiar luz desde sí en todas las regiones a las que llegara. Había que conciliar entonces estas dos intenciones suyas: 1° llegar a lo infinito, y 2° llegar a él como a algo conocido. Pero el infinito era incomprehensible. ¿Qué quedaba? ¡Socorre tú, oh imaginación, al pensamiento que vacila y desfallece! Invocada, forjó allí mismo un infinito, un absoluto, un Dios, compuesto de todo lo que sabía configurar, representar, con todo lo que podía conocer. ¿Qué conocía el hombre? ¿Qué conocía la imaginación del hombre? El mundo y a sí mismo. El absoluto de los filósofos no fue, por lo tanto, y no podía ser, más que una composición, un amasijo del mundo y del hombre: éste es el Dios, o el ídolo en verdad, de la Filosofía, la obra de las manos de los hombres: *os habet, et non loquetur*.

1407. Pero lo que a nosotros nos interesa principalmente es mostrar cómo el absoluto, punto de partida de la filosofía de Schelling, no puede ser el verdadero punto de partida de la filosofía humana. Digo humana, ya que conviene que no nos olvidemos que somos hombres. Si fuésemos Dioses, partiríamos ciertamente de otro punto; pero como somos hombres, debemos partir con la investigación de la mente de ese principio que le ha sido concedido como su luz. En el tiempo de Kant se sabía ya que toda Ontología debía estar precedida del examen del *razonamiento*; según ese principio el filósofo de Königsberg hizo la *Crítica de la razón pura*. Fichte comenzó a desviarse de ese camino, y empezó por la actividad del pensamiento. Había que preguntar todavía a Fichte con qué derecho razonaba sobre la *actividad* del pensamiento antes de haber demostrado que los *razonamientos* que hacía tenían alguna autoridad. Una pregunta así habría bastado para que Fichte diera un paso atrás y para advertirle que todo lo que había razonado era gratuito si no suponía que el razonamiento, que empleaba para convencer a otros de su sistema, era válido. Luego de Fichte se perdió aún más de vista que la filosofía de las cosas reales debía comenzar luego de haber resuelto esta cuestión. En vez de comenzar por el gran problema de la validez del razonamiento, en lugar de disponer en el orden debido los *conocimiento*s, se pensó en poner directamente orden los *objetos subsistentes* de los conocimientos. Ciertamente, al querer distribuir los *objetos subsistentes* de los conocimientos, el primero de todos los otros es el *absoluto*. Los demás dependen de él y no existen ni son posibles sino por él. Pero ¿cómo sabemos que subsiste el ser completo y como un sol, este ente primero y supremo, fuente de todos los demás? ¿Qué nos conduce hasta él? Decir la *intuición*, como dijo efectivamente Schelling, es comenzar por una afirmación gratuita, por algo arbitrario, y ése fue el primer pecado de Schelling, que toda la Alemania le reprochó, sobre todo Hegel más tarde. Conviene entonces responder, que al *absoluto* no nos lleva otra cosa que el razonamiento: ésta es la guía. Si esta guía fuese esencialmente impotente y aún falaz, como pretendió Kant, no nos serviría de nada ir detrás de ella y nos engañaríamos creyendo haber encontrado, siguiéndola, el absoluto. Es verdad que tanto nosotros como nuestros razonamientos dependemos también, bajo otro aspecto, del absoluto, pero esta dependencia no es en el *orden de los conocimientos humanos*, sino el *orden de los entes reales*. Es decir, es verdad que para que existamos, y para que podamos razonar, debe existir primero el absoluto. Pero no es verdad por eso que podamos saberlo ni conocer el absoluto sin hacer uso de la facultad de conocer de que estamos dotados, de la razón. Distíngase entonces entre el *orden de los conocimientos* y el *orden de los reales*. Los objetos reales no están en nuestra mente, sino su conocimiento. El *orden* de los *conocimientos* entonces, y de las ideas, precede al *orden de los objetos reales*. Conviene entonces partir del problema de la validez de los conocimientos antes de razonar sobre un objeto real cualquiera, incluso sobre el mismo absoluto.

Artículo 6

Sobre el punto de partida de Bouterweck[[1000]](#footnote-987)\*

1408. Friedrich Bouterweck se dio cuenta de que Schelling, en lugar de ascender a un punto de partida más elevado de la filosofía, había descendido, ya que había caído del orden de los *conocimientos* al de los *sentimientos*, y finalmente también al de los *entes reales*, que con respecto a nuestro entendimiento están en un orden posterior. Objetó entonces a Schelling: “Tú partes de algo real (es decir subsistente), el absoluto. Ahora, ¿cómo demuestras que hay algo real? Para demostrarlo tendrías que probar primero que hay una facultad de conocer capaz de percibir la realidad de la cosas, algo sumamente necesario después de todo lo que dijo Kant para demostrar que esta facultad es imposible”. Y verdaderamente, el argumento de Schelling, que hace al *absoluto evidente por sí mismo* y condición necesaria para que se pueda pensar o existe una cosa cualquiera, no es válido si no se presupone que nuestra razón se pronuncia con rectitud y extiende válidamente sus juicios también a las cosas reales.

Y al mismo tiempo que Bouterweck objetaba esto a Schelling, refutaba también a los puros idealistas de esta manera: “Es imposible reducir el *ente real* a las ideas, porque analizando las ideas, encontramos que los entes reales las preceden, como la causa de nuestros conocimientos, y que son más que ellas, puesto que es más un *ente real* que su *idea*. Por lo tanto, no es posible reducir todo a vanas ideas, sino que conviene distinguir las *ideas* y los *entes reales*, dando razón de unos y de otros, y de su relación y unión”. En substancia, éste había sido el intento de Fichte y de Schelling, pero ellos identificaron para ello los entes y el pensamiento o, mejor dicho, hicieron salir del pensamiento todos los entes.[[1001]](#footnote-988)

1409. Bouterweck observó también que no puede haber una *ciencia* sin un objeto, sin un ente, y que el *ser* es indefinible, ya que no hay filósofo que pueda preguntar qué es el ser en universal. El ser entonces es esencial al pensamiento, concluyó Bouterweck y, aunque es distinto de él, está dado con él. Dijo que había que partir de una *facultad absoluta de conocer* como de un hecho primero, evidente, fundamental, que consiste precisamente en la percepción de la *existencia absoluta*. De ahí que se pueda decir que la proposición fundamental de su sistema es la siguiente: “A todo pensamiento y sentimiento subyace un ente como fundamento verdadero y, en consecuencia, absoluto, que no tiene otro fundamento, sino que él mismo es fundamento”.

1410. Bouterweck entreveía una parte de la verdad, pero confundía la *existencia absoluta* con la *existencia considerada en universal*, es decir, lo que viene a ser lo mismo, con el ser comunísimo. Si hubiera dicho que la inteligencia está esencialmente ligada al ser en universal y formada por él, que con respecto a su aplicación se llama luego *comunísimo*, habría entrado en nuestro sistema, pero como puso en su mira el *ser absoluto*, en lugar de la simple *noción del ser*, fue a parar sin quererlo al panteísmo, junto con los otros. Porque hizo una mezcla del ser real y actual con el pensamiento, una especie de substancia única. Y él mismo no lo ocultó. No obstante, para salvar la existencia del individuo en esta singular substancia, imagina una fuerza particular que lo constituye, es decir un acto particular en esa substancia suya, al cual denomina *virtualidad*. Pero de esta fuerza que constituye al individuo, que no se conoce sino cuando se concibe una distinción entre el sujeto que hace el esfuerzo y los objetos que resisten, no tenemos al comienzo más que una *ciencia práctica*, es decir de sentimiento o de un hecho experimental, pero no la ciencia teorética, no vemos al principio su necesidad intrínseca. La *facultad absoluta* de conocer se aplica por tanto a esa *virtualidad*, y la transforma en una *realidad absoluta*. Esto, creo que lo hace ocurrir de la siguiente manera. Como la facultad absoluta de conocer es la que el *ser absoluto*, ve el ser en todas las cosas y a él eleva todas las cosas. Por lo tanto, también considera la fuerza individual, o esa virtualidad, en su ser absoluto. De ahí nace el concepto de una existencia y de una acción infinitas.

1411. Parece entonces que el error de este sistema está también en que:

1° El filósofo parte del *acto* de nuestro espíritu, en lugar de partir de un análisis exacto del *objeto* pensado. Como descuidó verificar y comprobar el objeto esencial del pensamiento, Bouterweck se equivocó y confundió el *ser posible* con el *ser subsistente*. No se dio cuenta de que sólo el primero es el objeto esencial del pensamiento, no el segundo, y mucho menos este segundo, según su modo de ser. Suponiendo que el objeto del pensamiento fuera el ser absoluto subsistente como él es, se postularía una plena comprensión de Dios, pero quien comprende a Dios es Dios; esto es panteísmo.

2° Contribuyó a este error de Bouterweck que no se preocupó en establecer bien la distinción entre el *sentimiento* y el *pensamiento*. Si se hubiese detenido en estas investigaciones elementales antes de abandonarse al piélago de las cuestiones más abstrusas, se habría dado cuenta de que el pensamiento sólo necesita tener el *ser* como objeto y por fundamento, no el sentimiento. Habría visto entonces que, si se quitara todo objeto al pensamiento, se quitaría el pensamiento y la facultad de pensar, pero el sujeto no sería anulado por completo, ya que nos quedaría toda nuestra parte animal y el hombre quedaría degradado solamente a la condición de bruto. Con esta observación se habría convencido del límite esencial del hombre, cuya base, por así decirlo, es la naturaleza animal, la cual no necesita tener para subsistir la visión del ente subsistente, y mucho menos del ente absoluto, y que se hace racional mediante la sola visión del ser ideal.

1412. De ahí que Bouterweck no encontró el punto de partida primero y simple de los conocimientos humanos por dos razones: 1° porque partiendo de una absoluta facultad de conocer suponía la *idea* y el *ser subsistente* como datos previos y materia de esa facultad, y todo esto necesitaba demostración, dependiente del principio de la demostración, anterior a dicha facultad; 2° porque el *ser absoluto subsistente* no es conocido por el hombre de manera positiva y por lo tanto en el concepto de su facultad absoluta se incluía lo que en ella no se contiene.

Artículo 7

Sobre el punto de partida de Bardilli[[1002]](#footnote-989)\*

1413. Bardilli comprendió, como Bouterweck, que el punto de partida de la filosofía no podía ser sino el *pensamiento*. Exigió entonces como postulado el *uso del pensamiento*, el cual sin embargo no debe ser un *postulado*, en nuestra opinión, sino un *hecho*. Intentó por lo tanto un nuevo análisis del pensamiento, buscando lo que en él pudiera llamarse lo *primero por sí mismo*,[[1003]](#footnote-990) es decir el punto de partida de la filosofía.

1414. Pero él también, por poco igual que Schelling, tomó como lo primero lo que es en verdad lo último, es decir el absoluto.[[1004]](#footnote-991) No vale decir que el absoluto es la *condición* de la que depende toda certeza y toda existencia. Aunque sea verdad, no es necesario tener una idea positiva del absoluto para estar ciertos de las cosas. Puedo tener antes un medio para alcanzar la certeza sobre las cosas finitas y condicionadas; en ese caso, el absoluto está comprendido *implícitamente* en esta certeza que tengo y está supuesto en ella, y puedo, razonando sobre ella, llegar también a descubrir *explícitamente* su necesidad. De hecho, ése es el verdadero progreso del razonamiento humano. Para alcanzar la certeza de las cosas, basta que conozcamos la *necesidad* de que lo que nos aparece sea verdadero; esta necesidad la concebimos por medio del *ser posible*, como ya he mostrado, sin que tengamos necesidad de llegar hasta el concepto del *ser absoluto subsistente*, al cual sin embargo llegamos luego como a la condición absoluta de toda certeza y de todos los entes de los que estamos ciertos. Este progreso necesario, que hace el razonamiento al desarrollarse, se debe a la naturaleza del ser posible y es lo que llamé la *facultad integradora del entendimiento* (**642** y **650**, nota). Y para mayor prueba, quiero añadir aquí otra observación. ¿De qué manera llego a poseer el conocimiento de un absoluto necesario, primitivo, original? No de otra manera sino de que ese absoluto es la condición de mi *certeza* y de todo lo que yo *conozco* como existente. Pero si es así, ¿se puede decir que sólo mediante el conocimiento del absoluto logro la certeza y doy un fundamento a todos mis conocimientos previos? ¿Puede decirse que la filosofía debe partir del absoluto? No, ciertamente, porque ¿de dónde [conozco yo] la existencia necesaria del absoluto? De que es la condición de la certeza de mis conocimientos. Pero si esta certeza no existe, el absoluto no es necesario. Si se quita lo condicionado, se quita la condición. La certeza y la necesidad de mis conocimientos vuelve cierto y necesario al absoluto, y no al contrario. Infiero la necesidad de éste de la necesidad de aquellos. Si mis conocimientos sobre lo que existe son dudosos, el absoluto es dudoso. Por consiguiente, la certeza y la necesidad de mis conocimientos es anterior y está presupuesta, respecto de la mente humana, por la certeza y la necesidad del ser absoluto subsistente. La filosofía no puede entonces partir de éste, sino que en él termina. Antes del conocimiento del absoluto, del ser subsistente, Dios, debo tener un medio, un principio que me haga conocer, es decir produzca en mí la certeza de mis conocimientos, y esto es la idea del ser en universal e indeterminado, presente a nuestro espíritu incesantemente.

1415. Bardilli está tan lejos de haber visto el difícil paso que había hecho caer a los filósofos de su nación que incluso sistematizó aún más y completó su error. De las observaciones hechas hasta aquí resulta que el error común de quienes vinieron después de Kant fue suponer “que el hombre puede tener ideas *positivas* de algo real a lo cual no se extiende su percepción y que, por lo tanto, no hay ninguna cosa de la que el hombre no pudiera tener una idea positiva, igualando la totalidad de las cosas subsistentes a la esfera del conocimiento humano”. Por esta suposición, que subyace a todos esos sistemas y los dirige perpetuamente de manera oculta, sucede que cuando se presenta un ente, del cual el hombre no puede tener un concepto adecuado y positivo, como de Dios, sino sólo un concepto negativo y como vacío, viene en su ayuda la imaginación y llena el vacío como puede, a fin de volver el concepto algo positivo y real. Pero la imaginación no puede emplear para este trabajo más que los materiales que ya posee, es decir no puede volver positivo ese concepto si no pone en su lugar lo que percibe. Entonces, para que el concepto de Dios sea positivo, hay que hacer algo así como rellenarlo con todas las otras cosas que se conocen positivamente, como la naturaleza y el hombre. Si observamos esto con sutileza, no otro fue el error de todos los idólatras. Como no se podían satisfacer con un concepto negativo de Dios, fueron formándose artificialmente un concepto positivo, poniendo en lugar de Dios, cuya esencia real no conocían, lo que percibían, y en consecuencia adoraron la naturaleza y la humanidad. Este mismo deseo intemperante de conocer todo, esta repugnancia a aceptar la propia ignorancia y confesársela a sí mismo, en una palabra este orgullo original, que no permite al hombre reconocer que no sabe lo que no sabe, es también la fuente de todo panteísmo, que no es a fin de cuentas sino una idolatría diría perfeccionada y revestida de formas filosóficas. Y el ver cómo la filosofía de secular de los últimos tiempos se precipitó en un panteísmo general, que se reprodujo bajo tantas formas, muestra manifiestamente cuán propensos son los hombres abandonados a sí mismos a hundirse continuamente en el estado de los gentiles, hacia el cual, incluso a la luz patente del Evangelio, han dado tantos pasos y en el que se arruinarían infaliblemente e irreparablemente se perderían, si el Cristianismo pudiese ser aniquilado por los esfuerzos de la insensatez humana y de la maldad infernal.

1416. El principio que conserva la distinción entre Dios y la naturaleza, entre el creador y las creaturas, es entonces el que establece que en el hombre hay dos series de conocimientos: negativos y positivos. Con la primera pensamos lo que hemos denominado una *esencia nominal*,[[1005]](#footnote-992) con la segunda se piensa una *esencia real*. Con los primeros pensamos una *x*, cuya esencia real específica o genérica positiva nos es desconocida, y por eso se pueden llamar de alguna manera *ideas* o *conocimientos vacíos*. Los segundos nos presentan la esencia real o específica, o al menos genérica, de la cosa, y éstas se pueden llamar *ideas comprensivas*. Pero quien confunde estas dos series distintas de ideas y pretende que todas nuestras ideas sean *comprehensivas*, debe necesariamente ir a parar al panteísmo y en otros mil errores. De los entes de los que no tiene más que ideas vacías está constreñido a formarse imágenes simuladas y mentirosas, y a crearse ficciones. De ahí un Dios compuesto con las características y propiedades del espíritu finito y de la materia, amasado de mil maneras raras con elementos extraños mezclados entre sí, sin ley, porque no tiene ley el perpetuo vagar de una fantasía desordenada. Ésta es la fuente inagotable de los sistemas más bizarros, ingeniosos y gigantescos, que asombran y encantan por un momento, pero no tienen una vida más larga que la falsedad y la ilusión.[[1006]](#footnote-993)

1417. Ya Bouterweck, al poner como principio de su filosofía la proposición “que a todo sentimiento y a toda idea subyace un ente como fundamento”, había perturbado los dos órdenes establecidos, y desconocía el orden de las ideas vacías. Sus predecesores, Schelling y Fichte, habían caído en el mismo error, y en otros peores aún, ya que hacían al ser más dependiente del pensamiento, de modo que éste fuera la única fuente del ser. Las *ideas vacías* ya no podían existir entonces, porque el pensamiento contenía todo el ser en su misma fuente. Pero aunque Bouterweck encuentre en el ser algo más que en el *pensamiento vacío*, sin embargo reconoce que es esencial a todo pensamiento el fundamento del ser real y absoluto, y así excluye la existencia de las *ideas negativas*.

1418. Siguiendo las mismas huellas, Bardilli pronunció abiertamente la abolición de la distinción entre las *ideas vacías* y las *ideas comprehensivas*, y con esta confusión pretendió haber encontrado el fundamento del error de las antiguas filosofías. El vicio fundamental, según él, está en la lógica y consiste en la falsa restricción que se ha querido dar al valor de los principios lógicos. “Se ha querido considerar la lógica, dice, como la simple ley de las formas del pensamiento, como una investigación encerrada únicamente dentro de los límites del sujeto pensante, como aislada de la metafísica y de la ciencia de los seres. Se ha podido hacer un código regular, pero finalmente fue un marco sin el cuadro”. Aquí se ve ya dónde abrevó Hegel.

Este intento de Bardilli de reducir la metafísica a la lógica no es sino el desarrollo y la expresión más clara de los sistemas que han precedido al suyo. Por un mismo error y por el mismo espíritu algunos dicen hoy en Francia que “el método es toda la filosofía”.[[1007]](#footnote-994)\* Así, por una parte se reduce todo a las ideas abstractas, que sólo establecen el método; por otra, no se quiere reconocer que haya *ideas vacías*. De ahí que convenga hacer entrar a la imaginación para que vuelva concreto lo abstracto, para que llene lo que está vacío:[[1008]](#footnote-995) he aquí la confusión y la mezcla de todas las cosas en el reino de la filosofía. En estos cambios y transformaciones de despliega, es verdad, una gran actividad, una actividad creadora, pero por eso mismo una actividad falsa, una actividad para el mal.[[1009]](#footnote-996)

1419. Pero lo que es más extraño aún es ver que Bardilli, quien reduce también todo pensamiento a una primera fuente idéntica con la fuente del ser, indique luego al *ser en sí mismo* con esta extraña fórmula: *B-B*, que no expresa otra cosa que la *nada*.[[1010]](#footnote-997) Así, sustituyendo el *ser* por la *nada* se ha llegado al término contrario de aquel al que se tendía, ya que mientras se quería realizar y cumplir todo pensamiento, se llegó en lugar de eso a encontrar la *nada* como fundamento de todo pensamiento. Aquí se ve de nuevo la fuente del Hegelismo.

1420. Más aún: Bardilli partió de la *aplicación del pensamiento*, sin la cual sabía que no se podía conocer el *pensamiento puro*. ¿Hacia dónde tendía él como a su término? Al *pensamiento puro*. Por eso, planteó así el problema de la filosofía: “¿De qué manera se puede referir el pensamiento como pensamiento, en su aplicación como aplicación, al pensamiento mismo como pensamiento?”. En otras palabras: “¿Cómo se puede referir el pensamiento aplicado al pensamiento puro anterior a toda aplicación?”.[[1011]](#footnote-998)

El pensamiento como pensamiento de Bardilli es un pensamiento carente de sujeto, de objeto, de relación entre sujeto y objeto; se expresa con un infinitivo, *pensar*, determinado y determinante. Ahora, un pensamiento así no puede ser más que un abstracto y nadie lo experimentó ni conoció su existencia en la realidad. En verdad, el pensamiento no puede ser sino un acto, y un acto no puede existir si no existe quien lo haga, y si no tiene un término en el que terminar y descansar. Bardilli admite que este pensar no se puede conocer en sí mismo, sino sólo en su aplicación. Sin embargo, sin prueba alguna, como Schelling, nos lo presenta como si fuera algo subsistente y sumamente activo.

1421. Es algo digno de atención lo que los filósofos de la escuela alemana abusan de la abstracción. Parece un principio del sentido común que “si a una se le quita una parte, se vuelve menor” y, en general, “si se quita a una cosa una de sus perfecciones, queda más imperfecta”. Ahora bien, es cierto que el objeto del pensamiento es una perfección del pensamiento: cuantos más objetos a los que se extiende el pensamiento, tanto más vasto y perfecto es. Di disminuyo los objetos del pensamiento, lo vuelvo menos activo. Si reduzco los objetos del pensamiento a un número pequeñísimo y a cosas debilísimas, he empobrecido el pensamiento aún más. Le quito todos sus objetos y el pensamiento real ya no existe, no existe más que un concepto abstracto de *pensar*, de la posibilidad del pensamiento, ¿Acaso no parece que si reduzco el pensamiento a ese estado, lo he llevado a un estado sumamente imperfecto, a una mera potencia sin acto? Ciertamente eso dirían el buen sentido y el sentido común. Ese *pensar* tan abstracto y *vacío* de todo objeto es una debilísima abstracción. No es así para Bardilli, quien, tras las huellas de Schelling, no se da cuenta de todo eso y pretende incluso haber llegado mediante esa abstracción a la máxima actividad del pensamiento. Niega que ese pensamiento sea *vacío* y sostiene que se lo debe llamar *pensamiento puro*. Esto es algo evidentemente extraño, pero conviene ver qué pudo haber llevado a esos filósofos a un error tan novedoso.

1422. En primer lugar, obsérvese que cuando se despoja al pensamiento de todos sus *modos*, no queda más que *pensamiento esencial*, es decir lo que forma la *esencia* de la actividad pensante. Ahora, es fácil suponer esta esencia existente por sí misma, en lugar de reconocerla por una simple *abstracción* de la mente. Para cometer este equívoco, y transformar *una actividad mental y abstracta* en una actividad real, basta con ignorar la naturaleza de nuestro concebir abstracto, que no es la concepción de una cosa, sino más bien un comienzo de concepción. Confundieron entonces el *pensar esencial*, como nosotros lo concebimos abstracta e inicialmente, que no tiene ninguna existencia real y propia, con el *pensar esencial* completo y subsistente. Así, supusieron que nuestro pensar, separado de sus objetos por la mente, y contemplado sólo en sí mismo, diese el concepto de una actividad de pensamiento *esencial* e infinita.

No conocieron bien, por lo tanto, la naturaleza de nuestro concebir, el cual (en el orden natural) no ve las esencias de las cosas subsistentes en sí, sino sólo en tanto que el sentido se las suministra, y de todo lo que el sentido no suministra no conoce nada más que el ser comunísimo, que no constituye ninguna esencia real, es decir de algo subsistente. Confundieron entonces los dos significados de la palabra *infinitum* en latín, que quiere decir igualmente: 1° que la cosa no está terminada, que carece del fin que le corresponde, de sus determinaciones, en una palabra que es *imperfectísima*; y 2° que la cosa carece de límites y de confines, que es *perfectísima*. Lo que es *indeterminado* y por lo tanto imperfectísimo, hasta el punto de que no puede ni siquiera existir, lo tomaron como lo que está completísimo y perfectísimo, y en esa indeterminación vieron con su fantasía lo infinito en sentido contrario al que debían verlo. En efecto, hay un *infinito negativo*, es decir en potencia, y es objeto de nuestra inteligencia, la cual, no estando determinada pero puede recibir todas las formas y todas las determinaciones, aunque no un *infinito positivo*. Ellos, en cambio, en lugar de ver en el infinito negativo un gran vacío para rellenar, se deleitaron viendo una infinita actividad creada por su fantasía. Sin embargo, en el *infinito negativo*, es decir en la falta de todo, no podían no reconocer la *nada*. ¡Por eso introdujeron el gran nada como la fuente de todo! “El Yo, dice Schelling (quiere decir el *Yo* primitivo), no es un ser, una cosa; no tiene ningún atributo fuera de esta propiedad negativa. El primer problema de la filosofía es el de encontrar lo que puede ser absolutamente conocido como un ser”.[[1012]](#footnote-999) ¡Confiesan entonces que hacen crear todas las cosas de la nada! ¡Descendieron hasta la nada para encontrar nuestra actividad! Si esto no es contradecirse abiertamente, no sé qué lo será entonces. A mí me parece que Dios obró justicia con ellos al confundirles la lengua. Dijeron: “Filosofar sobre la naturaleza es lo mismo que crear la naturaleza”.[[1013]](#footnote-1000) Sí, Dios os permite crear la naturaleza y os hace confesar que toda la actividad creadora que está en vuestro poder la buscáis y la encontráis en la nada. Así estos filósofos, nuevos creadores, pronuncian la sentencia sobre sí mismos. Sus especulaciones son grandes y laboriosas, pero ¿encuentran finalmente la actividad creadora? ¿Dónde? En el hombre ciertamente, removiendo del hombre todo lo que no corresponde con esa actividad creadora. Lo que quedó luego de removido todo eso es esa actividad que buscaban: ¿qué fue? Oigámoslo de ellos mismos: la nada, la perfecta nada.

1423. Ésta [=la nada] contribuyó a producir el error de creer que el concepto del simple pensar, despojado de sus objetos, contenía algo infinito, una actividad infinita. Los objetos reales y positivos de nuestro pensar son limitados. Por lo tanto, se los tomó como otras tantas limitaciones del pensamiento, y se creyó que, si se quitaban las limitaciones, se tenía un pensamiento infinito. Pero es un error pensar que, quitando del pensamiento los objetos finitos, se quitarían de él sus limitaciones. Eso habría sido verdad si el pensamiento tuviera de por sí un objeto infinito y completo, que estaría limitado por los objetos finitos. Pero el pensamiento tiene de por sí un objeto infinito, el *ser en universal*, que no es infinito más que inicial, pero no completamente. Debe llamarse más bien indeterminado que infinito, tomado en el sentido positivo, de “que el ser que vemos es el acto de ser en su principio, pero carente de los términos en los que este acto se cumple y reposa”. En segundo lugar, al sobrevenir los objetos finitos y determinados al entendimiento, no deja de resplandecer en él el ser en universal. Éste permanece inmutable y se determina sólo si termina y se perfecciona parcialmente en los objetos limitados que le son presentados. Los objetos limitados son “perfeccionamientos parciales de la idea del ser en universal”. Esta idea permanece siempre en la mente, salvo que, quitándole sus perfeccionamientos parciales, es decir sus determinaciones, queda en el estado de la imperfección primitiva, en la máxima imperfección, como estaba en el primer momento que nos presentó. Con la concepción de los objetos particulares el entendimiento pasa de la potencia al acto, y esos objetos pensados como esencias o ideas son, como bien sabían los antiguos, otras tantas *formas* que perfeccionan el intelecto haciéndolo pasar a un acto más perfecto, y no su *materia* (**1005ss.**).

1424. Si tomo un objeto limitado y le quito sus límites, se me hace de alguna manera ilimitado. Este discurso, que va bien aplicado a los *objetos* del pensamiento, no se puede aplicar al *pensamiento* mismo como hace Bardilli y otros alemanes. Ellos no distinguen en los objetos 1° lo positivo, y 2° la limitación, sino que suponen que los objetos mismos son los límites del pensamiento y nada más. Y esto porque no analizaron suficientemente el pensamiento, no distinguieron con suficiente precisión el *acto* del pensamiento y su *objeto*, y en lugar de partir de éste, partieron de aquél, como he dicho más arriba (**1338ss.**), y atribuyeron al acto del pensamiento lo que es verdad sólo del objeto del pensamiento.

1425. Además, se ve que el materialismo del siglo penetró en esas especulaciones tan abstractas y aparentemente tendientes a un espiritualismo exagerado. Porque, teniendo ellos siempre presente lo que sucede en los sentidos, hablan del entendimiento con los modos que sólo se aplican a aquéllos. Y como vieron en el sentido la *materia*, supusieron que también los objetos del entendimiento eran algo semejante a la *materia*, y que los restringían y limitaban: no conocieron su ser de *forma*. De ahí que, al quitarlos del entendimiento, les pareció que estaban arrancando algo material que lo hacía más estrecho.[[1014]](#footnote-1001)

A pesar de todo esto, vuelven a caer cada tanto en la contradicción, que indicamos más arriba, de poner el máximo positivo en lo negativo. Porque a veces no pueden ver que el entendimiento, empobrecido de sus objetos, se atenúa, se hace menor y finalmente llega a ser una nada.

1426. Bardilli dice que el pensamiento, liberado de todo objeto y de todo sujeto, se purifica y queda el *pensar como pensar*, que es como decir el pensar esencial. Pero ¿qué es, según Bardilli, este pensar como pensar? *La posibilidad de las cosas*. Ahora, aquí veis como continúa el equívoco, que tantas veces señalé, de atribuir al acto del pensamiento lo que no pertenece sino a su objeto. La *posibilidad*, como he demostrado, no es sino una propiedad del objeto esencial del pensamiento, es decir, del ser en universal. Bardilli no la coloca en el objeto del pensamiento, sino en el pensar como pensar. Así se transfiere lo propio del *objeto* al acto del pensamiento.

1427. Más aún: ¿cómo expresa Bardilli esta *posibilidad*? Como una cantidad negativa.[[1015]](#footnote-1002) ¿La posibilidad es entonces una pura negación de realidad? Demasiado poco, a decir verdad, ya que una cantidad negativa es menos que nada y no se da en la mente sin relación a una positiva.

Incluso la *posibilidad*, que por una parte es para Bardilli una cantidad negativa, y por otra es el fundamento de la *realidad*, es el *pensar como pensar*, la suma actividad, ¡Dios mismo!

La posibilidad es entonces menos que la nada, y menos que la nada es tu Dios: se ha divinizado la nada, ¡lo que es menos que la nada! Esta posibilidad, sin embargo, es el *pensar como pensar*, y se encuentra en el hombre. He aquí el *pensar* del hombre, que por una parte es declarado menos que nada y por otra, Dios.

1428. La *realidad*, dice nuestro filósofo, no es sino una nueva determinación de la *posibilidad*. ¡La realidad es entonces una determinación de lo que es menos que nada! ¡Y al mismo tiempo es una determinación de Dios! La *materia* hace esta determinación, pero ella misma no es sino por el pensamiento y con el pensamiento, el cual se multiplica replicándose a sí mismo en sí mismo. En tanto, la *posibilidad* y la *realidad* son factores que entran en todo *objeto* y componen la naturaleza, que no es sino una manifestación, una determinación, de ese Dios que es menos que nada.

Esto no sólo parecen delirios de enfermos, sino hasta angustias de un hombre imprudente.

Capítulo 3

Sobre el punto de partida de la filosofía de Victor Cousin

Artículo 1

Exposición del sistema

1429. Victor Cousin, profesor de Filosofía en la Facultad de Letras de París, derivó muchas de sus doctrinas de la escuela alemana, pero la claridad de su lenguaje, su propia elocuencia y el método más sano con el que las trata, dan a esas doctrinas formas elegantes y un nuevo esplendor, al mismo tiempo que las vuelven más populares, llevándolas a entretenerse en medio de la sociedad de los hombres.

1430. Cousin parte de un hecho de la conciencia.

Según él, este hecho de la conciencia manifiesta tres ideas, que constituyen, como él dice, el *fondo mismo de la razón*.[[1016]](#footnote-1003)

He aquí cómo se expresa sobre el hecho de la conciencia, del que parte.

“El estudio de la conciencia[[1017]](#footnote-1004) es el estudio de la humanidad. El estudio de la conciencia se llama en el diccionario filosófico Psicología. En la conciencia hay miles y miles de fenómenos, como en el mundo exterior, pero todos los hechos de la conciencia pueden resumirse y se resumen (creo haberlo mostrado en otra oportunidad) en un hecho constante, permanente, universal, que subsiste en todas las circunstancias posibles, que tiene lugar en la conciencia de un pastor, como en la de Leibniz, y que esté en la conciencia bajo una sola condición, a saber que haya un acto de la conciencia”.[[1018]](#footnote-1005)

He aquí cómo describe este hecho principal:

“Hasta que el hombre no se conoce, ni se apercibe, ni tiene conciencia de sí, no conoce, no apercibe nada;[[1019]](#footnote-1006) porque no podemos saber nada sino en tanto que somos por nosotros mismos,[[1020]](#footnote-1007) es decir en tanto que sabemos que somos. Todo saber, cualquiera sea, implica el saber de sí mismo,[[1021]](#footnote-1008) no ciertamente un saber desarrollado, sino ese saber que consiste al menos en saber que somos.[[1022]](#footnote-1009) Hasta que el hombre no es para sí, es como si no fuese; pero desde el instante en que se conoce (y notad que no hablo aquí de un saber desarrollado y científico), no se conoce sino a condición de saber todo lo demás del modo en que se sabe a sí mismo.[[1023]](#footnote-1010) Todo está dado en todo;[[1024]](#footnote-1011) y el hombre, al apercibirse, con el simple estar ante sí, toca ya con su entendimiento todo lo que puede aprender más tarde”.

Ahora, oigamos de qué manera Cousin explica esta sentencia suya, que en cualquier conocimiento nuestro se debe encontrar necesariamente todo el resto; y espero que no molestará a mi lector que cite por entero ese pasaje del elocuente filósofo, aunque sea un tanto largo.

“Cuando me apercibo, dice, me distingo de todo lo que no soy.[[1025]](#footnote-1012) Y al distinguirme de todo lo que no soy, hago dos cosas: 1° me afirmo a mí mismo como existente, 2° afirmo también como existente aquello de lo que me distingo.[[1026]](#footnote-1013) Yo no soy yo, yo no soy este yo que no se confunde con nada extraño a él, más que bajo la condición de distinguirme de todo el resto;[[1027]](#footnote-1014) y distinguirse de una cosa es suponer existente[[1028]](#footnote-1015) aquello de lo que el hombre se distingue. El hombre no se encuentra entonces a sí mismo sino cuando encuentra algo que lo circunda y, en consecuencia, lo limita.[[1029]](#footnote-1016) De hecho, mirad un poco dentro de vosotros mismos: sabréis que el *yo* que sois es un *yo* limitado por todas partes por los objetos exteriores.[[1030]](#footnote-1017) Este *yo* es entonces finito, y en tanto que es limitado y finito, es el *yo*.[[1031]](#footnote-1018) Pero si el mundo exterior limita al *yo* y le hace de obstáculo en todo sentido, el *yo* obra también sobre el mundo exterior, lo modifica, se opone a su acción y le imprime la suya de alguna manera. Y este grado de acción, aunque sea débil, es para el mundo exterior un confín, un límite.[[1032]](#footnote-1019) Así, el mundo, o *no-yo*, que en su oposición al *yo* es límite del *yo*, es a su vez contradicho, modificado, limitado por el *yo*, el cual, al mismo tiempo que se ve forzado a reconocerse como limitado, determinado, finito, marca a su vez al mundo exterior (el *no-yo*), del que se distingue, con el carácter de determinado, limitado y finito.[[1033]](#footnote-1020) Ésta es la mutua oposición en la que nos sentimos a nosotros mismos; esta oposición es permanente en la conciencia, dura tanto como la conciencia”.[[1034]](#footnote-1021)

Hasta aquí se oye el lenguaje de Fichte, pero el filósofo francés avanza rápidamente, haciéndose acompañar de Schelling, según parece, de la siguiente manera:

“Esta oposición, si reflexionamos bien, se resuelve en una sola y misma noción, la de lo finito. Este *yo* que somos es finito, el *no-yo* que lo limita es también finito y está limitado por el *yo*.[[1035]](#footnote-1022) Ambos son limitados en grados diversos, pero son también limitados; estamos todavía entonces en la esfera de lo finito. ¿No hay otra cosa en la conciencia?

Sí, al mismo tiempo que la conciencia percibe el *yo* como finito en su oposición al *no-yo*, igualmente finito, refiere este *yo* y este *no-yo*, finito, limitados, relativos, contingentes, a una unidad superior, absoluta y necesaria que los contiene en sí y que los explica, y que tiene todas las características opuestas a las que el *yo* encuentra en sí y en el *no-yo* que le es análogo.[[1036]](#footnote-1023) Esta unidad es absoluta, así como el *yo* y el *no-yo* son relativos. Esta unidad es una substancia,[[1037]](#footnote-1024) como el *yo* y el *no-yo*, si bien substanciales por su relación con la substancia, son en sí mismos simples fenómenos, que aparecen y desaparecen como hacen los fenómenos.[[1038]](#footnote-1025) Además, esta unidad superior no es sólo una substancia, sino también una causa. Y en verdad el *yo* no se siente sino en sus actos, como una causa que actúa sobre el mundo exterior;[[1039]](#footnote-1026) y el mundo exterior no entra en el conocimiento del *yo* si no por las impresiones que realiza sobre él, por las sensaciones que el *yo* experimenta y no produce, ni puede destruir, ni puede entonces referirlas a sí, y por eso refiere a algo extraño a él como a su causa. Esta causa fuera de él es el mundo,[[1040]](#footnote-1027) pero como hay aquí una causa finita, y el *yo* es una causa finita, la unidad, la substancia que contiene el *yo* y el *no-yo*, al ser una causa, debe ser de acuerdo a su naturaleza una causa infinita”.[[1041]](#footnote-1028)

Artículo 2

Es imposible partir de la triple percepción de Cousin

§ 1: No es necesario que en la primera percepción se perciba la causa absoluta e infinita

1431. No se debe confundir el *orden de las cosas reales* con el *orden de las ideas*, que no están sino en la mente.

En el orden de las cosas reales es evidente que no puede subsistir ningún ente contingente y limitado, si no existe un ente necesario y absoluto que le dé la existencia.

Pero si los entes contingentes y limitados ya subsisten, ¿se pueden *percibir* sin tener que percibir el ser necesario y absoluto que les ha dado la existencia? Esta cuestión pertenece al orden del conocimiento, al modo de percibir, que no hay que confundir con la primera.

1432. Ahora, ¿cuál es el método correcto que debe seguir quien quiere resolver esta segunda cuestión? ¿Tal vez examinar la relación del ente contingente con el necesario? No, ciertamente, que sería recurrir al *orden de las cosas reales*, cuando se trata de buscar el *orden* y la naturaleza *de las ideas* y de las percepciones. El método verdadero y natural no puede ser otro que el de tomar la *percepción intelectiva* como ella es de hecho, *observarla*, y someterla al análisis; no ya examinar *a priori* cómo *debe* ser, sino contentarse con conocerla como ella *es*. Todos los razonamientos del profesor de París se reducen a establecer cómo la percepción debe ser, y esto es abusar del razonamiento *a priori*. En substancia, él dice: “Lo finito no puede *estar* sin lo infinito, entonces lo finito no se puede *percibir* sin lo infinito”. El principio es verdadero, la consecuencia es falsa. El principio pertenece al *orden de las cosas reales*, las consecuencias pertenecen al *orden de las ideas*. Los dos órdenes están mezclados, y lo que es verdadero en el primero no se debe creer necesariamente verdadero en el segundo, si no se prueba.

No se comience entonces imponiendo leyes a la naturaleza del conocimiento; no tenemos tanto poder. Conviene, en cambio, que comencemos por la experiencia, tomando el hecho del conocimiento tal como es, no como creemos que debe ser, que lo analicemos y que veamos qué contiene y, por lo tanto, qué leyes sigue. Ahora bien, la *percepción* se limita y termina en los objetos percibidos (**514-517**), no va una sola línea más allá de ellos. Si el objeto es uno y limitado, es uno el término de la percepción e igualmente limitado. – Pero ese objeto no existe sino condicionado a otros objetos. – Aunque esto sea verdad, se da sin embargo la percepción de ese objeto independientemente de las percepciones de los objetos de los que el primero depende. Puedo percibir y conocer al hijo en su propia existencia sin conocer al padre; puedo conocer el arroyo sin conocer la fuente; puedo percibir un fruto sin haber jamás visto la planta; y sin embargo, el hijo no existe sin el padre, ni el arroyo sin la fuente, ni el fruto sin la planta. Así, puedo igualmente percibir lo limitado sin percibir positivamente lo ilimitado, aunque lo limitado no pueda ser sin lo ilimitado. Y si se quiere analizar bien la percepción intelectiva de los entes limitados, se encontrará sí que incluye un concepto incipiente de lo ilimitado (la idea del ser), pero ningún conocimiento *positivo*, ninguna *percepción* de un ente ilimitado subsistente. Esta distinción entre la *parte positiva* y la *parte vacía* o *incipiente* de nuestras ideas, basta para resolver todas las razones aparentes, de las que pudo haber nacido esa opinión que lamento no poder compartir con el valeroso profesor parisino.

§ 2: No es necesario que en la percepción del mundo percibamos nos intelectualmente a nosotros mismos

1433. Probaré esta proposición de la misma manera que he probado la precedente, o sea invitando al lector a hacer un análisis exacto del acto de percibir, y para que la prueba sea más manifiesta emplearé una cualidad que el acto de la percepción tiene en común con cualquier acción del ente finito. Para mayor claridad distribuiré todo en una serie de proposiciones.

*Primera proposición*: La experiencia demuestra que toda acción de un ente limitado tiene un término, o bien fuera de quien obra, o al menos distinto del comienzo de la acción.

Y en verdad la acción de un ente limitado que comienza, progresa y termina, es una especie de movimiento por el que la actividad del ente sale del estado de virtualidad o de potencia, y produce el efecto. Y este efecto, término de esa actividad que se despliega y exterioriza, es siempre distinto del principio y de la raíz del acto. Porque, si no fuera de ninguna manera distinto, no se podría concebir ninguna mutación, porque en el concepto de mutación está hay esencialmente diversidad y distinción. Luego, cuando la acción termina fuera del ente que opera, entonces esto no sucede sino por un cierto contacto u *unión* estrechísima y continua con el efecto producido exteriormente, durante el acto en el que es producido. Una vez producido el efecto, se distancia entonces y parece separado de la acción de su causa; a veces incluso ésta cesa y sólo entonces el efecto se distingue y exterioriza perfectamente. Por lo tanto, es una ley de todo ente en su obrar que proceda desde adentro de sí hacia afuera, de manera que la raíz de la actividad está en la naturaleza íntima del agente, y el término está en su extremo, o totalmente fuera de él. De allí el corolario de que el primer término de la acción de un ente finito no es nunca la misma entidad radical.

1434. *Segunda proposición*: Si toda nueva acción de los entes procede desde adentro hacia afuera del ente, lo mismo tiene que suceder con la acción que hace el entendimiento humano al percibir.

La experiencia confirma esto también. Por eso, el entendimiento inteligente no puede tenerse a sí mismo como objeto primero de su facultad intelectual.

1435. *Tercera proposición*: El término de la percepción es su objeto, y el objeto de la percepción es lo que el hombre percibe y conoce con la percepción.

Esta proposición es evidente.

Y de ella nace el corolario de que lo que se conoce mediante el acto de la percepción, no es sino el objeto de la misma, nada más y nada menos. Porque, si con la percepción el hombre percibe alguna otra cosa además del objeto de la percepción, esta cosa percibida sería justamente *objeto*, por definición.

1436. *Conclusión*. Por lo tanto, con la primera percepción el hombre, ente intelectivo, no puede percibirse a sí mismo, sino sólo alguna otra cosa, que le es presentada como objeto. Esto es lo que confirma la experiencia: el hombre no se percibe a sí mismo sino mediante un movimiento *reflexivo*, con el cual retorna sobre sí mismo; el mundo exterior, por el contrario, lo percibe con una percepción directa, con la que se abandona y olvida a sí mismo, por así decirlo, para salir a conocer el mundo, en el cual termina su percepción y en el que es limitado por la limitación del objeto. Como el mundo exterior no es el *Yo* percipiente, así la percepción del mundo exterior y la del *Yo* son dos percepciones esencialmente distintas, y es imposible que el hombre perciba estos dos objetos (la primera vez) con una idéntica percepción. No sólo porque son esencialmente distintos, sino además porque le son presentados por dos sentimientos esencialmente distintos, a saber uno por un sentimiento interno, el otro por las sensaciones externas. De ahí que el acto de percibir en las dos percepciones tiene una dirección contraria, que la dirección del acto de percibir el mundo va de adentro hacia afuera, y la del acto de percibirse a sí mismo es como si dijéramos circular, de adentro hacia adentro.[[1042]](#footnote-1029) Ahora, como un mismo acto no puede tener dos direcciones contrarias, es absurdo decir que una sola percepción, la primera, percibe el *Yo* y el mundo en uno. Lo que pudo haber dado origen a esta falsa creencia es la confusión entre el *sentimiento* y la *percepción intelectiva*. Porque nosotros, cuando percibimos el mundo, así como cualquier otro objeto, estamos siempre acompañados por el sentimiento de nosotros mismos. Por consiguiente, se concluye, nos percibimos también intelectualmente a nosotros mismos. La consecuencia no es válida porque el sentimiento es esencialmente diverso de la percepción intelectiva.

§ 3: La primera intelección esencial de la que mueve todo razonamiento es la del ser en universal

1437. La triple percepción que describe Cousin y de la cual pretende que el espíritu humano comience sus operaciones, no existe. Antes bien, el espíritu humano, cuando busca percibir algo por primera vez, no puede percibir más que lo que el sentimiento le suministra.

Por lo tanto, así como el sentimiento es doble, es decir nuestros y de las cosas exteriores, así el espíritu sino dos tipos de percepciones esencialmente distintas, la percepción de nosotros y la percepción del mundo exterior.

La percepción del *infinito* no se tiene en esta vida, y que el ser infinito no se hace ver por nuestro espíritu como subsistente. Por eso, el hombre no tiene más que una idea negativa o incipiente de él, idea que obtiene por una *reflexión* que causa sobre las *percepciones* de sí y del mundo, por la cual reconoce que estos entes finitos no podrían existir sin un infinito por el cual son.

En su primer paso, el espíritu humano no puede comenzar sino con una de las dos percepciones intelectivas mencionadas: 1° la del mundo, o 2° la de sí mismo. Estas percepciones se excluyen recíprocamente, de manera que si comienza con una, no puede comenzar con la otra.[[1043]](#footnote-1030)

Pero sea que comience con una o con otra a ejercitar su actividad, el análisis de ambas percepciones nos da como resultado que el espíritu humano no podría comenzar a tener una u otra de ellas, si no tuviese primero una intuición interior, esencial, no de un ser subsistente en sí, sino del ser en universal, comunísimo a todas las cosas o, como lo hemos llamado, *inicial*. Es entonces a partir de esta *concepción* anterior a todo lo que hay de adquirido en la mente que conviene que la filosofía parta como de su verdadero principio, así como también con esta *primera concepción* comienza todo hombre necesariamente sus razonamientos. A partir de ella tanto el labriego razona sobre el ganado y los terrenos arados, como el sabio medita sobre el giro de los astros y la divina naturaleza.

Capítulo 4

El razonamiento *a priori* puro no nos conduce a conocer nada en el orden de los entes subsistentes y finitos

1438. Lo razonado hasta aquí establecen la posibilidad de un razonamiento *a priori*, ya que demuestra que hay un punto luminoso en la mente, anterior a toda experiencia sensible, puesto en nosotros como un elemento de nuestra naturaleza, el *ser* que nos está siempre presentísimo.

Encontrada la posibilidad del razonamiento puro *a priori*, se pueden establecer sus confines con el siguiente principio: “Todo lo que se comprende en la idea del ser, o que se puede derivar de esta sola idea, razonando, sin apoyarse sobre otro dato de experiencia, pertenece al razonamiento *a priori* puro”, y todo lo que, para que lo conozcamos, además de la idea del ser, necesita algún otro dato de la experiencia, externa o interna, no pertenece al razonamiento *a priori* puro.

1439. Una vez establecido esto, el análisis de la idea del *ser* en universal mostrará la fuerza de esta manera de razonar, respondiendo a las siguientes preguntas: 1° ¿Qué contiene en sí esa idea? 2° ¿Qué supone como su condición? 3° ¿Qué no contiene? 4° ¿Qué no se puede deducir razonado a partir de su contenido? Comencemos por las dos últimas, para ir restringiendo el campo de nuestras investigaciones mediante el método de exclusión.

I. ¿Qué no contiene en sí mismo el *ser* presente a la mente?

Hemos visto que el ser que está presente esencialmente a nuestro espíritu, está incompleto, que esta falta de cumplimiento consiste en que le faltan sus términos, por lo cual se dice *inicial* y, en consecuencia, *común*, porque, como le faltan los términos, es capaz naturalmente de terminarse y completarse de infinitos modos.

Ahora, de esta limitación se sigue la consecuencia de que el ser no muestra de sí otra existencia que la de la mente, como objeto, y nada más.

1440. Y aquí es conveniente prestar una sutil atención para no confundir dos cosas totalmente distintas, ya que una cosa es decir “un ser presente a las mentes”, y otra, “una modificación de las mentes”, como si este ser que vemos no fuera nada más que nosotros mismos modificados, en cuyo caso sería una entidad subjetiva.

Esta distinción es casi totalmente desconocida en nuestros tiempos, pero no por eso es menos verdadera, ni menos relevante. Repito lo que he dicho tantas veces: el filósofo no debe escabullir la vista a los hechos, sino admitirlos, y admitirlos todos, y al analizarlos, recibir con buen espíritu el resultado. Puede decir: no entiendo. Puede maravillarse a gusto, pero debe aceptarlos y no presumir de que una cosa es ni más ni menos como él se ha la figurado, ya que así no llegará a un verdadero saber, sino que tomará hoy lo que mañana se le escaparás de las manos, cuando lo reconozca como un descuido o como una tontería. Volviendo a nuestro propósito entonces, es el análisis exacto del primer hecho de la mente, de la intuición del ser, lo que nos da estos dos verdades: que 1° es un ser presente a la mente, objetivo, y no un ser subsistente en sí, y que 2° no es una simple modificación de la mente.

1441. 1° Está verdaderamente presente a la mente, pero no es todavía un ser subsistente en sí fuera de la mente. ¿Qué quiere decir “un ser presente a la mente”? Quiere decir un ser que tiene su existencia en la mente de manera que, si supusiéramos que no existe *una mente* a la que estuviera presente, no sería, ya que su modo de ser es la inteligibilidad misma fuera de la mente, pero en la mente. Por él no conocemos el acto del existir en sí, sino el acto del existir en la mente. Bien entendida esta definición, es de por sí manifiesto que el ser inicial y comunísimo presenta a nuestro espíritu una simple posibilidad, no una subsistencia; casi diría un proyecto de ser, pero ningún ser verdaderamente completo y actuado en sí. Para conocer entonces que el ser innato es un simple principio lógico, una regla directriz de nuestro espíritu, una idea, y no todavía un ente real, basta examinar y analizar imparcialmente este ser que vemos naturalmente, el cual, precisamente porque se vuelve comunísimo a todos los entes subsistentes, no es ni puede ser ninguno de ellos, sino sólo su fundamento y la cognoscibilidad de todos. Por lo tanto, quedan refutados los filósofos antiguos y modernos que confundieron el orden de las ideas con el orden de las cosas reales, e hicieron del *ser ideal* un Dios, así como de las *esencias* o *ideas* de las cosas hicieron otras tantas inteligencias separadas, ya que no llegaron a conocer la naturaleza del ser ideal, el cual está en la mente, aunque no sea una modificación del sujeto limitado y finito que tiene su visión.[[1044]](#footnote-1031)

1442. 2° Digo entonces en segundo lugar, que no es una simple modificación de la mente, o sea del sujeto que tiene su intuición.

Esta verdad se manifiesta también en la consideración atenta del mismo *ser* en universal. En el pensamiento del ser vemos que el ser que pensamos es *objeto* de la mente, incluso que es la *objetividad* de todos los términos de la mente, como hemos dicho tantas veces. Es entonces por esencia distinto del sujeto y de todo lo que puede pertenecerle; su luz es superior al sujeto; el sujeto, con respecto a él, es receptivo; él es esencialmente recibido a su propio modo. El sujeto lo ve necesariamente, mucho más que el ojo abierto pueda no sentir los agudos rayos del sol que tiene enfrente y que golpean su retina. El ser es inmutable, es como es; el sujeto es mutable. El ser impone ley, y actúa al sujeto volviéndolo inteligente, y porque no se puede decir, en sentido propio, que el sujeto *sufre* por el objeto, porque la presencia de éste solamente le confiere su modo y lo obliga a suscitar en sí mismo una nueva actividad, lo que ocurre en el sujeto debe llamarse *aumento de acto*, antes que *pasión*. Y todas estas observaciones sirven para rebatir el error contrario de los filósofos mencionados y de todos aquellos que, al no encontrar en la idea del ser un ente real y subsistente fuera de la mente, le niegan también una verdadera objetividad y llegan a decir que es puramente subjetivo, es decir una pura modificación del sujeto.[[1045]](#footnote-1032)

La observación atenta entonces, dirigida a este ser que resplandece naturalmente en nuestras mentes, conduce a establecer que “es un objeto esencialmente diverso del sujeto que lo intuye; sin embargo, no lo pensamos con otra existencia que sólo aquella por la que resplandece en las mentes, de modo que si quitamos *toda mente*, ese ser ya no se concibe más, y en este sentido se dice que es un ente ideal”.

1443. Quienes aman sistematizar, en seguida empiezan a decir: “Ese ser, si no subsiste en sí, con independencia de la mente, no puede ser otra cosa que una modificación del sujeto; no hay nada intermedio”. Ese sentenciar, ese continuo imponer leyes a la naturaleza y adaptarla a la corteza de la propia visión, es camino muy poco seguro. ¿Que no puede haber nada intermedio? Yo no me preocupo de saber si *puede* haber. Me basta haber hallado que el ser que ve la mente humana ni *es real y subsistente* (en cuanto visto por nosotros) ni es una modificación de la mente. Si el hecho me dice que ninguno de estos extremos tiene lugar, concluyo sin más que hay un término medio. Y toda persona sabia e inteligente debe contentarse con los hechos: *ab esse ad posse datur consecutio*.

Conocida entonces la naturaleza del *ser* que brilla en nuestras mentes, podemos decir con seguridad que no contiene en sí ni tampoco nos muestra ningún ente real subsistente fuera de la mente. No podemos conocer entonces, mediante la intuición de ese ser, ninguna de las cosas que subsisten de manera contingente.

1444. II. ¿Qué no se puede deducir del contenido del *ser* en universal?

La *subsistencia* de ningún ser limitado. Y en verdad, el ser en universal no exige ningún ente limitado y, por lo tanto, ningún ente limitado es necesario, sino sólo contingente. Ya que se llama *necesario* al ente que es condición sin la cual no sería el *ser* en nuestras mentes, del cual ente necesario el ser posible que brilla en nuestras mentes sería el condicional.

De la resolución de estas dos cuestiones se prueba la verdad de lo que he indicado en el título de este capítulo, a saber que “las fuerzas del razonamiento *a priori* puro no se extienden tanto que con ellas se pueda llegar a conocer la subsistencia de un ente limitado”.

1445. Por lo tanto, se puede establecer el criterio del método filosófico justo, que “en el conocimiento de los entes subsistentes finitos debemos seguir el camino de la experiencia y no alejarnos jamás de ella, para no perdernos en razonamientos vagos y abstractos, que en el orden de los hechos no tienen ningún verdadero valor”.

Capítulo V

El razonamiento *a priori* nos conduce a los principios lógicos que pertenecen al orden de los seres ideales

Artículo 1

Definiciones

1446. Llamo *conocimiento a priori* al que desciende de la *idea* del ser, forma y regla suprema de la razón.

1447. Llamo *conocimiento a priori puro* al que no sólo desciende de la idea del ser, sino que desciende de ella sin necesidad de ningún dato de la experiencia interna o externa. De ahí ese *conocimiento* que se puede encontrar en el *ser* mismo, analizándolo, o que se puede deducir de él como la condición a partir de su condicional.

Artículo 2

A qué se extiende el conocimiento *a priori* puro

1448. El análisis del puro ser, sin hacer intervenir ningún dato de la experiencia, no nos hace distinguir en ese ser nada más que el carácter de la *unidad* o de la perfecta *simplicidad*. De esa manera, en la idea primitiva se nos da 1° la *actividad primera*, que es la de ser, y 2° el carácter esencial de esta *actividad primera*, que es la de *unida absoluta*.[[1046]](#footnote-1033) A estas dos nociones, y a alguna otra que mencionamos en otro lugar, se reduce todo nuestro conocimiento *a priori* puro. Por él se ve que la *unidad* está en la fuente del conocimiento intelectual, y se explica que toda verdadera unidad procede del intelecto y que los conocimientos humanos participan de una unidad maravillosa.

1449. La *multiplicidad* es un conocimiento *a posteriori*, es decir dado por la sola experiencia. No sólo no se contiene en el *ser ideal*, sino que tampoco se puede deducir de él por razonamiento, ya que si bien se pueden repetir los actos con los que el espíritu reflexiona sobre el ser, sin embargo todos estos actos terminan en ese ser idéntico. Y no se puede ver multiplicado salvo considerándolo en relación con esos diversos actos del espíritu con los cuales ya ha comenzado la experiencia.

Además del análisis, se puede emplear sobre el ser el razonamiento *a priori* puro, pero hablaremos de ello en el próximo capítulo.

Artículo 3

A qué se extiende el conocimiento *a priori*

1450. En la aplicación de la idea del ser a los datos de la experiencia, el ser que vemos se completa y termina de varias maneras limitadas, y así se constituye el conocimiento humano.

Nosotros conocemos tres clases de cosas: 1° entes subsistentes en sí, prescindiendo de la mente, como los cuerpos; 2° sentimientos; 3° entes ideales, esencias. Las primeras dos constituyen la *materia* de nuestro conocimiento; la tercera, la *forma*. Todo lo que hay de formal en el conocimiento es un conocimiento *a priori* (**304-309**, **325-327**). Veamos cuál es la provincia de este conocimiento.

1451. Apenas el *ser* se considera en sus diversas relaciones adopta otros nombres, que expresan esas relaciones en las que se contempla. Si el *ser* se contempla como la fuente del conocimiento intelectual, toma el nombre de *verdad*. Si se considera cómo la actividad primera que puede ser completada con la subsistencia y es esencialmente amable, recibe el nombre de *bien*, o de perfección.

Las ideas de *verdad* y de *bien* nacen entonces con la primerísima aplicación del ser y constituyen los dos aspectos más generales bajo los que el ser ideal se presenta en sus aplicaciones, y corresponden a dos modos de las esencias, a saber en la mente y fuera de la mente. El ser en su aplicación en la mente como fuente del conocimiento es *verdad*; el ser en su aplicación fuera de la mente como fuente de subsistencia amable es *bien*.

1452. La *verdad* es entonces la relación general que tiene el ser con los otros conocimientos, los cuales se refieren todos al ser como a su confirmación y criterio. Veamos qué modos parciales asume el ser en sus aplicaciones parciales.

En primer lugar, hemos visto que el conocimiento *a priori* puro, proporcionado por el análisis del ser, contenía dos ideas elementales, bases de todo el saber: 1° la idea de esa actividad que es el ser ideal, y 2° la idea de la unidad absoluta. De ahí dos series de principios en la aplicación del ser, según los dos elementos de los que consta.[[1047]](#footnote-1034)

El ser considerado positivamente, como actividad, adopta la forma de los cuatro principios que hemos expuestos: de conocimiento, de contradicción, de substancia y de causa (**559-569**).

El ser considerado como *unidad absoluta* es el primer elemento y el fundamento de la idea de cantidad, y se transforma luego en los principios que rigen la cantidad, como sería que “el todo es mayor que su parte” y otros semejantes, sobre los que se apoyan las ciencias matemáticas.

1453. Brevemente, el ser, al aplicarse, cambia y termina en todas las *esencias de las cosas*, que son los principios de todas las ciencias, como ya había dicho la antigüedad,[[1048]](#footnote-1035) y por eso la idea del ser es la fuente y el fundamento inconcuso de todo el saber humano.

Pero todos estos principios permanecen en el orden de las ideas. ¿Pero no podemos pasar de la idea del ser al reino de la realidad? ¿No tiene esta idea ninguna fuerza interior para empujarnos más allá de sí misma? Esto es lo que nos queda por examinar en los capítulos siguientes.

Pero antes confirmemos con una nueva prueba la verdad de que cuanto se deduce del ser es deducido *a priori*, porque el ser mismo no es producido por ninguna abstracción, sino dado por la naturaleza.

Capítulo VI

Se reconfirma el principio de toda esta obra, mostrando con un nuevo argumento que la idea del ser es de tal naturaleza que el hombre no puede formársela con la abstracción

1454. Si pudiéramos formarnos la idea del ser con la abstracción, ella no sería anterior en nosotros a toda experiencia. No habría en ese caso ningún razonamiento *a priori*, de cuya fuerza hablamos en esta Sección. Será útil entonces reforzar aquí un poco más esa verdad que demostramos en la segunda Sección y en las siguientes: que la idea del ser no nos puede venir por la abstracción. Para ello me da una nueva ocasión el análisis hecho hasta aquí de esta idea.

Examinemos la naturaleza de la abstracción y hasta dónde se extienden sus fuerzas. Abstraer no quiere decir sino dividir y considerar una parte, un elemento de una cosa, separadamente del otro, como si el otro no existiese. Por lo tanto, cuando analizo una idea, no hago más que encontrar lo que se contiene en la idea, no le impongo ninguna ley, sino que me adapto a ella. No digo antes: “Tal cosa *debe* estar en esa idea, tal cosa se *debe* encontrar en ella”. Mediante la pura abstracción no puedo establecer ninguna de estas leyes, sino sólo reconocer lo que es, sin definir lo que debe ser.

La formación de los [conceptos] abstractos está sujeta igualmente a ciertas leyes inmutables. Por ejemplo, yo puedo, en virtud de la abstracción, considerar la extensión en línea recta, separadamente de la extensión en superficie y en solidez. Pero este *abstracto* que me formo de la línea recta está sujeto a la ley de que “no puede ser razonablemente creído por mí como un ente verdadero subsistente en sí mismo y dividido de las otras dos dimensiones”. Al contrario, considero la mitad superior de una columna y abstraigo de la inferior: esta especie de abstracto no subyace a la ley misma, pero “puede ser considerado por mí como un ente que también subsiste realmente dividido y separado de la mitad inferior de la columna”. Abstraigo de un cuerpo el *peso*; puedo considerar a mi gusto el cuerpo sin peso, pero según esta ley: “que si lo considero carente de peso, no lo puedo considerar al mismo tiempo como pesado”, ya que puedo pensar una u otra de dos cosas contrarias, pero no las dos juntas. Por consiguiente, la abstracción tiene límites, leyes que debe mantener. Las cuales se reducen a tres: no puede hacer 1° que dos cosas repugnantes no sean tales; 2° que un accidente se pueda concebir subsistente y carente de subsistencia; y 3° que un efecto se pueda concebir carente de causa. Estas tres primeras leyes de la abstracción no son entonces productos de la abstracción, sino de la eficacia de los tres principios, de contradicción, de substancia y de causa. La eficacia de estos tres principios no puede nacer entonces de la abstracción, sino que la abstracción es una facultad subordinada a estos principios, a los que sigue y obedece, pero no los produce.

Ahora, estos principios, que imponen confines y leyes a la misma abstracción, así como a las demás operaciones del entendimiento humano,[[1049]](#footnote-1036) no son más que la *idea del ser*, consideradas en sus aplicaciones.

La idea del ser dirige entonces con su íntima eficacia la abstracción y le impone leyes, y por consiguiente no puede ser producida ni origina por ella (**243**).

1455. Por eso, cuando en el curso de esta obra llamo *abstractísima* a la idea del ser en universal, no entiendo que ella sea producida por la operación de la abstracción, sino sólo que es abstracta por naturaleza y que está dividida de todos los seres subsistentes. Y en verdad en orden a las abstracciones formadas podría decirse que hay una más abstracta que la misma idea del ser, ya que las ideas de *unidad*, de *posibilidad*, etc., son ideas que suponen una abstracción realizada sobre el ser mismo, aunque la mente no pueda pensarlas si no tiene presente el ser, al cual las refiere.

Capítulo 7

El razonamiento *a priori puro* nos lleva a conocer la existencia de un infinito, de Dios

Artículo 1

Cómo se puede instituir un razonamiento sin usar ningún otro dato además de la idea del ser

1456. Un razonamiento que no use otro dato además de la idea del ser en universal, parece imposible a primer vista. Porque no se puede razonar sin juicios y raciocinios, que son operaciones de la mente que requieren más términos. El ser es una idea sumamente simple y, por lo tanto, un término solo: parece imposible todo juicio y raciocinio solamente con él.

Pero la dificultad se desvanece si se observa que una misma idea se multiplica en la mente por las distintas maneras de usarla y por las distintas *reflexiones* que la mente hace sobre ella. Cada intuición de una idea que está en nosotros, con alguna nueva relación, nos da una nueva idea. Apliquemos esta observación a la idea del ser.

Yo tengo presente en la mente la idea del ser en universal. Pero yo mismo, provisto de esta idea, puedo replegarme y volver a mirar esta idea, y con esa nueva mirada la observo, la analizo, la juzgo. Esto es un hecho, admirable sí, pero un hecho.

Y en verdad, cuando razono sobre la idea del ser y digo que es universal, necesaria, etc., ¿según que regla estoy razonando? ¿De qué idea me sirvo para conocer y juzgar todo esto? De la misma idea del ser. La idea del ser se aplica entonces a sí misma, y se reconoce a sí misma. Ella misma hace de predicado y de sujeto, es regla para *juzgar* y la *cosa juzgada*: tal es la admirable propiedad de la mente que tiene la virtud de volverse hacia ella misma; tal es la admirable propiedad del ser, que, sin perder su simplicidad, tiene la virtud de multiplicarse y de generar en sí mismo, casi diría con una virginal fecundidad, el razonamiento.[[1050]](#footnote-1037)

Artículo 1

Apuntes sobre una demostración de la existencia de Dios *a priori*

1457. Con el solo dato de la idea del ser se puede formar entonces un razonamiento. Y éste es verdaderamente *a priori* y *puro*, porque no tiene necesidad más que de un dato manifiesto a nosotros de por sí, y no adquirido por la experiencia.

Ahora bien, yo pienso que además, con el solo dato de la idea del ser se puede elaborar una rigurosa y firmísima demostración de la existencia de Dios, que sería por eso una demostración *a priori* en el sentido que hemos definido. Pero no es mi intención extenderme sobre este argumento; daré solamente algún indicio.

1458. Hemos dicho que el *ser* en universal, pensado por naturaleza por la mente humana, es de tal naturaleza que por una parte no muestra ninguna subsistencia fuera de la mente, y puede denominarse por lo tanto *ser lógico*. Por otra parte, repugna que sea una modificación de nuestro espíritu; antes bien, muestra una autoridad a la que nuestro espíritu está enteramente sujeto. Somos conscientes de no poder nada contra el ser, de no poderlo modificar en lo más mínimo:[[1051]](#footnote-1038) más aún, es absolutamente inmutable, es el acto cognoscible de todas las cosas, la fuente de todos los conocimientos. No tiene nada que sea contingente, como somos nosotros. Es una luz que percibimos naturalmente, pero que nos domina, nos vence, nos ennoblece con someternos enteramente a sí. Además, podemos pensar que nosotros no somos; pero sería imposible pensar que el ser en universal, es decir la posibilidad, la verdad, no fuese. Antes de mí, la verdad fue verdad, y no pudo haber un tiempo en que hubiera sido distinto. ¿Acaso será nada? No, ciertamente, porque la nada no me constriñe, no me fuerza a pronunciar nada, pero la naturaleza de la verdad que resplandece ante mí me obliga a decir: “Esto es”, y si no quisiera decirlo, sabría sin embargo que sería igualmente, incluso a pesar mío. La verdad, entonces, el ser, la posibilidad, se me presenta como una naturaleza eterna, necesaria, tal que contra ella ninguna potencia tiene poder, porque no se puede concebir una potencia que deshaga la verdad. Y sin embargo no veo cómo subsiste en sí esta verdad, aunque siento su fuerza ineluctable, la energía que manifiesta dentro de mí, y cómo domina suavemente y subyuga mi mente y todas las mentes, como un hecho, sin que haya posibilidad de oponerse.

Este hecho de la verdad que me está presente y es mi luz intelectual, me dice: 1° que hay un efecto en mí que no puede ser producido ni por mí mismo ni por ninguna causa finita; 2° que este efecto es la intuición de un objeto que me está presente, que es intrínsecamente necesario, inmutable, independiente de mi mente y de toda mente finita.

1459. Estos dos elementos me conducen por dos caminos a conocer la existencia de Dios.

Si aplico al primero el *principio de causa*, debo concluir: “Existe una causa que manifiesta una virtud infinita, que por lo tanto debe ser infinita”.

Considerando el segundo, veo que esa causa que manifiesta una virtud infinita, si se revelara, seguiría siendo objeto de mi mente, que ahora no muestra en sí otra existencia que en una mente. Por consiguiente, concluyo: “La naturaleza de esa causa infinita es *subsistir* en una mente, es decir ser esencialmente inteligible, y si debe subsistir en una mente, ésta debe ser eternamente inteligente”. Si confronto a esto la definición de accidente, encuentro que no puede ser un simple accidente o, hablando en general, una simple pertenencia de una substancia, como parecería si fuese un objeto puramente mental. De ahí concluyo: “Existe una mente eterna, que tiene la propiedad de ser inteligible por sí misma y de comunicar la inteligibilidad a otros sujetos, y como tal es *causa* de la infinita virtud manifestada en nuestras mentes y de todo nuestro conocimiento”.

Lo que podría oponer a este argumento es que se hace entrar en él la comunicación del ser a nosotros mismos, y por eso el argumento no es del todo puro. A esto se puede responder que como no se trata sino de una manifestación, nosotros no entramos en el argumento sino como el sujeto que intuye el ser, en cuyo caso somos de alguna manera inseparables, aunque no confundidos, con la intuición.

1460. Pero si se quiere un argumento más puro, no será difícil hacerlo de la siguiente manera.

El *ser* se puede mirar bajo dos aspectos: con relación a sí mismo y con relación a nosotros. Dejando a un lado por entero este segundo aspecto, y considerándolo puramente en sí, hemos encontrado que es sólo inicial. De allí que sea por una parte semejanza de finitos reales, y por otra, semejanza del ser real infinito,[[1052]](#footnote-1039) y se pueda entonces predicar de Dios y de las creaturas, como dijeron las escuelas, unívocamente.[[1053]](#footnote-1040) Porque, al escondernos sus términos, puede actuarse y terminarse, aunque no de la misma manera, tanto en Dios como en las creaturas.

Sin embargo, contemplando el ser inicial podemos conocer que no podría subsistir como tal sin tener sus propios términos, porque no se presenta como teniendo una subsistencia absoluta.[[1054]](#footnote-1041) Como no vemos en él una subsistencia absoluta, sin embargo, por el *principio de absoluta subsistencia* (que dice que “lo que existe relativamente supone lo que existe absolutamente” y nace del ser, igual que el principio de substancia), juzgamos que debe terminar en y reducirse a una subsistencia absoluta, de la que es una pertenencia mental. Ahora bien, una vez que hemos encontrado esto, podemos conocer también que es del todo imposible que este ente subsistente sea finito. Porque, si fuera finito, no sería un término adecuado de aquel ser inicial; es más, estaría fuera de él y, lejos de formar con él una esencia como su término y complemento propio, le sería incluso algo extraño, un efecto suyo contingente. El ser ideal exige entonces una actuación infinita, substancial, por la cual tenga no sólo la existencia *lógica*, ante la mente, sino también la existencia absoluta y, como la llamamos, *metafísica*, o en sí misma, existencia plena y esencial. Y un tal ser es la esencia divina. Por lo tanto, el *ser necesario*, subsistente o metafísico, se identifica con el *ser necesario lógico* al cual se añade su término natural, y por eso no existen propiamente dos necesidades, una lógica y otra metafísica, sino una sola, que existe al mismo tiempo en la mente y en sí misma.[[1055]](#footnote-1042)

Octava sección

Sobre la primera división de las ciencias

Capítulo I

Cuál es la primera división de las ciencias

1461. Quien se pone a elaborar un árbol genealógico de las ciencias, conviene que comience considerando el saber humano como un gran todo, como una ciencia sola, olvidándose de todas las divisiones que se han hecho hasta aquí.

Nosotros, no menos tratando la cuestión del origen de las ideas que del criterio de la certeza, nos vimos llevados a considerar todos los conocimientos humanos en esta gran unidad, ya que subimos al principio del cual se derivan todos los conocimientos y por el cual recibe certeza y justificación. La primera división con que nos topamos al aplicar este principio fue la que divide toda la ciencia en *formal*, o pura, y *material*.

1462. Todo conocimiento material supone la *forma*; la forma, al contrario, no necesita, para ser concebida por la mente, de materia alguna. Ahora bien, la siguiente es evidentemente una buena regla metodológica al tratar las ciencias: “Distribúyanse las cosas que se tienen que decir en tal orden que las precedentes no necesiten de las subsiguientes para ser entendidas y justificadas, sino que, al contrario, lo que precede ilumine a lo que sigue”.

1463. Pero la *forma* del conocimiento es causa y luz de todos los otros conocimientos, que no existen sino por una *aplicación* de la forma a las cosas reales. La ciencia de la forma debe preceder entonces a todos los conocimientos y se puede llamar *Ciencia primera pura* (ideología), y todas las demás, *ciencias aplicadas*. Tal es la primera división de las ciencias.

1464. La ciencia primera y pura, como trata únicamente del *ser ideal*, forma de todos las otros conocimientos, no suministra todavía este *ser*, regla suprema de la mente, en su aplicación a los subsistentes. De ahí que como mediadora entre la ciencia primera y las aplicadas servirá la *Lógica*,[[1056]](#footnote-1043) ciencia pura ella también, que trata de los principios o reglas de aplicación de la forma de la razón.

1465. Agregaré aquí sólo una observación sobre la primera división de las ciencias de Bacon. Él comienza dividiéndolas en tres series, según las tres principales potencias: la *razón*, la *memoria* y la *imaginación*. En ese pensamiento se ve manifiestamente cuán atrasada estaba en los tiempos del Verulamio la doctrina del conocimiento humano. No se sabía bien todavía o, mejor, se había olvidado, que sólo la *razón* engendra las ciencias; la *memoria* no es más que su depósito y la *imaginación* suministra solamente materiales, o reviste la ciencia de elegantes signos externos. O si se sabía todo esto, Bacon no pensó en ello y no lo aprovechó para hacer la división de las ciencias. Por lo tanto, en las manos de Francis Bacon, y menos aún en las de los Enciclopedistas, las ciencias no pudieron recibir esa unidad de orden que les confiere una eminente belleza y les da una magnífica utilidad.[[1057]](#footnote-1044)

Capítulo II

Sobre los dos caminos: la observación y el razonamiento

1466. Al meditar sobre la manera de dar un orden a todos los conocimientos humanos según el principio metodológico referido más arriba, “que se anteponga lo que no necesita de las doctrinas subsiguientes para ser entendido o demostrado”, se ofrece al pensamiento esta dificultad. Yo demuestro la última proposición por la penúltimo, la penúltima por la previa, la previa por la otra que está antes que ella, y así hasta la primera. Óptimo, Pero cuando llego a la *primera proposición*, ¿cómo la demostraré? Y si no la demuestro, ¿acaso no quedan como gratuitas, sin ningún valor, las demostraciones que se han hecho sobre ella?

Ese razonamiento supone algo falso, a saber que toda proposición debe ser demostrada por otra anterior a ella. Por el contrario, hay que considerar que la primera proposición es de tal naturaleza que encierra en sí su propia demostración, es decir es evidente e irrefutable, es verdadera, por sí misma, porque es la misma verdad.

1467. ¿Pero dónde encontraremos esta proposición? ¿Cómo la discerniremos de todas las demás?

La encontraremos en nosotros mismos, ya que está siempre delante de nosotros. No tenemos necesidad de buscarla con el razonamiento, sino de *observar* cómo es naturalmente intuida por nosotros. El escéptico mismo la verá, y la concebirá incluso reflexivamente, siempre que se recoja dentro de sí mismo. Si dirige la mirada de su mente sobre sus conocimientos, verá en ellas la *idea del ser*, y fijando más su atención en ella para contemplarla y analizarla, y para notar advertir sus características esenciales, no podrá menos que percibir su luz, su necesidad, su evidencia, su inmutabilidad. Con esa *observación*, y no con otro medio, comienza la ciencia docta de los hombres, y el encaminamiento de los escépticos por la buena senda.

La primera ciencia es entonces una ciencia de *observación*, y no de *razonamiento*; así se evita el círculo en el que fácilmente se entra al hacer la división de las ciencias, ya que la *demostración* termina y se encadena con la *observación*, y ésta no es sino la intelección de la verdad conocida por sí misma, fuente de toda demostración.

Capítulo III

Sobre el punto de partida del *sistema* de los conocimientos humanos

1468. El sistema de los conocimientos humanos debe partir entonces de una *observación reflexiva*, que el hombre hace sobre el propio conocimiento natural. Mediante esta observación ve y discierne en sí la *idea del ser*, y al encontrarla, encuentra y certifica con ella, como con un medio universal, todos los demás conocimientos. Pero aquí se presenta una objeción a la mente. Antes de la *observación reflexiva* sobre la idea del ser, se tiene la *intuición* directa del mismo. ¿No sería por lo tanto más conforme con la naturaleza hacer que el sistema de los conocimientos humanos partiera de la intuición del ser, antes que de la reflexión y del reconocimiento de la intuición?

Para entender la nulidad de esta objeción, conviene distinguir cuatro cuestiones afines que comúnmente se confunden resolviendo una de ellas con la solución que corresponde a otra y que se presenta casualmente al entendimiento. De allí extraigo la razón principal por la que los sabios jamás se han puesto de acuerdo sobre el método de los tratados científicos. Las cuatro cuestiones de que hablo son, pues, las siguientes.

1469. *Primera cuestión*: ¿Cuál es el punto de partida del hombre en su primer desarrollo?

A esta cuestión respondo que es la *sensación externa*. Las sensaciones externas son ciertamente los primeros pasos con los que el hombre desarrolla sus potencias. Quienes han observado esta verdad, y no han distinguido entre el comienzo del desarrollo real del hombre y el comienzo de la filosofía, han concluido que se debe comenzar la filosofía con el *tratado de las sensaciones*. Se imaginaron poder hacer en la ciencia los mismos pasos que hicieron antes en su desarrollo sucesivo, pero no se dieron cuenta de que para ser fieles a este principio de método deberían retornar a cuando eran niños y no dar el paso entonces a la filosofía, porque conservar rigurosamente este método es imposible.

1470. *Segunda cuestión*: ¿Cuál es el punto de partida del espíritu humano?

A esta pregunta respondo: la *idea del ser*, porque cualquier paso intelectual del espíritu supone siempre y exige previamente la intelección del ser. Sin embargo, éste no puede ser el punto de partida de la filosofía, ya que el espíritu de quien filosofa no está en el estado de quien hace el primer paso de la inteligencia, sino que conviene que se haya desarrollado ya, que haya llegado al término en el que le viene el pensamiento y el deseo de volver hacia atrás y de preguntarse a sí mismo la razón de su propio desarrollo. Debe reflexionar, es decir replegar su atención sobre sus primeros pasos y sobre lo que sus primeros pasos supusieron en él, buscando hasta su origen la justificación y la certeza de los mismos.

1471. *Tercera cuestión*: ¿Cuál es el punto de partida del hombre que comienza a filosofar?

Cuando el hombre comienza a filosofar ya se ha desarrollado, como decíamos. Ahora bien, no puede partir de otro punto que de aquel en que se encuentra. Hacer otra cosa le es imposible. Condillac y Bonnet pretenden transportarse con sus discursos al primer exordio de los conocimientos e imaginan la estatua con un solo sentido. Pero al hacerlo, lo hagan bien o mal, dan un salto inmenso, como si cruzaran un abismo, cual es el de olvidar de golpe todo el estado intelectual en el que se encuentran, para asistir, como espectadores de otra naturaleza, al efecto de las primeras sensaciones que el hombre experimenta: tiempo pasado para ellos, y pasado para siempre.

1472. *Cuarta cuestión*: ¿Cuál es el punto de partida de la filosofía como ciencia, o sea del sistema de los conocimientos humanos?

No conviene confundir el punto de partida del hombre que comienza a filosofar con el punto de partida de la filosofía ya formada. La filosofía ya formada no es el primer paso del hombre que se aplica a la filosofía, sino el último: es la obra consumada de los filósofos. El orden de la filosofía no puede ser otro entonces que el orden absoluto que tienen las verdades entre sí. Quien comienza a filosofar no ha encontrado todavía este orden, sino que lo busca como a tientas. Si el hombre que comienza a filosofar no puede partir sino del estado en que se encuentra para rehacer todos los pasos de su desarrollo anterior y colocarlos bajo un juicio riguroso, volviéndolos de ese modo más claros para sí, la filosofía, por el contrario, debe comenzar por establecer primero ese punto luminoso, del cual deriva a todos los otros conocimientos la claridad de la certeza y de la verdad, y con él éstas reciben certeza y justificación. Tomemos una semejanza con las carreras. En este juego se fija y establece el punto de partida de los corredores. Ahora, yo digo, el competidor que participa en una carrera debe colocarse ciertamente en el punto fijado en línea con los otros. Pero él no está en este punto, sino que llega hasta él: ¿de dónde viene? De donde sea, del lugar en el que se encuentra accidentalmente. Este lugar accidental desde donde el competidor llega a la carrera, es el punto de partida del hombre que comienza a filosofar. El signo fijado desde donde salen los corredores es el punto de partida de la filosofía. ¿Pero qué puede llevar al hombre que comienza a filosofar a ponerse en el punto de partida de la filosofía para comenzar allí su movimiento sometido a reglas? La *observación reflexiva* sobre sí mismo: sólo ella le puede hacer entender claramente y advertir sobre ese punto luminoso en el que tiene su principio y desde el que mueve todo el sistema de los conocimientos, es decir la idea del ser, forma de la razón y causa formal del saber humano.

Capítulo IV

Convéngase en comenzar con un particular o con un universal

1473. Al poner al principio de la ciencia el *ser ideal*, se motiva la censura de quienes piensan que es un canon infalible de un método correcto el proceder de los particulares a los universales.

Pero hago observar en primer lugar que esta censura se funda en un error gravísimo, aunque demasiado común en nuestros días, a saber que los universales no son más que un agregado de particulares. Este error fue ya refutado (**138-155**). Además: quien se ponga a investigar la naturaleza de los particulares y de los universales, encontrará que el método que prescribe proceder de los particulares a los universales no se puede mantener por entero, como algo intrínsecamente imposible y absurdo, mientras que no se puede pensar una sola cosa particular sin hacer uso, al pensar en ella, de un universal.[[1058]](#footnote-1045)

1474. Lo que no observan quienes están prontos a hacernos esta censura es que, cuando decimos que tenemos que comenzar la filosofía con el tratamiento de la idea del ser, podemos defender igualmente estas dos proposiciones en apariencia contrarias: que “comenzamos con un universal” y que “comenzamos con un particular”.

Y en verdad, quien ha comprendido bien la naturaleza de la idea del ser, debe haberse dado cuenta de que el ser mental es a un tiempo *particular* y *universal*, incluso es mucho antes, es decir singular, que universal. Ciertamente, hemos mostrado que universal no quiere decir otra cosa sino una relación de semejanza de una cosa con muchas. Ahora bien, antes de considerar una cosa en su relación de semejanza con muchas, hay que haberla considerado o percibido en sí misma y, por lo tanto, en su singularidad. La unidad de la cosa, que, como hemos dicho en otro lugar, se identifica con su existencia, precede entonces a la consideración de su universalidad, y se puede decir con razón que al comenzar por el ser se comienza por un singular, puesto que es singular en sí mismo, aunque sea una luz que se difunde universalmente sobre todas las cosas cognoscibles.

Esta reflexión tiene una fuerza particular si se la aplica a la idea del ser, porque el ser ideal es máximamente simple, esencialmente uno, es el principio de la unidad en todas las cosas y, por lo tanto, en sí mismo no es solamente singular, sino también la fuente de toda verdadera unidad y singularidad (**1450ss.**).

Capítulo V

Si se debe partir de un hecho, y particularmente del hecho de la conciencia

1475. Si por hecho se entiende lo que es, el ser, del que decimos que se debe partir, no sólo es un hecho, sino que es el principio de todos los hechos.

No es entonces que se deba partir de un hecho cualquiera, ni de un hecho contingente, sino que se debe partir del *hecho primero*, del *hecho necesario*, *inteligible por sí mismo*, a partir del que todos los otros hechos son posibles, inteligibles.

1476. Luego, a la pregunta si se debe partir del hecho de la conciencia, respondo que estas palabras no están libres de equívoco y pueden por eso recibir una respuesta tanto afirmativa como negativa. Si por hecho de la conciencia se entiende el *ser ideal* concebido junto con el sentimiento subjetivo que acompaña a esa intuición, en tal caso digo que es un hecho de la conciencia, compuesto de dos elementos: el sentimiento y la idea (**543ss.**). Ahora, el conocimiento intelectual no puede tener dos puntos de partida ni puede partir de lo que no es puramente intelectual; y el sentimiento subjetivo, que luego se transforma en conocimiento, cuando al poner la atención en él nos percibimos a nosotros como inteligentes. Pero si por hecho de la conciencia no se entienden ambos elementos que componen ese hecho, sino sólo el elemento intelectual, la pura luz del ser que no es sino el término de nuestra visión interior, en ese caso se puede decir que la filosofía parte del hecho primitivo de la conciencia, es decir no del *acto* de la conciencia misma, sino de lo que mediante ese acto la conciencia concibe y testimonia a sí misma que concibe como su *objeto*.[[1059]](#footnote-1046)

Capítulo VI

Sobre la duda y la ignorancia metódicas

1477. Descartes comenzó el edificio de la filosofía en un estado de duda respecto de todos los conocimiento que poseía; su duda no era verdadera, sino metódica, como se dijo, es decir al servicio del método y al orden en el que debía ser tratada la filosofía.

Aunque Descartes no fue el primero en comenzar la ciencia por esta duda supuesta, admitida por la Escuela,[[1060]](#footnote-1047) sin embargo, la duda cartesiana fue causa de gravísimas críticas a su autor, quizás por el abuso que de ella hicieron quienes la entendieron mal.

1478. Sobre esto conviene observar dos cosas. La primera es que en el comienzo de la filosofía se supone en el hombre el estado de *ignorancia metódica* antes que el de *duda metódica*, porque, como la filosofía comienza enseñando el origen de los conocimientos humanos y por lo tanto, los deduce uno a uno de su primera fuente, la naturaleza del discurso supone que no haya conocimientos antes de su origen. Y la ausencia de conocimiento en el hombre se llama ignorancia, en lo que se ve la diferencia de la filosofía cartesiana respecto de la nuestra. La de Descartes se muestra de índole *demostrativa* y se propone desde su mismo principio buscar la *certeza*, mientras que la nuestra retrocede un paso más y no comienza *demostrando*, sino *observando* cuáles son los primeros datos con los que se forma la misma demostración y que constituyen su misma posibilidad. La primera finalidad de nuestra filosofía no es entonces la *certeza* del conocimiento, sino el *conocimiento* mismo, su existencia, su origen. Una vez hallado esto, el principio de la certeza se encuentra luego como un corolario. Sin embargo, el origen de los conocimientos y su certeza son muy afines, y por eso son afines entre sí los estados de ignorancia metódica y de duda metódica. Pero antes, para quitar toda ambigüedad y toda justa razón de censura a esta sentencia, conviene que demuestre claramente qué lugar tienen en el hombre esa ignorancia y esa duda, que es la segunda observación que me propuse hacer.

1479. Ya distinguimos la ciencia *popular* de la ciencia *filosófica*, y definimos la ciencia filosófica como el efecto de una reflexión ulterior que analiza, demuestra y ordena la ciencia popular, y así procede la filosofía (**1264ss.**). En general, la ciencia popular es suficiente para las necesidades comunes de la vida humana, aunque se de gran ventaja también la filosófica. Ahora bien, lo que yo quiero observar aquí es que toda la ciencia popular, junto con su certeza, debe ser siempre conservada en el hombre y no puede jamás ser arrastrada a una verdadera duda universal. Por el contrario, cuando comienza esa reflexión ulterior con la que el hombre hace los primeros pasos en las investigaciones filosóficas, entonces se supone necesariamente que no existe todavía ninguna parte de esa [ciencia] filosófica que quiere producir. Y el estado de *ignorancia metódica* del que parto consiste en una ausencia perfecta no de todo conocimiento, sino de conocimiento filosófico o, como dije, de ulterior reflexión. Y por algún pasaje de Descartes[[1061]](#footnote-1048) se puede creer que él también tomó su duda metódica más o menos dentro de estos límites, sin haberse formado todavía un concepto tan claro y preciso que lo pudiera comunicar a otros con la evidencia de esa distinción.

1. G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita* [con *Saggio storico sui primordi della filosofia greca*, 2 vols.], Tip. Reale, Turín 1850, vol. I, pp. IXss. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ver *Nuevo Ensayo*, sección III [es la IV], cap. III; *Rinnovamento*, libro III, caps. XIII, XXX, XLVII [*Il Rinnovamento della filosofía italiana*, ed. Gaetano Messina, vols. 6-7 de las *Opere* *edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma-Stresa 2007-2008]; *Teodicea*, nn. 140ss. y en tantos otros lugares [*Teodicea*, ed. Umberto Muratore, vol. 22 de las *Opere*, Città Nuova, Roma-Stresa 1977]. [↑](#footnote-ref-2)
3. \* Pasquale Galluppi (1770-1846), filósofo italiano nacido en Tropea (Calabria) y muerto en Nápoles. Fue uno de los pensadores más importantes de su tiempo en Italia. Su filosofía hace lugar al planteo crítico y representa un primero momento de superación del sensismo reinante. Para Rosmini, sin embargo, no logra desprenderse totalmente ni del sensismo ni del criticismo. [↑](#footnote-ref-3)
4. \* Giovanni Maria Bertini (1818-1876). Filósofo italiano que sintió fuertemente el problema religioso. Autor de *Idea per una filosofia della vita* (Turín, 1850). [↑](#footnote-ref-4)
5. *Filosofia del diritto*, vol. I, p. 186 [nota 3]. La misma observación se repite en muchos otros lugares de mis obras. [Rosmini cita la primera edición, que reúne las partes publicadas entre 1841 y 1845, aparecida en dos volúmenes en Milán (Boniardi-Pogliani, 1845), y reproducida luego en 1865 sobre la primera edición anotada por Rosmini por Paolo Bertolotti, en Intra. Corresponde al volumen XXXV de la *Edizione Nazionale*, ed. Rinaldo Orecchia, Cedam-Milani, Padua 1967, p. 156, nota 3]. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Nuevo Ensayo*, sección VI, [parte I,] cap. II[, n. 1049, nota 7. La cita está un tanto modificada; probablemente Rosmini cite de memoria]. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Idea di una filosofia della vita*, vol. I, p. IX. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibídem. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Nuevo Ensayo*, sección VIII, cap. III. [↑](#footnote-ref-9)
10. Entre otros lugares, véase *Nuevo Ensayo*, sección VIII, cap. II. [↑](#footnote-ref-10)
11. Sección VI, parte I, cap. VII[, n. 1061]. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Idea di una filosofia della vita*, vol. I, p. IX. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Nuevo Ensayo*, sección VIII, cap. VI [nn. 1477s.; la cita está comprimida y algo modificada]. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Idea di una filosofia della vita*, vol. I, cap. XII. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibídem. [↑](#footnote-ref-15)
16. \* Charles Secrétan (1815-1895), filósofo suizo, alumno de Schelling en Munich. Autor de *La philosophie de la liberté* (2 vols., Lausanne, 1848). Rosmini encuentra en esa obra algunas consonancias con sus propios planteos. [↑](#footnote-ref-16)
17. “Tal es el punto de partida de la especulación, el ser indeterminado, el ser que puede devenir todo y no es nada todavía, el ser que no es más que potencia de ser”. *La philosophie de la liberté*, [Georges Bridel, Lausanne 1849, 2 vols.] vol. I, lección XI [p. 211; el resaltado es de Rosmini]. [↑](#footnote-ref-17)
18. Los que dicen que también la idea es real juegan con las palabras, porque si por real entienden “alguna cosa”, por supuesto que la idea es alguna cosa, ella también es algo y no ya nada. Pero puesto que el ser es tanto *ideal* como *real* (dos modos primitivos suyos), la cuestión está en definir “si la primera evidencia y necesidad lógica intuida por la mente humana se intuye en el ser ideal o en el ser real”. Por ejemplo, sería absurdo decir que “el ser indeterminado es un ser real”, porque un ser real, es decir, un ser existente en sí, está siempre determinado; y sin embargo, el ser indeterminado que piensa la mente no es ciertamente una nada. Bertini por lo tanto se confunde cuando intenta encontrar en el mismo concepto lo real, tomando *alguna cosa* y lo *real* como sinónimos (cap. IV). Por una razón semejante resulta equívoco que “el infinito es él mismo su propia idea” (cap. VI), donde por infinito se debe entender Dios. Porque si se habla de una idea que Dios tiene de sí mismo, se habla de algo que no existe, puesto que en Dios no hay otra cosa que su esencia cognoscible por sí misma, que no es una idea. Si se habla de las ideas que los hombres tienen de Dios, es demasiado extraño pretender que esas ideas, que son múltiples y más o menos perfectas, sean Dios mismo. Habría muchos dioses, se caería en una especie de politeísmo platónico. Finalmente, Dios no es conocido por el hombre con una simple *idea*, sino además con una *afirmación*, que afirma su *subsistencia*. La *intuición* de la idea y la *afirmación* pueden unirse, es verdad, en un solo acto del espíritu, la *percepción*; pero ni Bertini prueba que tenemos la *percepción de Dios* ni jamás nuestra percepción podría ser Dios. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Idea di una filosofia della vita*, [vol. I], cap. III. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibídem, cap. IV. [↑](#footnote-ref-20)
21. Bertini define lo que llama *concepto real* “un concepto que implica evidentemente la existencia del propio objeto” (p. 25) y pone como ejemplo “el concepto de real indeterminadísimo”, porque, según dice, implica un algo. Pero es falso que el concepto de lo real indeterminadísimo implique la existencia de su objeto, porque él es sí un algo, pero determinado, mientras que su objeto es el algo indeterminadísimo. Bertini no distingue entonces entre el objeto determinado y el indeterminado, que son sin embargo sumamente diferentes. De ahí lo falaz de su razonamiento. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ver *supra*, nota 11. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ver la *Introducción a la filosofía*, tr. Juan F. Franck, BAC, Madrid 2011, Parte I: “Los estudios del autor”, nn. 84 y 63. [↑](#footnote-ref-23)
24. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 230. [↑](#footnote-ref-24)
25. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 234. [↑](#footnote-ref-25)
26. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 237. [↑](#footnote-ref-26)
27. Bertini describe muy bien estas condiciones en la página 50 de su libro, donde no coloca entre ellas ni el principio de contradicción ni los otros principios lógicos, que utiliza para llegar a la existencia de Dios. [↑](#footnote-ref-27)
28. Nosotros hablaremos de *existencia real* o existencia del ser en sí, porque también el ser indeterminado es *objeto* de la mente y tiene por lo tanto una *existencia objetiva*, distinta de la de la mente, pero no obstante en la mente. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Idea di una filosofia della vita*, p. 25. [↑](#footnote-ref-29)
30. Por ejemplo (p. 26), dice que, si se tiene el concepto de felicidad, se puede dar una *respuesta verdadera* a la pregunta si “dada la existencia de Creso, éste fue un hombre feliz”. Allí mismo dice que el que duda posee *ciertamente* el concepto de *no ser*, porque sin él no habría podido dudar; de ahí convence al escéptico al ponerlo en contradicción consigo mismo. Razona continuamente sobre la *posibilidad* y sobre la *imposibilidad*. Supone que a partir de la comparación y del análisis de los conceptos se tienen resultados *verdaderos* y *ciertos*, que no se pueden negar las apariencias, que si existe lo finito debe existir lo infinito, si lo temporal, lo eterno (p. 32), etc. [↑](#footnote-ref-30)
31. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 230. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Nuevo ensayo*, sección VII, cap. VII. [↑](#footnote-ref-32)
33. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 38. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibídem. Hay un equívoco también en la palabra *infinito*, porque se puede entender de un *infinito indeterminado* y de un *infinito determinado*, ya que ambos son pensados por la mente humana. De ahí que cuando Bertini escribe que “lo infinito no sólo es pensable por sí mismo, sino que es lo único pensable” (p. 48), dice una verdad si esto se entiende del infinito indeterminado, pero no si se entiende el infinito determinado, porque nosotros no lo pensamos explícitamente si no mediante la argumentación y no lo necesitamos para pensar las otras cosas. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Idea di una filosofia della vita*, p. 38. [↑](#footnote-ref-35)
36. “Ahora, cuando uno está en posesión de un concepto real y conoce, mediante él, la existencia objetiva de una cosa, puede comparar sucesivamente con este concepto real muchos conceptos mentales y así determinar el primero” (pp. 25, 26). Y con este método a partir de *alguna cosa*, que es algo indeterminado, llega a componer la idea de Dios “valiéndose del concepto de límite, de los conceptos de vida, de perfección, de entidad, de inteligencia, de actividad, de amor, de libertad, etc.” (p. 230), todos conceptos abstractos y distintos del concepto de alguna cosa. [↑](#footnote-ref-36)
37. Así comienza su análisis: “¿A qué seres solemos atribuir la vida?” (p. 54). [↑](#footnote-ref-37)
38. [*Idea di una filosofia della vita*], pp. 53s. [↑](#footnote-ref-38)
39. [*Idea di una filosofia della vita*], pp. 54, 55. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Idea di una filosofia della vita*, pp. 55, 59. [↑](#footnote-ref-40)
41. [*Idea di una filosofia della vita*], p. 59. [↑](#footnote-ref-41)
42. [*Idea di una filosofia della vita*], pp. 59s. [↑](#footnote-ref-42)
43. Bertini parece a veces contentarse con una intuición implícita de Dios. Pero el conocimiento implícito no es un conocimiento actual e inmediato, es solamente una potencia de conocer, que por supuesto no negamos. Al contrario, sostenemos que a partir de la idea del ser se puede deducir argumentando el concepto de Dios y la prueba de su existencia. Además, dado un concepto como el del ser indeterminado, que implica, es decir, que contiene virtualmente el concepto de Dios, queda sin embargo la pregunta “de qué modo y hasta qué punto la inteligencia humana puede hacerse explícito lo que hay implícito en ese concepto”. Y a esto respondemos que la inteligencia humana puede hacerse explícito el concepto de Dios contenido virtualmente en el del ser indeterminado como lo hace Bertini, es decir por medio de *simples determinaciones lógicas*, sin que la *realidad* misma del ser divino se comunique por ello al hombre, y éste la vea. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Nuevo ensayo*, sección VIII, cap. III. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ver la *Introducción a la filosofía* [Ver “Sistema filosófico”]. [↑](#footnote-ref-45)
46. Distinguimos estas dos partes en el *Nuevo ensayo*, sección VIII, cap. III, cuestiones tercera y cuarta (nn. 1471 y 1472). [↑](#footnote-ref-46)
47. Cf. *Teosofía*, vol. I, n.12, p. 56. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ver el primer volumen de los *Opuscoli filosofici*, p. 98 [*Opuscoli Filosofici*, Pogliani, Milán 1827]. [↑](#footnote-ref-48)
49. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Purgatorio, Canto VI, 45 [*Que sea luz entre lo verdadero y el intelecto*]. [↑](#footnote-ref-49)
50. Obsérvese que en los tiempos modernos se pretendió que la filosofía había renacido, porque la vanidad y el amor propio de los hombres había crecido tanto, máxime en la segunda mitad del siglo pasado, que se desdeñó y renunció solemnemente a toda la herencia de los mayores. Y los sofistas que precedieron y acompañaron la revolución francesa adoptaron un tono tan altanero e insolento en sus escritos que parecían creer, y hacían creer a los demás, que antes de ellos los hombres habrían sido todos estúpidos y habrían estado desgarrados y arruinados por innumerables prejuicios. De ahí ese inmenso desprecio con que cubrieron a todos los escritores antiguos, máxime a quienes contenían las doctrinas tradicionales del Cristianismo, desprecio que, arrojado sobre la filosofía antigua y mucho más sobre los Padres y los otros escritores de la Iglesia, se introdujo en la opinión pública y de él nació una prevención que no cede sino lentamente, y que no ha desaparecido todavía por completo, con daño de la sana y verdadera doctrina. Pero yo quiero advertir una vez por todas que donde me plazca citar un autor antiguo que testimonie la tradición de las verdades que estoy por exponer en esta obra, no dejaré de hacerlo, y no obstante no pretendo zanjar las cuestiones mediante la autoridad. Antes bien, acepto con mucho gusto que los hombres de ingenio que fueran contrarios a esas autoridades o que hubieran aceptado contra ellas los prejuicios comunes y los tuvieran en poco o en nada, tuvieran la cortesía de prestar atención sólo a las razones de las cosas y según ellas juzguen a la tradición. Porque no puede haber otro camino por el que depongan sus falsas prevenciones y la nula estima en que tienen a esos autores. Y en verdad ¿cómo se puede llegar a saber que un hombre merece estima y que por lo tanto reviste una grave autoridad, a no ser por la experiencia que se tiene de él, por haberle oído cosas y sensatas y razonamientos verdaderos y profundos? Así es necesario entonces que se reforme el juicio sobre nuestros mayores, no volviéndose de golpe y sin ninguna buena razón hacia ellos, sino haciendo que recuperen la reputación haciendo ver la belleza y la fineza de sus investigaciones, sus nobles sentencias, sus sólidos razonamientos, y mostrando que esas cuestiones y dificultades en la ciencia humana que se creen nuevas y propias sólo de nuestro tiempo, no se escaparon a los antiguos. Esto se cree únicamente porque se los conoce poco, porque se ha abandonado su estudio y se ha roto así el hilo de la tradición, llevados los hombres por un deseo inmoderado de independencia y de construirse a sí mismos en todos los aspectos. Y es que los hombres de los siglos que precedieron al siglo XVIII también nacieron con ojos, oídos y lengua, con pies y manos y con la cabeza también, como nosotros; hay que creerlo absolutamente. Ni tampoco por ventura el pensamiento es un descubrimiento de moderno; ni ninguna máquina, entre las tantas que los modernos inventaron, ha enseñado recientemente a hacerlo más eficaz, más veloz, más seguro y menos sujeto a los engaños de las pasiones humanas y a las seducciones de la malicia humana. [↑](#footnote-ref-50)
51. Estos dos filósofos han hecho notar y han refutado como un error capital de sus predecesores el no haber sabido distinguir el sentido del intelecto, sino haber hecho de estas facultades esencialmente distintas una sola, y lo atribuían a la tosquedad de la todavía incipiente y material observación de los primeros que se dieron a filosofar sobre la naturaleza humana. [↑](#footnote-ref-51)
52. \* Michele Araldi (1740-1813), médico, matemático y literato lombardo. Colaboró en las memorias del *Istituto Nazionale Italiano*, del que fue Secretario. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Saggio di un’errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze*, etc., Stamperia reale, Milán 1812, vol. I, pp. 311s. [↑](#footnote-ref-53)
54. Hoy también Francia reconoce y desdeña ese tono presuntuoso que habían adoptado Condillac y su escuela, que colocaba con gran desprecio a todos los otros filósofos bajo sus pies. Aquí servirá ver en las siguientes palabras de Jouffroy cómo, una vez cesado el fanatismo, ahora también allí se ve claro esa verdad que tanto tiempo antes había visto nuestro Araldi y otros italianos. “En el tiempo, dice Jouffroy, en el que Royer-Collard comenzó sus lecciones (1811), la única filosofía que existía en Francia era la de Condillac. Que esta filosofía sea buena o mala, no es cuestión que queramos agitar. Nos contentamos con afirmar que en ese tiempo había obtenido la autoridad de un dogma: era comentada, desarrollada, se buscaba presentarla bajo las formas más precisas y claras, pero no había nadie que intentara cuestionar sus principios. Se habría dicho que Condillac había trazado tan exactamente los contornos del espíritu humano que el estudio del original se había vuelto inútil, y que bastaba a las necesidades de la inteligencia sacar nuevas copias de esa admirable imagen que había formado de él. Condillac no había hecho nada que pudiera salvar a sus discípulos de semejente enceguecimiento. No sólo no los había advertido, como dijimos, sino que su pretensión había sido justamente que su sistema acerca de la inteligencia humana tradujese y explicase por completo todos los fenómenos que pudiera contener. De esa manera, no se podía ser su discípulo a medias; el mero poner su doctrina en duda en un solo punto era renegar de ella, así como el solo intentar completarla. Había que seguirlo en todos sus pasos o declararse su adversario”. *Oeuvres complètes* de T. Reid, publicadas por Th. Jouffroy, *Introduction* [La cita es un compendio tomado de la *Introducción* que Jouffroy escribió a unos fragmentos de Royer-Collard, publicados junto con la traducción francesa de las obras de Reid (Victor Masson, París 1828-1836), en el tomo III (1828), a continuación del *Ensayo sobre las facultades intelectuales del hombre*. Dicha *Introducción* ocupa las páginas 299-326; aquí, 300-302. La fecha de las lecciones es agregada por Rosmini, según la información dada por Jouffroy.] [Théodore Simon Jouffroy (1796-1842), profesor de Filosofía seguidor de Victor Cousin. Se ocupó especialmente de la escuela escocesa y tradujo al francés las obras de Thomas Reid y algunas de Dugald Stewart. Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845). Político y filósofo francés, participó en la Revolución y formó parte del gobierno como miembro de los Quinientos. Fue maestro de Victor Cousin. Thomas Reid (1710-1796). Filósofo escocés, principal representante de la llamada escuela escocesa del sentido común. Algunas de sus obras importantes son *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) y *Essays on the Active Powers of Man* (1788).]. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ruego al lector que vea lo que dije sobre la índole de la filosofía que me propongo seguir y a las dos características que la distinguen, en los Prefacios a los volúmenes I y II de los *Opuscoli filosofici*. [Cf. Antonio Rosmini, *Introducción a la filosofía*, tr. J.F. Franck, BAC, Madrid, 211, pp. 235-261.] [↑](#footnote-ref-55)
56. *Qui cognoverunt veritatem* (2 Jn, 1). [↑](#footnote-ref-56)
57. *Genuit nos verbo* (Jac 1, 18). [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ego sum veritas* (Jn 14, 6). [↑](#footnote-ref-58)
59. *Gratiam Die in veritate* (Co 1, 6). [↑](#footnote-ref-59)
60. *In veritate ambulare* (3 Jn, 4). [↑](#footnote-ref-60)
61. *Elegit vos Deus. In fide veritatis*. 2 Thes, 2, 12. *Ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati*. Ib, 11. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Quare loquelam meam non cognoscitis? Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre Diabolo estis – quia non est veritas in eo* (Jn, 8, 43-44). [↑](#footnote-ref-62)
63. *Lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jn 1, 9). [↑](#footnote-ref-63)
64. Is 30, 28. *Fraenum erroris quod erat in maxillis populorum*. [↑](#footnote-ref-64)
65. Sab 1, 14. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Nullos item progressus habet Gentilium sapientia: sed potius quae antea erat sensim evanescit* (S. Atanasio, *De Incarnatione Verbi Dei*, 55 [*La Encarnación del Verbo*, tr. de José C. Fernández Sahelices, Ciudad Nueva, Madrid 1989, pp. 109s.]). [↑](#footnote-ref-66)
67. *Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oves. Ego sum pastor bonus, et cognosco meas; et cognoscunt me meae* (Jn 10, 8 y 14). [↑](#footnote-ref-67)
68. Jn 18, 8. [↑](#footnote-ref-68)
69. Jn 16, 13. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Oratio ad Graecos*, n. 5. [Escrito anónimo, falsamente atribuido a S. Justino]. [↑](#footnote-ref-70)
71. Mt 15, 13. [↑](#footnote-ref-71)
72. Esta semilla de San Justino corresponde a la expresión que usamos para indicar la luz de la razón, el ser *inicial*. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Apología segunda*, n. 13 [*Apologías*, tr. de Hilario Yebén, Apostolado Mariano, Sevilla 1990, pp. 116s.]. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt (…) ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt* (*De doctrina christiana*, II, 40, 60 [*Obras de San Agustín*, t. XV, tr. de Balbino Martín, BAC, Madrid 1957, p. 187]). [↑](#footnote-ref-74)
75. *Quam ob rem, ut mihi videtur, cum ipsum Verbum ad nos venit caelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, reliqua Graecia, aut etiam Ionia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrina complevit omnia; nulla est doctrina quam is non tradit, ipsique, hoc est Verbo, universus iam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est* (*Cohortatio ad Gentes*, n. 11) [“Creo que, puesto que el mismo *Logos* ha venido del cielo a nosotros, no nos es necesario ya ir a una escuela humana, ni dirigirnos a Atenas o a alguna otra ciudad griega o también de Jonia. En efecto, si nos beneficiamos de aquel Maestro, que ha llenado todo con su santo poder, con la creación, la salvación y las buenas obras, con su ley, profecía y enseñanza, no hay ninguna doctrina que Él no nos entregue, y todo el mundo ha llegado ya a ser por el *Logos* una Atenas y una Grecia”. *Protrétpico*, tr. de María Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid 1994, cap. XI, p. 183, con algunos retoques]. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Scientia veritatis*, así es llamado sin más el Cristianismo en las Divinas Escrituras. Ver II Tim 3, 7. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Et cognoscetis vertitatem, et veritas liberabit vos* (Jn 8, 32). [↑](#footnote-ref-77)
78. *Amen, amen dico vobis, quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati* (Jn 8, 34). [↑](#footnote-ref-78)
79. Lc 4, 8. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Sanctificati in veritate* (Jn 17, 19). [↑](#footnote-ref-80)
81. *Qui veritatem Die in iniustitia detinent* (Rom 1, 18). [↑](#footnote-ref-81)
82. Lc 16, 8. [↑](#footnote-ref-82)
83. He aquí que también el error tiene sus tradiciones. ¿Cómo caracterizan estas tradiciones del error los Padres? Dándoles simplemente el nombre de *humanas*. Tan poco el género humano, considerado solo, puede ser juez de la verdad. [↑](#footnote-ref-83)
84. S. Hilario de Poitiers, *De trinitate*, libro XII, n. 20. *Cavendum igitur adversus philosophiam est; et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda etc*. [*La Trinidad*, ed. bilingüe de Luis Ladaria, BAC, Madrid, 1986, pp. 659s.]. [↑](#footnote-ref-84)
85. [San Gregorio Nacianceno,] *Oratio* xxxi [*Los cinco discursos teológicos*, tr. de José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid et al. 1995, p. 220]. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Nullum negotium est patefacere omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa, magisque omnia verisimilia quam vera. Quo magis mirum est nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere, quam in explorando pertinaci diligentia perseverare* (*In Octavio* [5, 2-3; *Octavio*, tr. de Víctor Sanz Santacruz, Ciudad Nueva, Madrid et al. 2000, p. 58]). [↑](#footnote-ref-86)
87. Cuando se recurre a una autoridad para conocer la verdad, si la autoridad es infalible, se tiene la verdad puesta en palabras. Por el contrario, un principio o criterio de razón, no proporciona directamente la verdad, sino sólo el camino para encontrarla o deducirla razonando. Por eso, una vez constituida una autoridad infalible, ya no se necesita otro razonamiento para encontrar la verdad. De ahí que se esperaba poder eliminar todos los sistemas filosóficos y resolver las más intrincadas cuestiones declarando al género humano juez infalible de todas las cuestiones en las que el hombre puede alcanzar la certeza. Pero el género humano, luego de esa declaración, siguió siendo ni más ni menos lo que era antes, y en nada creció ni disminuyó su autoridad. [↑](#footnote-ref-87)
88. Es fácil darse cuenta de que estos dos principios, tomados juntos, no son sino las dos partes de que se compone el principio de *razón suficiente*. [↑](#footnote-ref-88)
89. Llamo *filosofía vulgar* aquella filosofía imperfecta que persiste en el vulgo de los filósofos, incluso en un tiempo en que el mundo posee ya grandes y profundos conocimientos filosóficos, como los depositados en tantos libros que la antigüedad y los siglos posteriores han transmitido hasta nosotros. En el siglo pasado se ha querido renunciar a toda la herencia de nuestros padres; la filosofía recomenzó entonces y apareció como una niña: en este estado me gusta llamarla *vulgar*, porque es costumbre del vulgo tomar las cuestiones según el primer aspecto que presentan, aunque hayan cambiado ya su estado y su naturaleza, como sucede cuando han sido blanco y objeto de una filosofía más madura y profunda. Descartes produjo el escándalo de ocuparse él solo, se puede decir, y con poquísimo estudio de los que le habían precedido, del edificio filosófico, en el que habían trabajado y al que habían levantado ya todos los siglos previos. Su gran mente, y las pocas ideas recibidas en las escuelas, aprovechadas sin confesarlo, tal vez incluso sin darse cuenta, lo salvaron de muchos errores y, si su obra fue imperfecta, fue de todas formas portentosa, considerada como la obra, estaba por decir, de una sola mente. Locke, quien, dotado de un ingenio tan menor al de Descartes, quizo tener la misma franqueza, selló la verdadera época de la filosofía vulgar e infantil de que hablo. [↑](#footnote-ref-89)
90. Hay repugnancia y contradicción en los términos, tanto en la opinión de que el vulgo debe juzgar a sus gobernantes, como en la de que el pueblo debe juzgar a sus maestros. Querer poner en lo alto a la parte más baja de la humanidad es una locura manifiesta, es querer dar vuelta el orden de todas las cosas. No se debe confundir el sistema de quienes dicen que en todas las cosas se debe apelar, como a gran juez, al sentido común, con este absurdo. Si se entiende razonablemente el sistema de estos últimos, no tiende sino a reprimir la temeridad y la jactancia individual de los hombres, y a poner en el trono, por así decir, a la sociedad, a la humanidad entera, dejando sin embargo el *orden* en la sociedad y en la humanidad, que es su vínculo y la forma que la divina providencia estableció para ella. Al mismo tiempo que hago notar la diferencia entre estos dos sistemas, y que declaro al primero absurdo y contradictorio, no quiero atribuir la interpretación que doy del segundo a ningún escritor en particular. Hablo sólo de las doctrinas, sin aludir a las opiniones personales de alguno. [↑](#footnote-ref-90)
91. Leibniz juzgó la filosofía de Locke una filosofía mezquina, pero al escribir contra ella, se dio cuenta de la ventaja que tenía al ser popular y lo hizo notar a sus lectores en el prefacio de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: “Él es más divulgativo que yo (dice, hablando de Locke), mientras que en ocasiones yo me veo forzado a ser más *acroamático* y abstracto, lo cual no es una ventaja para mí, sobre todo cuando se está escribiendo en lengua viva.” [*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, tr. de J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid 1992, p. 36. He modificado la traducción española, que dice: “Él es más fácil de comprender”, ya que no se ajusta al original. Rosmini traduce al italiano con “popolare”, pero este término corresponde al moderno “divulgativo”.] Fue por eso mismo que Leibniz escribió estos *Ensayos* en francés, para que fueran de alguna manera divulgativos, pero era demasiado arduo vulgarizar lo que es sublime. [↑](#footnote-ref-91)
92. Toda idea proporciona un cierto conocimiento: se podría negar que las ideas puras, como no presentan por sí mismas ninguna noticia de las cosas reales, forman un *conocimiento* propiamente dicho. Algo semejante se encuentra en Aristóteles. Pero en un sentido lato, se puede dar el nombre de conocimiento a todo tipo de ideas. Por lo demás, las ideas son la parte formal de toda clase de conocimiento, como se dirá en su lugar. [↑](#footnote-ref-92)
93. Es necesario decir aquí alguna palabra sobre la expresión “idea particular”. Una idea no es particular sino cuando, en mi mente, está adherida a un individuo real. No bien se la separa de él, logra o mejor manifiesta su universalidad. Una vez libre, puedo aplicarla a gusto a un número infinito de individuos iguales. Por lo tanto, lo que hay de absolutamente propio o particular en una idea, es sólo el individuo real al que adhiere y que no forma parte de la idea misma, sino que es algo heterogéneo respecto de la idea, a la cual no se une por naturaleza sino por obra del espíritu inteligente. Por eso, “idea pura” equivale para mí a “idea universal”. Todo esto recibirá plena luz a lo largo de esta obra. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ese es el método de Locke: no debe creerse que este hombre parte de hechos y llega a establecer los principios; antes bien, parte de principios supuestos y luego desciende hasta dar mediante ellos la explicación de los hechos. Este mismo método más o menos, siguen todos los de su escuela hasta Cabanis, Destutt-De Tracy, Gioja, etc. ¿Qué mérito les queda con respecto al método filosófico? El de gritar siempre que se debe hacer lo contrario, que se debe comenzar por los hechos y ascender paso a paso a los principios. No es poco mérito inculcar lo que está bien; tomemos de todos lo bueno y dejemos pasar el resto. [↑](#footnote-ref-94)
95. ¡Singular contradicción: hay una idea que no existe! [↑](#footnote-ref-95)
96. ¿Cómo puede ser sujeto general de un discurso lo que no es una idea? Que pueda ser sujeto del discurso una *cosa* que no existe, se entiende; pero que pueda ser sujeto de discurso lo que ni siquiera se *piensa*, lo que ni siquiera es una idea, ¡esto me resulta ininteligible! Es un misterio metafísico del lockismo. [↑](#footnote-ref-96)
97. De nuevo: los hombres emplean una *idea*, la introducen en todos sus discursos, ¡pero hacen todo esto sin tenerla! Cómo puede ocurrir esto, dejo que lo explique esa clase de filósofos que se jactan tanto de ser claros y rigurosos en el razonamiento. [↑](#footnote-ref-97)
98. [] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. de Edmundo O’Gorman, FCE, México 1956, libro I, cap. 3, § 18, p. 71. La cursiva es de Rosmini. [↑](#footnote-ref-98)
99. Esta exclusión sistemática no es ya un hecho, es un principio. Por eso decía que Locke comienza de principios y desciende a explicar los hechos. Decir “no existen más que estos dos hechos, la sensación y la reflexión” no es un hecho, es un principio que admite unos hechos y excluye arbitrariamente otros. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Lettere filosofiche* [*su le vicende della filosofia relativamente a’ principii delle conoscenze umane da Cartesio fino a Kant inclusivamente*], del barón Pasquale Galluppi, de Tropea (Giuseppe Pappalardo, Messina 1827) [Hay edición más reciente de A. Guzzo, Vallecchi, Florencia 1923, p. 81]. [↑](#footnote-ref-100)
101. Se puede decir que lo *meramente sensible* (cualquiera sea) no es substancia, porque lo meramente sensible, sin añadir la percepción del intelecto, no es todavía ente, como se dirá en seguida; y la palabra *substancia* encierra la idea de *ente*. [↑](#footnote-ref-101)
102. (NdT) Precisamente Rosmini hablará de determinaciones del ser. Una cosa son las modificaciones (física) otra cosa son las *determinaciones* de la idea de ser, que son ellas mismas “ideas” [↑](#endnote-ref-1)
103. La contradicción mencionada más arriba, sin embargo, no abandonaría jamás a los lockeanos, aunque fuese correcto el razonamiento que construyen sobre una base tambaleante. [↑](#footnote-ref-102)
104. Se verá sin embargo que existe para nosotros alguna diferencia entre la *percepción* y la *idea particular*, porque ésta es el *objeto* intuido vinculado a la afirmación que hace el espíritu de su subsistencia. Aquélla es la misma *afirmación*. [↑](#footnote-ref-103)
105. Decir *nociones simples* no hace ver la dificultad tanto como decir *nociones comunes* o *universales*, porque se necesitaría probar primero que lo simple no se puede encontrar en la resolución de lo compuesto y entonces solamente se entendería la dificultad de obtener las nociones simples a partir de los fenómenos de las sensaciones. Por el contrario, al decir *nociones comunes* se hace claro que no se pueden encontrar en lo particular, porque lo particular excluye esencialmente lo común como su contrario. [↑](#footnote-ref-104)
106. *Subjetivos*, es decir puestos por el sujeto inteligente y, por consiguiente, innatos, al menos virtualmente, en el mismo. Sin embargo, esta palabra *subjetivos* no es exacta; y veremos que, con su inexactitud, introdujo el error en la doctrina kantiana. En efecto, el espíritu puede tener ingénita en sí mismo alguna noción común, sin que la obtenga por ello de sí mismo, antes bien recibiéndola de fuera de sí; una tal noción sería *innata*, pero no *subjetiva*. Esta observación es de gran momento para entender bien la teoría que expondremos en su lugar. [↑](#footnote-ref-105)
107. Galluppi, *Lettere filosofiche*, cit., carta 8. En verdad no basta saber que la operación primitiva de la actividad del pensamiento es la síntesis; hay que saber además de qué síntesis se trata: ésta es la cuestión vital. [↑](#footnote-ref-106)
108. ¡Y sin embargo d’Alembert habla del *Ensayo sobre el entendimiento humano* del filósofo inglés como de un tratado completo de metafísica! Se quería entonces que fuese el libro de moda. Las exageraciones de ese tiempo acerca de Locke se han vuelto insufribles, lo que muestra el progreso que hizo desde entonces el espíritu humano. [↑](#footnote-ref-107)
109. Una de las maneras de simplificar las cuestiones filosóficas es aclarar las ideas y reducir a pocas las dificultades, así como las mismas cuestiones. Porque son demasiadas las formas bajo las que se puede presentar y cada forma nueva se toma por una nueva cuestión, aunque sea la misma. Esto proviene principalmente de la naturaleza del lenguaje que suministra innumerables maneras y formas al pensamiento mismo. Quienes quieren hacer vana e inútil pompa de conocimientos, buscan más bien multiplicar por centenares las cuestiones, los argumentos y las objeciones. ¡Mezquina pompa! Sólo puede causar estupor en los idiotas; es peor que la pompa de aquel loco que destrozaba todo lo que le venía a las manos en minúsculos pedazos, diciendo que así multiplicaba el número de los objetos que poseía. [↑](#footnote-ref-108)
110. En mi opinión fue por un equívoco que se negó la *idea de substancia*; es decir, se creyó que para poder decir que se tenía la idea de substancia se requería más de lo que en verdad se requería. En efecto, para tener la idea de substancia basta saber sólo que la *modificación exige un sujeto modificado*; este sujeto es la idea de substancia. Si me decís: “pero este sujeto yo no sé qué es”, ciertamente tal vez no lo sabréis. Os concedo además que es esencialmente una incógnita para vosotros, una *x*; sabéis sin embargo que es el sujeto de estas o aquellas modificaciones, que es causa de estos o aquello efectos. Ahora, ¿qué más queréis saber? Si lo despojáis de sus modificaciones, de sus propiedades, de sus efectos, os queda una *x*, pero en ese caso tendréis todavía la idea, porque conocéis las relaciones que esta incógnita tiene con lo que conocéis. Ése es el conocimiento que se tiene de la substancia en general, más no se puede exigir. Esto basta para tener la idea. [↑](#footnote-ref-109)
111. William Molyneux, físico irlandés (1656-1698) conocido sobre todo por sus estudios de óptica (*Dioptrica nova*, Londres 1692). Estuvo en excelentes relaciones con Locke, cuyo *Ensayo* tuvo siempre en gran consideración. [↑](#endnote-ref-2)
112. \* Rosmini nombra el *Tratado de las sensaciones*, pero la cita corresponde a Condillac, *Extracto razonado del ‘Tratado de las sensaciones’*, en *Lógica. Extracto razonado del ‘Tratado de las sensaciones’*, tr. de J. A. Villa y J. Gimeno, Orbis, Barcelona 1985, p. 116. [↑](#footnote-ref-110)
113. San Agustín observa agudamente la diferencia entre el *sentir* y el *juzgar* en varios lugares de sus obras, y encuentra una distancia inmensa entre estas dos operaciones del espíritu. Dice además que la mente, propiamente hablando, consiste en la facultad de juzgar: *Servat* [autem] *aliquid* (así habla de la mente) *quo libere de specie talium imaginum* (es decir de las cosas corpóreas) *judicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut judicet* [pero conserva su libertad para juzgar de esas imágenes. Y esta facultad es la mente, es decir, la inteligencia racional, a la que está reservado el juicio] (*De Trinitate*, X, v, 7 [*La Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, t. V, tr. de Luis Arias, BAC, Madrid 1985, p. 501]). [↑](#footnote-ref-111)
114. \* Condillac, *Extracto razonado*, p. 118. [↑](#footnote-ref-112)
115. También en Aristóteles y en los escolásticos se enseña que el sentido juzga. Pero pareciera que la palabra *juzgar* se entiende entonces en un sentido traslaticio por una cierta semejanza que se observa entre los efectos del sentido y los del juicio. Esto me hacen creer algunos pasajes de Aristóteles, en los que explica el juicio que atribuye al sentido de manera bastante distinta del juicio que atribuye al intelecto. De todas maneras, me parece difícil salvar a este filósofo del error que atribuyo a Condillac, sin tacharlo de inexactitud e impropiedad en las expresiones. [↑](#footnote-ref-113)
116. Cuando se me dice que un hombre comunica a otro la ciencia enseñándole, entiendo perfectamente qué quiere decir la palabra *comunicar*, pero cuando se me dice que un sentido *comunica* al otro sentido la facultad de juzgar, que no tiene de por sí, entonces ya no entiendo más nada: la palabra *comunicar* se me hace una voz ininteligible, inexplicable. [La cita corresponde al *Extracto razonado*, p. 118.] [↑](#footnote-ref-114)
117. Otras observaciones sobre el sistema de la sensación transformada se pueden ver en el opúscolo *Breve Esposizione della filosofia di M. Gioja*, incluida en el volumen II de los *Opuscoli filosofici* [pp. 351-490; existe una edición más reciente en *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, ed. R. Orecchia, Padua 1976, pp. 87-180], sobre todo en las notas a las páginas 358-365, donde me esforcé por poner brevemente en claro lo absurdo de esa filosofía. [↑](#footnote-ref-115)
118. \* Condillac, *Extracto razonado*, p. 120; cursiva agregada por Rosmini. [↑](#footnote-ref-116)
119. El mismo Condillac distingue en el espíritu humano una *pasividad* y una *actividad*. Si estos dos términos proporcionan conceptos distintos, ¿cómo no serán distintos? ¿Cómo se podrá entonces reducir a un solo principio pasivo, como es la simple sensación, todas las potencias más activas del alma? Nadie ha advertido mejor este error de Condillac que el barón Galluppi en sus *Elementi di Filosofia* (Pappalardo, Messina 1820), tomo II, pp. 192ss. En Francia, el país donde nació el condillaquismo, se escribe ahora lo siguiente: “Sea que Condillac haya estado treinta años en una ilusión o que no haya jamás enunciado con claridad suficiente su pensamiento, o que yo no haya tenido la penetración debida, me fue siempre imposible concebir no ya que la sensación preceda la atención, sino que la sensación se transforme en atención; no ya que en el alma un estado activo suceda inmediatamente a un estado pasivo, sino que exista identidad de naturaleza entre estos dos estados, de modo que la actividad sea una transformación de la pasividad. Y estoy tan lejos de asentir a esta proposición que apenas sé qué hay que entender con juntar los términos de los que se compone” (Laromiguière, parte I, lección V, [*Leçons de philosophie*, París 1823, 3ª edición, tomo I, p. 140. Pierre Laromiguière (1756-1837). Filósofo de la escuela de Condillac, se opuso al fisiologismo de los *idéologues*. Fue autor de obras de estilo claro, como *Les paradoxes de Condillac* y *Cours de Philosophie*.]). [↑](#footnote-ref-117)
120. Con lo que he dicho en este artículo sobre la atención, facultad de dirigir la fuerza intelectiva, no excluyo para nada una *actividad sensitiva* necesaria al sentir. Esta *actividad sensitiva* la admito siempre en acto en el hombre vivo, que siente el propio cuerpo; ella es modificada por las impresiones externas, y ya se expande de modo equitativo, ya se concentra en una sensación a preferencia de otras, según ciertas leyes del instinto. [↑](#footnote-ref-118)
121. ¿Se puede hacer una afirmación más gratuita que ésta? Condillac no aduce la menor prueba de ella. Para los filósofos de esta escuela probar no es sino afirmar francamente las propias opiniones: las afirmaciones francas se imponen al lector inadvertido y son los principios de las ciencias. Las consecuencias que deducen de ellos son así fácilmente consentáneos con los sistemas que han preconcebido. [↑](#footnote-ref-119)
122. \* Condillac, *Extracto razonado*, p. 120. [↑](#footnote-ref-120)
123. No se puede decir propiamente que la idea es una *imagen*. Esta palabra *imagen* se puede aplicar a los fantasmas de las cosas corpóreas, cuando nos los representamos presentes tal como caen bajo los sentidos, y no en la idea. Para conocer bien la idea hay que acostumbrarse a considerarla en sí, como es ella misma, sin mezclar con ella comparaciones y metáforas sacadas de cosas materiales. La idea tiene un ser propio, espiritual y superior a la sensación corpórea. [↑](#footnote-ref-121)
124. El mismo Condillac distingue la *atención de la memoria* de la *atención del sentido*, caracterizando la primera como *activa* y la segunda como *pasiva*. ¿Puede darse una diferencia más esencial que ésta, que las hace una contraria a la otra? [↑](#footnote-ref-122)
125. \* Condillac, *Extracto razonado*, pp. 120s. [↑](#footnote-ref-123)
126. No es la doble atención la que hace la comparación, sino un doble objeto; más aún, no hay comparación sino cuando con una sola atención se toman dos objetos simultáneamente. [↑](#footnote-ref-124)
127. \* Condillac, *Extracto razonado*, pp. 120s. [↑](#footnote-ref-125)
128. \* Ibidem, p. 130. Los corchetes responden a que la traducción que venimos citando presenta una laguna, que he suplido siguiendo el texto francés. Cfr. *Oeuvres philosophiques de Condillac*, PUF, París 1947-1948, t. I, p. 334. PREGUNTAR FRANCK [↑](#footnote-ref-126)
129. Cf. ibidem, pag. 573-574 [↑](#footnote-ref-127)
130. Ésta es una proposición gratuita, de la que Condillac no da la menor prueba. Sea lo que sea de esto, que no interesa aquí discutir, conviene observar sin embargo que son estas proposiciones, que se admiten sin prueba, las que suelen introducir furtivamente los errores en los sistemas. [↑](#footnote-ref-128)
131. \* Condillac, *Extracto razonado del ‘Tratado de las sensaciones’*, cit., pp. 130s. [↑](#footnote-ref-129)
132. Los sentidos no suministran sino la materia del juicio. El acto del juicio se hace todo dentro del espíritu y no se refiere a ningún punto de nuestro cuerpo ni del espacio fuera de nosotros. [↑](#footnote-ref-130)
133. Es una pobre escapatoria de la dificultad lo que hace Fortunato de Brescia, que a la definición que daba Heinecke de la idea, *objecti alicujus genuina imago quam mens immediate contemplatur* [imagen genuina de un objeto que nuestra mente contempla de manera inmediata], etc., pensó agregar: *quin tamen de re ipsa quidquam a nobis affirmetur vel negetur* [con tal de que, sin embargo, afirmemos o neguemos algo de la cosa misma]. Sin embargo, este mismo añadido muestra que entrevió la dificultad, porque sintió la necesidad de agregarlo. Si me doy cuenta mediante la *idea particular* de que los reales están fuera de mí, ¿puedo darme cuenta de ello sin haberlo dicho interiormente a mí mismo? Y decirme a mí mismo interiormente que las cosas reales están afuera, ¿no es acaso afirmar algo, juzgar que existe fuera de mí? Me parece útil referirme a estos obstáculos encontrados en el camino por casi todos los autores que han intentado explicar el origen de las ideas, y los distintos recursos que imaginaron para superarlos, porque a partir de ellos se ve cómo la existencia de una dificultad en tal explicación está atestiguada por una autoridad universal. Los mismos que quisieron disimularla lo más que pudieron no dejaron luego de hacerla evidente mediante el embarazo en que cayeron, con la incertidumbre y con la incoherencia de su hablar, y con la pobreza de las invenciones y de las salidas estudiadas para esconderla a sí mismos y sus lectores. Me reservo mostrar en otra parte (sección IV, cap. I. art. 3, n. 227, nota 4) el esfuerzo que hace la mente de Wolff para quitarse de encima la dificultad de que hablamos y cuán mal le fue en su intento. [Fortunato de Brescia (1701-1754), filósofo, teólogo y científico. Fue sacerdote Minorita reformado. Contribuyó al estudio de la anatomía animal y humana mediante el uso del microscopio. Contribuyó al encuentro entre la filosofía escolástica y la ciencia natural.] [↑](#footnote-ref-131)
134. San Agustín observó bien, como hemos visto (**70**, nota), la distinción entre la facultad de sentir y la de juzgar. Nos hace ver además en varios lugares de sus obras que, si sólo tuviésemos sentidos y si estuviésemos privados de la facultad de juzgar, no podríamos hacer uso de los *signos*, ya que nos faltaría la manera de distinguir el *signo* de la *cosa significada*. Esta observación es muy relevante y, si los filósofos la hubiesen aprovechado, podía haberlos hecho avanzar mucho en el conocimiento de la manera en que obra nuestro espíritu. Ver entre otros el *Libro de las 83 cuestiones*, 9 [La cuestión allí es si los sentidos corporales pueden percibir la verdad. Ver *Ochenta y tres cuestiones diversas*, tr. de Teodoro C. Madrid, en *Obras de San Agustín*, vol. XL, BAC, Madrid 1995, pp. 5-297; 71-73]. [↑](#footnote-ref-132)
135. Yo digo concepción, Condillac diría sensación, pero hay que observar que este autor, como vimos, extiende el vocablo sensación, con un equívoco dañino, al significado de “recuerdo de la sensación”, dejándose llevar a este error por la inexactitud del hablar corriente. Ahora, la sensación propiamente dicha, es decir actual, no representa nada, como dijimos, pero sí su recuerdo en la mente, a la que conviene el nombre de concepción. [↑](#footnote-ref-133)
136. Lo que indica aquí Condillac es un hecho que nos suministra la experiencia: “cuando el entendimiento está menos educado, entonces justamente el hombre generaliza más sus ideas”, pero este hecho tira por tierra precisamente el sistema de Condillac. ¿Cómo es que, si la *universalidad* de las ideas es una operación de nuestro espíritu, serán más idóneos para hacer esta operación los que están menos formados, los más toscos? Si en esta operación se va de la universalización de las ideas del *particular* al *universal*, ¿cómo es que corren más rápidamente por esta escalera los que están menos ejercitados? ¿Es acaso más fácil universalizar mucho que poco? ¿Por qué en el primer desarrollo del hombre se saltan sólo en esto los grados intermedios? Es imposible dar cuenta de esto en los sistemas lockeano y condillaquiano. La razón de este hecho será facilísima luego de que probemos que la idea más universal de todas (la del ser) es dada por la naturaleza misma a cada hombre que nace. [Condillac, *Extracto razonado*, p. 132. Versalitas de Rosmini.] [↑](#footnote-ref-134)
137. *Traité des sensations*, parte IV, cap. VI [*Tratado de las sensaciones*, tr. de G. Weinberg, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 270ss.]. [↑](#footnote-ref-135)
138. Ya fue demostrado que una cosa es sentir dos cosas al mismo tiempo y otra es compararlas entre sí (**81-85**). Cada una de ellas capta parte de la atención, y por eso mismo intenta sustraerla a la otra, para que nos ocupemos exclusivamente de ella. El espíritu, al contrario, con el acto de juzgar, hace, por así decir, el esfuerzo opuesto, es decir da su atención a ambos objetos contemporáneamente sin consentir en hacerla exclusiva de uno solo, en cuyo caso el juicio sería imposible. Así se muestra cuán absurdo es atribuir el juzgar a las sensaciones, siendo un acto contrario a la acción que puedan contener o ejercer sobre nuestra alma. La sensación trata de captar toda la atención para sí misma; la facultad de juzgar trata de distribuirla, yo diría, con equidad sobre las distintas cosas que debe confrontar para obtener un juicio. Por otra parte, la expresión *las sensaciones juzgan* contiene algo tan inexacto que parecería imposible que haya salido de la pluma de un filósofo, porque si la sensación juzga, es decir si el sentido juzga, o bien si el juicio es una sensación, sesigue que una sensación siente otra sensación, ya que no se da juicio sin comparación, ya sea que el sentido de una sensación sea el mismo que siente contemporáneamente otra, o que la relación sentida entre dos ideas, el término del juicio, sea el mismo juicio. Pero todas esta cosas son evidentemente absurdas. [↑](#footnote-ref-136)
139. *Traité des sensations*, parte I, capítulo II, nn. 14-15 [p. 73]. [↑](#footnote-ref-137)
140. Toca sí las ideas generales también en la primera parte, al enseñar como la estatua, provista sólo del sentido del olfato, comienza a formar abstracciones. Pero hace esto en el capítulo IV, mientras que ya había hablado de los juicios en el capítulo II. [↑](#footnote-ref-138)
141. *Traité des sensations*, parte IV, cap. VI, n. 4 [p. 271]. [↑](#footnote-ref-139)
142. *Traité des sensations*, parte IV, cap. VI, n. 6 [p. 272]. [↑](#footnote-ref-140)
143. Quien quiera convencerse más de ello, ponga atención a todo el pasaje de Condillac, del que antes citamos algunas líneas: “Si yo sufro actualmente, recuerdo un dolor que he tenido; el recuerdo y la idea son, en este caso, una misma cosa; y si digo que me hago la idea de un dolor de que se me habla y que no he sentido nunca, se trata entonces de que estoy enjuiciándolo según un dolor que ya sentí, o según un dolor que sufro actualmente. En el primer caso, la idea y el recuerdo no difieren todavía. En el segundo, la idea es el sentimiento de un dolor actual, modificado por los juicios que yo tengo, para representarme el dolor de otro” (*Extrait raisonné du Traité des sensations* [*Extracto razonado*, p. 130; versalitas de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-141)
144. En la baja Italia existe todavía (año 1829) una cierta inclinación al cartesianismo y al malebranchismo, especialmente en el Estado romano, lo que hay que atribuir, creo, a las obras de Gerdil y de otros filósofos, que han modificado y perfeccionado esos sistemas. En la patria de Vico florecen pensadores de valor, como Miceli, más allá del Faro, y Galluppi, de esta parte. Por otro lado, parece que en general reina en Italia una especie de eclecticismo. En el reino Lombardo-Véneto, el P. Soave, con las más puras intenciones, ha hecho un gran daño difundiendo por todas partes el condillaquismo y reduciendo la filosofía a una lamentable flacura, que mientras seduce al vulgo con su aparente facilidad, engendra la presunción y la vana creencia de ser filósofos en quienes no pueden serlo ni jamás lo serán, y hace nacer el desprecio por las grandes cuestiones superiores a su mediocridad locuaz y sentenciosa. Por otro lado, no faltaron ni siquiera en esta parte de Italia pensadores fuertes y no debilitados por la flojera común, que se elevaron con una energía sólo propia de ellos a las cuestiones más altas. En nombre de todos ellos valga el nombre de Ermenegildo Pini, autor de la *Protologia* [*Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam*, Milán, 1803]. [Jacinto Segismundo Gerdil (1718-1802). Sacerdote de origen savoyardo de la congregación de los barnabitas. Fue cardenal y participó en el cónclave de Venecia en 1800. Filósofo de inspiración malebranchiana, enseñó en Turín y se destacó por sus escritos anti-iluministas. Fue autor de numerosas obras de moral, antropología, filosofía de la religión, gnoseología, etc. Vincenzo Miceli (1734-1781), filósofo siciliano que intentó dar nueva vida al pensamiento tradicional sirviéndose de los modernos (Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza). Francesco Soave (1743-1806), difundió en el Reino Lombardo-Veneto la filosofía sensista de Locke y Condillac. Autor de varios manuales escolares muy difundidos. Ermenegildo Pini (1739-1825), filósofo lombardo, sacerdote barnabita, autor de una *Protologia* en tres volúmenes (Milán, 1803), de gran valor especulativo y muy apreciada por Rosmini.] [↑](#footnote-ref-142)
145. La necesidad debía sentirse en Escocia más que en otros lugares, porque Stewart nos asegura que el idealismo de Berkeley y de Hume había penetrado generalmente y era admitido en todas las escuelas de ese país. [Cf. Dugald Stewart,] *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, III, p. 191 [*Dissertation exhibiting the Progress of metaphysical, ethical, and political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe*, ed. W. Hamilton, T. Constable & Co., Edimburgo 1854 (1ª ed. 1811-1821), p. 456. La edición de Hamilton completa la publicada por Stewart entre 1815 y 1821, con anotaciones y papeles del mismo Stewart.]. [↑](#footnote-ref-143)
146. \* Dugald Stewart (1753-1828). Filósofo escocés de la escuela de Thomas Reid, se dedicó especialmente a la filosofía moral y a la política. [↑](#footnote-ref-144)
147. Dugald Stewart se muestra bastante propenso a Locke y habla de él con el afecto que le inspira la nacionalidad. Sin embargo, reconoce en varios lugares que el sistema de Locke es insuficiente y contiene graves errores. Dice “que considera tiempo perdido razonar con quienes se aferran a pasajes de este autor como a una guía infalible en metafísica” (*Histoire abrégée*, parte III [p. 201; *Dissertation*, p. 462]). Lo que es aún más notable conociendo el favor que este autor manifiesta en tantos lugares por Locke y su desprecio por Condillac, es que en un lugar confiesa claramente “que la diferencia entre la teoría de Locke y la que deriva todas nuestras ideas de la sola sensación (Condillac) es menos real que aparente” (*Élémens de la Philosophie de l’esprit humain*, t. I, [cap. I,] sección IV [tr. de P. Prevost, Paschoud, Genève 1808, 2 vols., I, p. 147; *Elements of the Philosophy of Human Mind*, ed. W. Hamilton, vols. II-IV de *The Collected Works of Dugald Stewart*, T. Constable & Co., Edimburgo 1854 (1ª ed. 1792-1827), II, p. 114]). Por esta última razón máximamente he creído que entreteniéndome un poco con Condillac, como el autor que más ha influído inmediatamente sobre nosotros, podía pasar por Locke más expeditamente para no repetir las mismas observaciones. De todas maneras, cuanto me quedaba por decir sobre lo que hay de específico en torno a nuestro propósito en la teoría de Locke, lo comentaré al hablar de la doctrina del doctor Reid, que contiene algunas proposiciones fundamentales de Locke, así como también de Berkeley y de Hume. [↑](#footnote-ref-145)
148. *Histoire abrégée*, parte III [p. 5 ; *Dissertation*, p. 360]. [↑](#footnote-ref-146)
149. *El objeto del sentido* no es una expresión exacta, y la inexactitud contenida en esa manera de hablar fue madre de muchos errores. Puede ser evidente para todos, que al menos una gran cantidad de sensaciones, a saber todas las que consisten en el solo placer o en el dolor, no tienen objeto alguno; son simples y, si se puede decir así, son el objeto de sí mismas. Tienen sí una razón fuera de sí mismas, pero no un objeto. Sin embargo, hasta que no tener ocasión de aclarar este tema, me veo constreñido a usar algunas veces el modo común de hablar, para hacerme entendimiento, especialmente en la exposición de los sistemas de otros, cuyos autores hacen libre uso de tales frases. [↑](#footnote-ref-147)
150. Thomas Reid, en sus *Recherches sur l’entendement humain* ([cap. 2,] secciones 3 y 5) [Rosmini utiliza la citada traducción francesa de Jouffroy, tomo II. Citaremos la versión inglesa en su edición crítica (*An Inquiry into the Human Mind. On the principles of common sense*, ed. Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000), y la versión castellana: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, tr. E. Duthie, Trotta, Madrid 2004], parece que atribuye igualmente a Locke, a Berkeley y a Hume dos opiniones contradictorias. La primera, que el objeto inmediato de la memoria no es sino una idea de la sensación, una imagen, un modelo de ella, distinta por eso esencialmente de la sensación misma. Esta distinción esencial entre el objeto del sentido y de la memoria conduce a establecer una distinción también esencial entre esas dos potencias. La segunda, que la sensación y el objeto de la memoria no difieren sino en el grado de fuerza y de vivacidad con que percibe el espíritu. Esta distinción del simple grado de fuerza con la que el espíritu percibe no quitaría que el objeto de las dos facultades sea el mismo, de lo que se seguiría que dos facultades no son esencialmente distintas. Bien puede ser, y de hecho es así, que estos escritores no sean coherentes consigo mismos en el modo de expresarse y que, mientras en un lugar no distinguen la sensación del objeto de la memoria sino por el grado de fuerza del espíritu *que percibe*, en otros mantengan que el objeto de la memoria no es una sensación más débil, sino una de sensación. Es cierto que la manera de expresarse de Hume nos lo puede hacer creer con derecho incoherente consigo mismo. Por ejemplo, en el *Saggio sull’origine delle idee* a veces dice que la idea no es sino una sensación más débil, y otras la describe como una percepción del alma que reflexiona sobre sus sensaciones. Ahora, la *reflexión* del alma sobre sus sensaciones no es simplemente una sensación más débil; en esta reflexión hay una mayor actividad que en cualquier simple sensación. Sin embargo, he creído que debía atribuir a Locke la primera opinión, y a Berkeley y a Hume, la segunda, porque parece ser el que más domina en sus escritos, cuando lo consideran directamente, mientras que cuando expresan la opinión contraria parece que se les escapa casi sin querer y por no tener a la mano una manera más exacta para expresarse. [↑](#footnote-ref-148)
151. *Recherches sur l’entendement humain*, [cap. 2,] sección 3 [*An Inquiry*, p. 28; *Investigación sobre la mente humana*, p. 87]. [↑](#footnote-ref-149)
152. Reid quisiera eliminar las *ideas* de la filosofía, porque las encuentra un poco incómodas. En ese caso habría que encontrar la manera de eliminar la palabra *idea* de todos los vocabularios, hacerla desaparecer de todos los idiomas, prohibir al sentido común pronunciarlo, pensarlo. De hecho, es un término usado tanto por el vulgo como por los filósofos, tanto en las conversaciones científicas como sociales. ¿Pero qué se propone Reid? El título de su obra me asegura que la finalidad de su obra no es otra que la de defender los principios del sentido común contra la filosofía que lo quiere destruir. ¿Será acaso uno de esos que se ponen a hacer la apología del sentido común comenzando por oponérsele? Declarar que la propia filosofía es la que se atiene al sentido común puede ser un anuncio verdadero cuando con ello no se expresa sino una simple intención, pero es al menos presuntuoso si se quiere decir que la propia filosofía se acuerda al sentido común diga lo que diga el filósofo; éste no cesa por haber dicho algo así de ser lo que es, un pobre hombre falible, un simplísimo individuo. Os dirá seriamente: “Mi filosofía es la del sentido común”; para nada, no es más que tu filosofía. Otro gritará: “Todos los otros siguen sus prejuicios; hay que seguir solamente la razón, como hago yo”. Vanas y temerarias palabras; el hombre seguirá a lo sumo lo que cree razonable, pero no puede colocarse en el puesto de la razón, no es la razón en persona. Incluso si todo el género humano, tras quitársele la verdad revelada, os dijese a una sola voz: “Ésta es la verdad”, tendríais el derecho de no creer en absoluta en una declaración tan enfática y podríais responder francamente: “¡Humanidad corrupta! Mientes desde la primera palabra. ¿Qué jactancia te lleva a declarar verdad lo que tú piensas? Di: ésta es mi opinión, no: ésta es la verdad. Esa palabra esta reservada a la divinidad. Pero el hombre aislado o en conjunto aspira siempre a declararse más de lo que es. De la misma manera el político embaucador habla en nombre de la nación; todo diario asegura siempre ser el intérprete de la opinión pública, y en cada demagogo es el pueblo mismo el que habla, que defiende sus derechos contra sus inhumanos opresores. ¡Hasta cuándo seguirán esas anticuadas fanfarronerías! ¿Hasta cuándo encontrarán hombres crédulos que se dejen engañar? ¿Cuándo dejará el mundo de ser un niño?

     He querido hacer notar esto con la ocasión que se me ofrece de hablar de la filosofía de Reid, porque al ser él uno de los filósofos más modestos y más circunspectos que existen, mi observación resulta más apropiada y muestra cuán fácil es al filósofo prometer más de lo que puede cumplir, cuán común es este vicio entre quienes razonan abandonados a sí mismos. Los Padres y tantos escritores de la Iglesia católica, es necesario hacer justicia, son los únicos cuya modestia sincera y profunda es uniforme, continua y tanta cuanta es necesario que tenga el hombre para alcanzar la verdad. Por otra parte, la cuestión de la existencia de las ideas, que suscitó Reid, es de la mayor importancia, así como de la mayor dificultad, y el solo haberla traído a la discusión es un mérito incalculable de este gran hombre. Los Escolásticos, no obstante, ya la habían visto. Se dieron cuenta de que el objeto de nuestro pensamiento, cuando se piensa en las cosa reales, no podía ser la idea, sino la misma cosa real. Dijeron entonces “que pensamos en la cosa, pero que como ésta estaba fuera de nosotros, para pensar en ella teníamos necesidad de una idea (o imagen) que la hiciese presente a nuestro espíritu”. Confiesto que esta explicación tomada en su sentido más evidente no puede satisfacer, ya que siempre se puede responder: “Entonces, mediante la idea pensamos en la cosa que está fuera de nosotros. El objeto de nuestro pensamiento es entonces finalmente algo que no nos está presente. No es por lo tanto absurdo que mi entendimiento, como saliendo de sí mismo, vaya a tomar un objeto que está lejos de él. Pero si esto no es absurdo e imposible, ya que lo hacemos realmente mediante la idea, ¿qué necesidad tengo de la idea misma? La razón que me ha llevado a admitir la idea no era otra sino la necesidad que creía tener de retener al entendimiento dentro de sí, por así decir; pero ahora resulta que la idea misma es un instrumento mediante el cual el entendimiento capta el objeto externo, distinto de sí y lejano. La cuestión no consistía en saber por qué medios nuestro entendimiento podía hacer término y objeto suyo la cosa exterior, sino que consistía toda ella en saber si era posible que la misma cosa exterior fuera dicho término y objeto. Si esto no encierra una contradicción, ya no tengo necesidad de la idea; basta que con ocasión de las sensaciones haga salir mi entendimiento a pasear y tomar los objetos externos en sí mismos y así los perciba”. Esto es lo que se puede respoder a la solución de los Escolásticos, tomado en el primer sentido en que ella se presenta. En mi opinión, sin embargo, dicha solución escolástica o aristotélica admite una interpretación que la hace más plausible y que me reservo presentar en otro lugar cuando haya antepuesto otras nociones necesarias para entenderla claramente.

     Más adelante aún daré la solución que me parece que admite la dificultad de Reid sobre las ideas. Allí demostraré que esa dificultad nace en parte de la manera poco clara de expresarse de los filósofos, o ciertamente de una manera falsa de entender ciertas expresiones filosóficas. Por ejemplo, cuando digo que la idea expresa la cosa, que es como una imagen, un retrato, un tipo, un signo, un indicio de ella, uso expresiones que hay que entender con gran circunspección y que sin ella producirían los mayores equívocos. Veámoslo brevemente. Téngase presente lo que he demostrado más arriba, a saber que es lo mismo que una idea sea representativa y que sea común, y se entenderá en qué sentido digo que la idea es algo representativo. Veamos esta proposición por todos sus lados.

     1. *Lo que es representativo es común o universal.* De hecho, lo que es representativo de algo se entiende que es representativo de todas las cosas semejantes a ella, ya que varias cosas semejantes a una tercera son semejantes entre sí. No habría más que una excepción de algo representativo que no fuera común o universal, a saber si no pudiese haber nada semejante a ello más que una sola cosa.

     2. *Lo que es común o universal es representativo*. Se puede incluso decir que una cosa es representativa de otra solamente en cuanto que tiene alguna cualidad común con ella. Así, un retrato es representativo de esas personas que se asemejan a ella, no ya en cuanto que es un cuadro individual. En este sentido, no es más que un poco de tela, una impresión, un poco de óleo, unos colores particulares mezclados y diluidos en el óleo, y en todas estas cosas que forman su existencia propia, individual y real, no puede parecerse a nada en el mundo; considerado sólo por este lado, no existe más que en sí mismo, no tiene relación con nada (ya que justamente se abstrae de esas relaciones) y no representa entonces nada. Por lo tanto, no tiene la capacidad de representar las personas sino en virtud de lo que tiene de común con ellas, es decir en virtud de que pone en nuestro espíritu una impresión semejante a la que ponen los rostros de esas personas. La semejanza entonces entre el retrato y esas personas la encontramos nosotros, porque comparamos la impresión recibida del cuadro y la impresión recibida de esas personas, y las vemos semejantes. Encontrar semejantes esas impresiones no significa otra cosa que notar en ellas alguna cualidad común, supongamos lo encarnado del colorido, o el aire del rostro, o la curvatura de los labios, o el redondo de las pupilas u otras cosas semejantes. Ahora, *cualidad común* no quiere decir otra cosa que lo que es en un sujeto y también en el otro. Esta cualidad común es entonces una cosa sola que vemos en varios sujetos. Pero si en nosotros es una sola cosa, nosotros la referimos sin embargo a dos o más sujetos determinados e individuados por sus cualidades propias y por su existencia real mediante diversos actos de nuestro espíritu. Esta cosa única entonces es una *sola especie* en nostoros, con la que vemos muchas cosas, con ocasión de que éstas actúan individualmente sobre nuestros sentidos. Es por eso que reconocemos que estas cosas son semejantes entre sí: ver dos o más cosas semejantes no es sino ver muchas cosas *mediante una sola especie*, que nos muestra las cosas en esa parte en que son semejantes, múltiples según las impresiones particulares y propias que cada una produce en nostros, que nos muestras las cosas en cuanto son en sí mismas individualmente existentes, sin ninguna relación de semejanza. Ahora bien, por poco que se observen las cosas en cuanto que tienen una existencia fuera de nosotros y en sí mismas, se ve que en ese estado no son para nada semejantes, porque ninguna sale de sí misma, y está enteramente limitada a la propia existencia. Si las vemos semejantes entonces, si –lo que es lo mismo– vemos sus cualidades semejantes con una sola especie, es necesidad decir que en cuanto a esto no las vemos en sí mismas en su existencia propia y real. Las vemos mediante una *especie* que está en nosotros, y esto es justamente lo que se llama *idea*, y es representativa en este sentido, que es una cualidad multiplicada en muchos sujetos.

     No puede entretenerme aquí más largamente aclarando este asunto que pertenece al tratado *sobre la naturaleza de las ideas*, antes que *a su origen*. Sin embargo, era mi deber demostrar la existencia de las ideas, atacada con tanta fuerza por el filósofo escocés, ya que para demostrar el origen de las ideas conviene asegurarse primero que verdaderamente existen, a fin de no fabrirar una teoría sobre un hecho inexistente, como muchas veces sucedió a los pobres sabios de este bajo mundo. [↑](#footnote-ref-150)
153. *Recherches sur l’entendement humain*, [cap. 2,] sección 3 [*An Inquiry*, pp. 26s.; *Investigación sobre la mente humana*, p. 87]. [↑](#footnote-ref-151)
154. Ibídem, [cap. 2,] sección 5 [*An Inquiry*, pp. 30s.; *Investigación sobre la mente humana*, p. 89]. [↑](#footnote-ref-152)
155. Obsérvese cuán cercana se muestra esta manera de decir de la teoría de la *sensación transformada*: sin embargo, en opinión de Reid existe una distinción intrínseca entre estas facultades. De todos modos, vale también para ella la observación que hemos hecho sobre la expresión condillaquiana de *sensación transformada*, a saber que no es una expresión filosófica, porque encierra en una metáfora la idea principal y así la vuelve indistinta y engañadora. [↑](#footnote-ref-153)
156. Imaginar una cosa sensible, y tener de ella una idea, son cosas bastante distintas, confundidas por Reid. La *imagen* o el fantasma pertenece al animal, la *idea* al ser inteligente. Sin embargo, la imagen forma la parte positiva y natural de las percepciones de cosas corpóreas, algo que aclararemos mejor en otra parte. [↑](#footnote-ref-154)
157. *Recherches sur l’entendement humain*, [cap. 2,] sección 3 [*An Inquiry*, p. 27; *Investigación sobre la mente humana*, p. 86]. [↑](#footnote-ref-155)
158. Ibídem, [cap. 2,] sección 4 [*An Inquiry*, p. 29; *Investigación sobre la mente humana*, p. 88]. [↑](#footnote-ref-156)
159. [Cf. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*,] libro II, capítulo 11 [pp. 135-142]. Laromiguière, en sus *Lecciones de Filosofía* (parte II, lección I), al enumerar los diversos sinónimos que se han usado de la palabra *idea*, anota también la palabra *conocimiento*, la cual observa que es bárbara en la lengua francesa. Y en efecto, el sentido que este filósofo atribuye a la palabra *idea* corresponde perfectamente con lo que Locke llama *conocimiento*, como si puede ver confrontando ambos autores en los lugares que he citado anteriormente [cf. *Le*çons de philosophie, tomo II, pp. 1-22]. [↑](#footnote-ref-157)
160. Esté atento el lector al valor que atribuye el doctor Reid a la palabra *imaginación*. Aquí entiende la facultad de la *simple aprehensión*, es decir la facultad por la que concebimos una cosa como posible, sin la subsistencia, a diferencia de la *sensación* y de la *memoria*; ya que la sensación agrega a la cosa percibida la persuasión de la subsistencia presente, y la memoria le agrega la de la subsistencia pasada. Ciertamente, un modo semejante de hablar no es exacto, como observamos antes. Y esta inexactitud dio ocasión a Dugald Stewart de hacer una larga discusión en el capítulo III de sus *Élémens de la philosophie de l’esprit humain* [pp. 204-233; pp. 144-158 de la edición inglesa citada] para saber si se puede decir que la *imaginación* lleva unida la persuasión de la existencia de la cosa. ¡Tanto es verdad que las inexactitudes en el uso de las palabras multiplican inútilmente las cuestiones! Stewart observa con razón que si la imaginación de una cosa es suficientemente viva, concebimos la cosa como presente, aunque sepamos especulativamente que no tiene ninguna existencia. Ahora, tenemos que detenernos precisamente en este conocimiento especulativo de la no existencia de la cosa; y es de esta aprehensión de la cosa especulativa, si así se la quiere llamar, de lo que se habla aquí. Mediante ella se contempla fríamente la cosa en sí misma, sin una viva imaginación para examinar su naturaleza, sin que tengamos ningún interés acerca de su existencia o no existencia. Esto es lo que se llama *simple aprehensión* de la cosa, a cuya facultad se da impropiamente el nombre de imaginación. Hablando con exactitud no se puede ni siquiera decirque en la simple aprehensión de la cosa conocemos que no existe; no pensamos ni en su existencia ni en su no existencia: la consideramos sólo en sí, como cosa posible. La facultad de la misma se llama propiamente *intelecto*. [↑](#footnote-ref-158)
161. *Recherches sur l’entendement humain*, [cap. 2,] sección 4 [*An Inquiry*, p. 29; *Investigación sobre la mente humana*, p. 88]. [↑](#footnote-ref-159)
162. \* Ibídem. [↑](#footnote-ref-160)
163. El discurso se dirige en particular a los entes corpóreos, que son las primeras cosas reales, distintas de nosotros, que percibimos externamente. [↑](#footnote-ref-161)
164. Una expresión más exacta de este juicio primitivo sería: “La sensación que experimento exige que algo exista (distinto de mí)”. Tenemos que observar también que decir: “este objeto existe” sería repetir dos veces la idea de existencia, ya que cuando digo *este objeto* nombro ya algo percibido como existente, de modo que la primera expresión no indica un simple juicio primitivo, mientras que con sólo pronunciar las palabras *este objeto* se supone un juicio formado. [↑](#footnote-ref-162)
165. Son dignos de consideración los esfuerzos que hacen los hombres cercados en una cuestión por todas partes; intentan cada acceso, mueven cada piedra para resolverla y salir del enredo. Llegan hasta a alterar las nociones de las cosas, niegan las definiciones más aceptadas, ponen en duda la luz del sol. Se vuelven entonces sumamente cautelosos y si les sirve poner en evidencia alguna pequeña inexactitud en las palabras, es muy probable que la descubran, mediante la misma actividad con la que contradicen el sentido de tantas otras palanras y desnaturalizan tantas ideas.

     Entre los otros tentativos que han hecho los filósofos para evitar la dificultad que presento aquí a la filosofía de Reid está el de negar la definición del juicio. Dégerando nos dice que el juicio no puede ser la comparación de las ideas, porque, si así fuese, sería necesario que las ideas preexistan al juicio; por el contrario, el razonamiento de Reid demuestra necesario que el juicio sea el que preceda.

     Esta reflexión de Dégerando hace notar en verdad una inexactitud en la definición común del juicio, si bien esté lejos de responder a la objeción que hacemos a Reid. Creo necesario hacer notar dónde está el mérito de la reflexión de Dégerando y dónde su defecto.

     Dégerando hace este razonamiento: “Cuando afirmamos a nosotros mismos la existencia de un objeto externo nos formamos un juicio. Ahora bien, este juicio sobre la existencia de las cosas exteriores no puede nacer de la comparación de dos ideas, porque comparando las ideas encuentro sí las relaciones que las ideas tienen entre sí, pero no salgo por eso de mi mente, no llego jamás de ese modo a juzgar que existe realmente algún objeto fuera de mí. Por lo tanto, el juicio con el que afirmo a mí mismo la existencia real de un objeto exterior no puede consistir simplemente en la comparación de mis ideas” [*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, ed. Eymery, París 1822, t. II, cap. XI, pp. 231-235; glosa de Rosmini, no es cita textual]. Este argumento (suponiendo que se hable de la existencia real de los entes corpóreos) es tan sólido que no permite ninguna réplica, según lo veo yo. Hasta aquí entonces la reflexión de Dégerando es verdadera y digna de aprovecharla.

     Pero ¿qué consecuencia se puede deducir de esa reflexión? Ésta: que la definición que hace consistir el juicio en la simple confrontación de las ideas es defectuosa. No se puede deducir nada de ese argumento, que no avanza un solo paso.

     Queda entonces a salvo esta otra definición del juicio, que suelo utilizar: “el juicio es una operación del espíritu con la que atribuimos un predicado a un sujeto”, definición más amplia que la otra: “el juicio es la comparación de las ideas”. Mi definición no habla de ideas, ni se detiene en la comparación, habla de *predicado* y de *sujeto*. Para reducirla a la definición censurada por Dégerando habría que demostrar primero que el *predicado* y el *sujeto* son siempre necesariamente dos ideas. Ahora bien, yo demuestro justamente que esto no es así. Sostengo, en cambio, que sólo el *predicado* debe ser siempre una idea, pero no así el *sujeto*. Digo que el sujeto puede ser un sentimiento, un complejo de cualidades sensibles, un sentido. Es con esta doctrina que yo explico el juicio primitivo, el juicio con el que juzgamos la existencia real de las cosas fuera de nosotros. Muestro que nace no ya mediante el acoplamiento de dos ideas, sino de lo real sentido (en cuyo estado no es todavía un ente para nosotros, sino un complejo de sensaciones) con la idea de existencia. Mediante este acoplamiento juzgamos al mismo tiempo la existencia real de las cosas exteriores y nos formamos un concepto de las mismas.

     Dégerando no vio sin embargo este anillo medio entre decir: “el juicio consiste en la comparación de dos idea”, y decir: “el juicio se hace sin necesidad de ideas”; no vio, digo, que entre estas dos proposiciones extremas había esta otra: “el juicio se hace entonces uniendo una idea con algo sentido”. Habiendo demostrado mediante un sólido argumento que hacer consistir el juicio únicamente en la comparación de las ideas era insufuciente, creyó que tenía derecho a establecer que se hacen juicios también con independencia de las ideas, es decir con un acto simple y sin necesidad de dos elementos (predicado y sujeto), de cuyo amontonamiento resultaría.

     Se ingenia entonces en establecer que “hay juicios elementales que consisten en la simple percepción de los objetos” y que nuestro conocimiento comienza por éstos. “Nuestro primer conocimiento, dice, es todo al mismo tiempo percepción y juicio; percepción, porque su objeto es visto; juicio, porque es visto como real” (*Histoire comparée*, t. II, cap. XI, pp. 231-235 [tampoco es una cita textual]).

     Censuraré esta extraña sentencia con las mismas palabras del barón Galluppi, es decir de alguien que está de acuerdo con el filósofo francés en cuanto al fondo de la cuestión. “Si la simple percepción de los objetos – así dice Galluppi con su acostumbrado buen sentido – no es sino percepción, ¿para qué dar dos nombres a una misma operación del espíritu? Eso no sirve más que a hacer nacer equívocos. Por otra parte, no se haría más que iniciar una disputa de palabras”.

     “El conocimiento primitivo, dice él (Dégerando), es un juicio porque el objeto es visto como real. El espíritu entonces, respondo, une la idea de la realidad o de la existencia a la idea del objeto. Dice en sí: el objeto que veo es real, pero esta operación supone las ideas del objeto y de la realidad o de la existencia, y en consecuencia es una operación secundario en orden a la percepción o a la idea, lo que destruye la hipótesis del autor. No hay término medio: o el espíritu se detiene en la simple visión del objeto, y tiene una percepción, o dirije su atención a la realidad del objeto y une en seguida dos ideas y forma un juicio, operación que sobreviene a la percepción y la supone” (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, de Pasquale Galluppi, Nápoles 1819, t. I, cap. I [ed. Silvestri, Milán 1846, vol. I, pp. 32s.]). Galluppi entonces vuelve a la opinión de que la simple percepción es la primera operación de nuestro espíritu y por lo tanto que la *simple aprehensión* (la idea) de los objetos precede el juicio sobre la existencia real de los mismos. Pero este sistema ya no se puede sostener luego de las observaciones que le ha hecho Reid.

     Reid, tras haber demostrado que la primera operación del espíritu no puede ser una simple percepción intelectual (idea), conlcuyó: “Entonces, la primera operación del espíritu es un juicio”; pero esta conclusión era apresurada y no podía ser recibida, ya que era inconcebible el juicio sin ninguna idea previa.

     Dégerando, viendo este escollo, dijo: “Y bien, cambiemos la definición del juicio: hagamos una que nos convenga, es decir que abrace en sí ambos sistemas. Unos quieren que la primera operación del espíritu sea una *percepción*, pero la observación parece evidentemente contraria a esta hipótesis. Otros quieren que la primera operación sea un *juicio*, pero no se entiende un juicio sin percepciones. Digamos entonces que el espíritu comienza por una operación singular que es tanto juicio como percepción; imaginemos un juicio simple como es simple la percepción” [*Histoire comparée*, t. II, cap. XI, pp. 231-235; tampoco es cita textual].

     Galluppi viene luego y encuentra contradictoria la propuesta de Dégerando. De hecho, ni una percepción simple puede ser un juicio, porque en la percepción simple no se pueden advertir los dos términos del juicio, ni el juicio puede ser jamás una percepción simple, porque si yo pudiese reducir ambos términos a uno solo, habría destruido de esa manera el juicio, o más bien lo habría hecho imposible. El sistema medio de Dégerando es entonces está tan en lucha consigo mismo como decir que el dos es el uno, o que el uno sea al mismo tiempo el dos.

     De este revuelto laberinto extraemos la siguiente conclusión: 1° que en el hombre es innata la intuición simple del *ser*; 2° que entonces, sin contar ese acto natural que nos constituye inteligentes, la primera operación del espíritu es un *juicio*, que une las sensaciones con la idea del ser y así forma las ideas de los cuerpos.

     En ese sistema el juicio no es la unión de dos ideas, sino de un predicado y de un sujeto, y el sujeto es lo real sentido, por lo tanto es una unión de idea y de sentido. Antes de este juicio no tenemos la simple aprehensión, es decir la *idea* de las cosas, sino sólo la *sensación*; juzgamos sobre la real existencia de ellas y de este juicio y consiguiente persuasión de su real existencia obtenemos su *simple aprehensión* abstrayendo, es decir prescindiendo, del todo de la persuasión de dicha existencia.

     O conviene confesar por lo tanto que no se sabe explicar el problema del origen de las ideas, o bien hay que llegar a esa sentencia, tan combatida, de que hay en nosotros una noticia primitiva y natural. Yo confieso que con el desarrollo de esta obra esta verdad recibirá una luz clarísima. [Joseph Marie Degérando (1772-1842). Político y filósofo francés de la Restauración. Autor de una afamada *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (1804), fue también galardonado con premios de la Academia Francesa (1799) y de la Academia de Berlín (1802).] [↑](#footnote-ref-163)
166. Santo Tomás dijo algo semejante. Reconoció “que hay siempre una operación primitiva de nuestro espíritu, que produce a sí misma su propio objeto”. He aquí sus palabras: *Prima actio ejus* (intellectus) *per speciem est formatio sui objecti, quo formato, intelligit; simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit* [Su primera acción mediante la especie es la formación de su objeto; y una vez formado éste, entiende; pero al mismo tiempo lo forma y es formado, y también entiende.] *De natura verbi intellectus* [Como es sabido, se trata de un opúsculo de autenticidad dudosa, cuyo autor probable fue Thomas de Sutton, dominico inglés que vivió en la segunda mitad del siglo XIII y principios del siglo XIV]. [↑](#footnote-ref-164)
167. Yo uso la palabra *sensación* para expresar la modifición que sufre nuestro espíritu cuando percibe las *cualidades sensibles*, y uso la frase *cualidades sensibles* cuando las considero en la relación que tienen con los cuerpos a los que se refieren. Esta distinción está fundada en el análisis de la *sensación*. De hecho, cuando nuestro sensorio sufre una modificación, y por lo tanto nuestro espíritu tiene una sensación, somos conscientes de dos cosas: 1° de que experimentamos placer, dolor, etc.; 2° de nuestra pasividad. Ser consciente de la propia pasividad implica necesariamente la idea de una acción que es hecha en nosotros sin nosotros, comprende otra cosa distinta de nosotros. Por lo tanto, si esta acción distinta de nosotros, que es hecha en nosotros, no somos nosotros ni es un efecto de nuestra actividad; y nosotros, al concebir una acción determinada, concebimos todo lo que es necesario para concebir una acción, es forzoso decir que concebimos también un agente distinto de nosotros. Este agente, que concebimos, no permanece indeterminado, sino determinado por el efecto que produce en nosotros, y este efecto, esta acción, como está en nosotros, son justamente las *cualidades sensibles*, que, en cuanto que están en nosotros y nos modifican, llamamos *sensaciones*. [↑](#footnote-ref-165)
168. *Recherches sur l’entendement humain*, [cap. 2,] sección 5 [*An Inquiry*, p. 31; *Investigación sobre la mente humana*, p. 90]. [↑](#footnote-ref-166)
169. [La cita de Adam Smith está tomada de Dugald Stewart, *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección I, pp. 234-236 (159s. de la edición inglesa citada), quien reproduce, salteándose algunas líneas, el comienzo de *Consideration concerning the First Formation of Language and the Different genius of Original and Compounded Languages*, de 1761] Stewart confiesa que Condillac indica bajo el mismo aspecto los progresos del espíritu humano en la formación de los géneros y de las especies. Es conocido el mérito de Condillac de haber llamado la atención de los filósofos sobre la relación mutua entre la lengua y el pensamiento. Por eso habría podido, al hablar del sistema condillaquiano, hacer algunas de las reflexiones que hago aquí sobre el sistema de Stewart, acerca del modo de explicar la formación de los géneros y de las especies. Pero creí bien reservarlas para este artículo para que el discurso sobre el condillaquismo no resultara tan largo. El lector podrá referir por sí mismo a la teoría condillaquiana muchas cosas que observo sobre las doctrinas de Smith y de Stewart. [↑](#footnote-ref-167)
170. El vocablo *diez* es común a todas las especies de cosas que son diez; pero este carácter común no hace que nuestra observación sea menos verdadera, es decir que no es un nombre común a cada individuo de la colección que indica. Si es común a todas las cosas que son diez, es porque contiene entonces otra abstracción y se usa de otra manera: ya no expresa la colección, sino una cualidad de las mismas colecciones. [↑](#footnote-ref-168)
171. Con esto no pretendo afirmar que no se puede analizar estas *ideas abstractas* y resolverlas en ideas más *simples*; incluso, todas las que expresan las especies de las cosas, como *árbol*, etc. no son más que un complejo de cualidades simples unificadas; digo que las unimos (no es éste el lugar de decir de qué manera) y las consideramos como una cosa sola e indivisible. Para inventar luego los nombres comunes necesitamos esta operación de unir varias cualidades en un solo concepto. [↑](#footnote-ref-169)
172. En verdad, no es necesario que exista el *nombre* que indica la idea abstracta, para que haya el nombre *común*, que indica el *ente*, que posee la propiedad abstracta. Hay muchos nombres *comunes* en las lenguas, de los que falta el abstracto correspondiente: por ejemplo, *árbol*, *cueva*, *fuente* no tienen en nuestra lengua los abstractos correspondientes que serían *arbolidad*, *cavernidad*, etc.

     La existencia de estos nombres, como de todos los demás, depende de la necesidad que tuvieron los hombres de usarlos, que sólo la necesidad de usar la palabra hace que sea inventada. Pero si en las lenguas no se indica siempre todo el proceso de las ideas, porque los hombres que usan las lenguas en general no lo necesitan, sin embargo no se sigue que el proceso de las ideas en la mente no es *continuo* y completo. Si el proceso de las ideas fuese interrumpido en la mente, ocurriría que la mente andaría de a saltos y sin discurso interior, lo cual es absurdo. Y es tanto más absurdo suponer que existan las ideas compuestas, sin que se pensaran sus elementos. Es necesario admitir entonces que dondequiera que se haya inventado el nombre común, por ejemplo *árbol*, haya existido también en la mente el pensamiento correspondiente y que, si fuera expresado por separado, en el ejemplo mencionado, sería *arbolidad*. Que esta idea no sea expresada con un nombre no hace que no sea necesaria para formar el vocablo *árbol*, ya que este concepto, resuelto en sus elementos, no indica otra cosa que “una cierta cosa dotada de esas propiedades que, expresadas en un vocablo, se deberían llamar arbolidad”. Y sin embargo, esto no prueba que esas cualidades hayan sido pensadas separadamente de sus sujetos y abstraídas, pero sí junto con el sujeto específico al que pertenecen. [↑](#footnote-ref-170)
173. He creído bueno analizar con algo de atención este pasaje de Smith, seleccionado y referido por Stewart, como un extracto especialmente valioso para desengañar a tantos jóvenes nuestros y hombres superficiales, que se imaginan que la prerrogativa de pensar filosóficamente está exclusivamente reservada a quienes habitan más allá de los Alpes y de los mares que circundan este bello país. [↑](#footnote-ref-171)
174. La noticia más antigua que ofrece la historia sobre la imposición de nombres es el célebre pasaje del Génesis (II, 19) en el que se narra que Adán impuso el nombre a todos los animales credos por Dios; luego de esa narración el historiador sagrado añade: *Omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus* [pues todo ser viviente tiene el nombre que Adán le dio]. Eusebio, explicando este pasaje, dice que Moisés quería significar de esa manera cómo los nombres impuestos por Adán a los animales expresaban su naturaleza: *Cum ait,* ipsum erat nomen ejus, *quid aliud quam appellationes, uti natura postulabat, inditas esse significat?* [Cuando dice que *el mismo era su nombre*, ¿qué otra cosa quiere decir sino que las denominaciones que ponía a la naturaleza le eran intrínsecas] (*Praeparatio Evangelica*, XI, 6). Ahora, estos nombres impuestos a las diversas especies de animales creadas por Dios, de manera que significaban su naturaleza, no son otra cosa justamente que *nombre comunes*. Así, el documento más antiguo y autorizado que conservamos sobre la primera formación del lenguaje nos demuestra manifiestamente que los primeros nombres dados a las cosas no fueron propios, sino comunes, Con la opinión de Eusebio concuerdan unánimemente las tradiciones hebreas y las sentencias de los rabinos, y quien quisiera verlas reunidas no tendría más que leer Johann Buxtorf [*Dissertatio philologico-theologicae* I, XXIV [=*Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistularum virorum clarorum ad Johannem Buxtorfium patrem et fratrem et filium* (1707)] o Giulio Bertolocci (*Bibliotheca magna rabinica* [4 vols., Roma 1675-1693], t. I) o algún otro escritor. Por otra parte, no sólo las antigüedades hebreas nos aseguran que los primeros y más antiguos nombres fueron los *comunes*, es decir los que significan la naturaleza o las cualidades de las cosas nombradas y no su individualidad. Ésta es la opinión de toda la antigüedad y un hecho de las lenguas antiguas. No tengo tiempo aquí para extenderme mencionando las innumerables pruebas que podría aducir, sino que me es suficiente observar que el *Cratilo* de Platón está en substancia dirigido a probar también esto mismo, es decir que los nombres fueron impuestos a las cosas antiguamente no arbitrariamente, sino según la razón; que, si se debe imponer nuevos nombres, se debe igualmente intentar, según el ejemplo de los primeros que han puesto nombres a las cosas, imponer nombres que expresen las cualidades, la naturaleza de las cosas que se quieren nombrar; y que finalmente, como tenemos que usar los nombres ya impuestos, se usen con toda propiedad, a fin de que respondan justamente a su significado.

     Es en gran parte por esto mismo, es decir porque los nombres antiguos eran comunes, es decir que indicaban las *cualidades comunes*, la *especie*, las *esencias*, que se tenía como firme y universal sentencia para los antiguos, que toda la sabiduría consistía en la ciencia de los nombres, que los nombres se debían custodiar y transmitir celosamente y sin cambios a los hijos tal como se habían recibido de los padres, como una herencia preciosa y sagrada que encerraba el depósito de la religión y del saber, y el secreto de la felicidad humana.

     De la misma fuente vinieron también las supersticiones que se ponían en el uso de estos nombres; ya que esa reverencia que se les mostraba y esa importancia que les daban los mayores al tener que conservarlos intactos y transmitirlos a la posteridad, se transformó luego en una veneración ciega y confusa y pasó así a ese exceso en el que siempre está inclinada a volcarse toda pasión del hombre, exceso en el que la fantasía se encuentra como en su reino y allí produce los efectos más caprichosos. [Johannes Buxtorf (1663-1732), hebraísta suizo, sobrino y sucesor como profesor de lengua hebrea en Basel de otro Johannes Buxtorf (1599-1664), llamado el Joven, pues era hijo a su vez de Johannes Buxtorf, el Viejo (1564-1629), también dedicado al estudio de la lengua y cultura hebreas. Giulio Bartolocci (1613-1687), monje cisterciense editor de la *Bibliotheca Magna Rabbinica*, en 4 volúmenes (Roma, 1675-1693).] [↑](#footnote-ref-172)
175. Los antiguos se encuentran en mucho mejor posición que nosotros para hacer la observación sobre la prioridad de los nombres *comunes* sobre los *propios*.

     Aristóteles la hizo en el primer capítulo del primer libro de la *Física* [A 1, 184b1-15]. Allí observa claramente que el hombre inventa primero nombres comunes y luego nombres propios.

     Es algo singular luego ver cómo Aristóteles apoya su opinión en un hecho muy semejante al que refiere Smith para demostrar justamente lo contrario; tan cierto es que los hechos, si no están acompañados por un entendimiento bueno y recto en quien hace uso de ellos, no valen para conducir por sí mismos a la verdad, sino que son ellos mismos ocasión de abuso y de error.

     Smith dice: “El salvaje llama con el nombre impuesto a su cueva a todas las cuevas que ve, por lo tanto inventó primero el nombre propio y luego lo hizo común”.

     Aristóteles dice: “El niño llama con el nombre de padre a todos los hombres que ve, hasta que aprende a discernir a su padre de los otros hombres; por consiguiente, el nombre que da a su padre es para él un nombre común, y no restringe el significado de este nombre común sólo a su padre hasta que no se da cuenta de las diferencias y por lo tanto de su error al tomar a su padre por un hombre cualquiera. Su entendimiento entonces procede de lo general a lo particular, del género a las diferencias que le hacen conocer las especies” (*Física*, A 1, 184b12-14) [Se trata de una de las no infrecuentes paráfrasis de Rosmini. El texto de Aristóteles es más breve: “También los niños comienzan llamando «padre» a todos los hombres, y «madre» a todas las mujeres; sólo después distinguen quién es cada cual” (Aristóteles, *Física*, tr. de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, p. 84)]. [↑](#footnote-ref-173)
176. Incluso antes de que el nombre común pase a ser nombre propio por convención se usa a veces para indicar individuos. Cuando eso ocurre, se suele suplir la indeterminación del nombre con las circunstancias externas que acompañan el acto con el que se pronuncia. Así, al pasar un hombre por la calle y queriendo hablar yo con él, grito: “¡Eh, hombre! Escúchame”. Y él, al escuchar esta voz se detiene y vuelve su rostro hacia mí, aplicándose el nombre común de hombre que me ha escuchado pronunciar; no puede equivocarse al aplicárselo, ya que no hay otros hombres en la calle. Si hubiera otros hombres, podría ser que al gritar yo “¡Eh, hombre!”, muchos se dieran vuelta hacia mí al mismo tiempo, precisamente porque el nombre es común a todos ellos. Pero si ocurriera algo así, yo determinaría en seguida el hombre a quien hablo, mediante un gesto de la mano, o dirigiéndole solamente la palabra, o mediante otros signos adecuados para determinar a un individuo la voz común que utilizo.

     Ahora, los primeros nombres dados a las cosas deben ser justamente *comunes* en sí mismos, pero empleados y considerados por los hombres que los usaban como nombres propios; es decir, aunque el nombre no exprimiera más que una *cualidad común*, sin embargo ellos pensaban siempre unido al individuo y a él lo referían tácitamente con su pensamiento. De hecho, nuestra mente, en su primer estado, cuando todavía no aprendió a detenerse en abstracciones, corre siempre a la realidad de los objetos.

     El orden de las ideas en el que la mente humana reflexiona es el siguiente: 1° Ante todo tiene la idea del ser pero no reflexiona en ella ni pone atención en ella sino después que en todas las demás; la serie de las *ideas de la reflexión* no empieza entonces en ella; 2° luego adquiere las percepciones de los individuos mediante los sentidos, que son compuestas a) de nociones comunes (ideas), y b) de lo sensible propio y real. En este doble término de la percepción se detiene la atención humana y en ella se ocupa; 3° solamente luego comienzan las *abstracciones*, mediante las cuales la atención humana se coloca sólo en las nociones más comunes.

     Ahora, el hombre no pone nombre más que a las ideas sobre las que *reflexiona*; de ninguna manera en la que no se detiene, a la que no presta atención. Las primeras ideas nombradas son entonces ideas aplicadas a individuos. Esto fue lo que desvió, en mi opinión, a Smith. Dedujo de ello que los primeros vocablos debían ser nombres propios, lo que es contrario a la historia y por consiguiente también contra la razón. No había observado la naturaleza de las ideas aplicadas a individuos; suponía que la individualidad se pensaba mediante ideas simples, sin más. En cambio, esas ideas, con las que se piensan los individuos, son nociones comunes unidas al elemento propio y real. Ahora, yo digo que, aunque las primeras ideas nombradas no son ideas simples, sino que se obtienen aplicándolas a individuos (percepciones o memorias de percepciones), sin embargo esta denominación se hace de parte de las nociones comunes comprendidas en ellas y por lo tanto se obtienen así los nombres comunes, que la intención de quien los usa y las circunstancias externas vuelven idóneos para nombrar cosas individuales.

     Si las primeras ideas nombradas están individuadas, las segundas son abstracciones, es decir las ideas de las nociones comunes comprendidas en las ideas individuadas. Separar estas nociones comunes, fijarlas en un estado de aislamiento, y finalmente nombrarlas, ésta es la siguiente operación del espíritu humano.

     Hemos dicho que las ideas individuales se nombran por lo que tienen de común y que estos nombres comunes indican individuos, únicamente por lo que sobreentiende en ellos el espíritu de quien los usa, que no los usa sin referirlos con el pensamiento a individuos. Esto es ver lo común en los individuos; ahora se trata de ver lo común separado de los individuos y nombrarlo en tal estado.

     De ahí las dos preguntas: “cómo puede hacer el espíritu las primeras abstracciones (universalizaciones)” y “cómo puede nombrarlas”.

     Y es evidente que, suponiendo en el espíritu humano en movimiento la faculta de abstraer, es decir suponiendo la primera pregunta resuelta, ya no hay ninguna dificultad en entender cómo el espíritu puede nombrar los abstractos que concibe.

     Puede nombrarlos tanto con los nombres comunes, como *hombre*, *animal*, etc., como mediante sustantivos que indican abstracciones, como *humanidad*, *animalidad*, etc.

     Con respecto a los nombres comunes, los posee ya; todo se reduce a saber, respecto de éstos, cómo comienza a usarlos como nombres meramente comunes, es decir sin referirlos a individuos determinados: saber cómo el espíritu puede hacer esto es saber qué lo mueve a hacer las primeras abstracciones; depende por eso enteramente de la primera de las dos cuestiones propuestas.

     Con respecto a los nombres que indican abstractos, de la misma manera no es más difícil inventarlos si se supone que el espíritu llegó a reflexionar sobre las cualidades abstractas de las cosas tomadas separadamente de las cualidades propias, porque el hombre puede nombrar cualquiera de ellas, siempre que las fije, reflexionando sobre ella con su atención. Todo depende entonces de la primera cuestión “qué mueve al espíritu humano a las primeras abstracciones”.

     Ahora, el hombre tienen necesidad de ser ayudado a ello por algún *signo externo* (lengua) que indique la cosa abstracta por sí sola; y de tal modo que sea capaz de fijar su atención y concentrarla en su cualidad abstracta. De aquí la imposibilidad de que el hombre solitario invente por sí mismo con su puro pensamiento un lenguaje que le sirva para eso. [↑](#footnote-ref-174)
177. Búsquese el hecho: en las lenguas antiguas se encuentran muchos nombres verdaderamente compuestos del nombre común y del pronombre posesivo apósito; por ejemplo, en hebreo *Sarai* significa “mi señora” y así de tantos otros que terminan con la letra *i*, que indica el pronombre posesivo *mío*. [↑](#footnote-ref-175)
178. La observación que hizo el capitán Cook, y que Dugald Stewart aduce como argumento de la doctrina de Smith, sirve más bien admirablemente para probar lo contrario. Mientras que por una parte confirma la doctrina que expuse, por otra da un ejemplo de la gran diferencia que pasa entre alegar hechos y alegarlos correctamente.

     Smith y Stewart pretenden que el salvaje haya inventado antes los nombres *propios* y que por lo tanto los haya transformado en comunes aplicándolos a muchas cosas semejantes y que estos nombres aplicados a muchas cosas semejantes tomaran el lugar de *especies* y *géneros*; así describen el progreso mediante el que los hombres llegaron a la formación de los géneros y de las especies.

     Ésta es la observación del capitán Cook al llegar a la pequeña isla de Wateeoo, que visitó al volver de Nueva Zelanda a las islas de los Amigos [Friendly Islands, Toga]. “Los habitantes de esta isla, dice, no osaban acercarse a nuestras vacas y a nuestros caballos, y no se hacían idea alguna de la naturaleza de estos animales. Pero los carneros y las cabras no superaban su altura. Nos hicieron entender que sabían que eran aves”. Luego de este relato, el viajero agrega: “Parecerá tal vez increíble que la ignorancia pueda ir tan lejos que cometa un semejante error, porque ni el carnero ni la cabra se parecen en absoluto a un animal alado. Pero hay que observar que estos pueblos no conocían otros animales terrestres que el cerdo, el perro y las aves. Veían muy bien que nuestras cabras y nuestros carneros eran totalmente distintos de esas dos primeras clases que conocían y por lo tanto concluían que pertenecían a la tercera, en la que sabían que existía «una gran variedad de especies»” [*Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección I, pp. 236s. (160s.)]

     Yo creo que es más fácil que nuestro viajero, que conocía mal la lengua de aquellos isleños, se equivocó sobre lo que ellos decían, que persuadirme de que esos isleños, que estaban bien provistos de sentidos, no hayan visto que los carneros y las cabras se parecían más a cerdos y a perros que a aves.

     Pero, ya que Stewart no encuentra dificultad alguna en confiar en este relato, me contentaré con observar que está tan lejos que mediante el mismo se puede probar el paso de los nombres propios a los nombres comunes, que incluso en él no se habla más que de nombres comunes. Aquellos isleños tenían nombres de especies, no de individuos, y los aplicaban a los individuos que se contenían en la especie que esos individuos significaban o que podían reducirse de alguna manera a ella. Al aplicar un nombre común a muchos individuos no se extiende su significado; pero, incluso si se quiere presuponer que esos isleños extendieron el significado de la palabra *aves*, la extensión habría sido de una especie de cosas menos extensa a una más extensa, pero entonces sería siempre de especie a especie y no de individuo a individuo, que es lo que resulta difícil de explicar, y para lo cual en vano se aduce el mencionado relato.

     Además, cuando se ha recibido del uso común un vocablo destinado a significar una especie de cosas, si alguien usurpa el mismo vocablo para indicar un objeto que no se contiene en esa especie, es más justo decir que comete un error sobre el significado del vocablo o en el juicio que hace sobre el objeto al que aplica el vocablo, haciéndolo entrar en una especie de cosas a la que no pertenece, antes que decir que el vocablo mismo recibió una extensión mayor en su significado. Así, si al ver un camello digo que es un caballo, me habré equivocado sobre la especie del animal, o sobre el valor de la palabra caballo, y no es que la palabra recibió un significado más extenso; no puede recibir un tal significado hasta que no el uso común de los hombres no se lo otorgue. [James Cook (1728-1779), famoso capitán inglés, explorador del Pacífico y de Oceanía.] [↑](#footnote-ref-176)
179. Nuestros filósofos no se preocupan en absoluto de probar esta sentencia, la suponen admitida por sus lectores. Su razonamiento es el siguiente: “El nombre común es el nombre que se aplica a muchos individuos. Por lo tanto, para inventar un nombre común basta que un nombre propio se imponga a muchos individuos: es el hecho común”. La primera suposición es la que hacen pasar por cierta; el resto está todo probado, *si la mayor es cierta*. Con este método suyo se puede ir muy adelante; se puede llegar adonde uno quiera. ¿Queréis probar alguna extraña teoría vuestra? Tened la precaución de formar al principio una proposición que implícitamente contenía vuestra teoría, luego declaradla cosa cierta o suponedla admitida, o, si os conviene más, sobreentendedla en vuestro razonamiento. Luego analizadla, extraed de ella de manera explícita vuestra doctrina, de la que está impregnada. Habréis probado así fácilmente vuestra tesis, porque desde el principio habéis hecho suponer que era verdad lo que queríais probar. El método es comodísimo. [↑](#footnote-ref-177)
180. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección III [p. 300; p. 192]. [↑](#footnote-ref-178)
181. ¡Pobre la filosofía moderna si ésa es su lengua! [↑](#footnote-ref-179)
182. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [pp. 266s.; p. 175]. [↑](#footnote-ref-180)
183. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección I [p. 238; p. 161]. [↑](#footnote-ref-181)
184. Galluppi y Dégerando, luego de las observaciones de Reid, han intentado combatir las ideas, tomadas en el sentido de los antiguos, es decir como *representaciones de los objetos*. Dijeron que, admitiendo esta definición de las ideas, no nos quedaría ningún medio para conocer su verdad, es decir la conformidad entre la idea y el objeto representado, y que por consiguiente el escepticismo sería inevitable: “Las ideas son verdaderas, dice Galluppi, no porque estén de acuerdo con los objetos, sino porque actúan inmediatamente sobre los objetos y los toman”. En las verdades primitivas, “dice Dégerando, las ideas revisten, toman inmediatamente los objetos: yo le concedo esta doctrina” ([Pasquale Galluppi, *Saggio filosofico sulla*] *critica della conoscenza*, t. I, pp. 38ss. [La segunda frase es una adaptación rosminiana del comienzo del § 17, p. 40]).

     Los escolásticos – lo he mencionado más arriba (**160**) – habían visto la dificultad y habían dicho que la idea no era el *objeto* de nuestro pensamiento, sino sólo el *medio* por el cual nuestra mente pensaba el objeto; pero esta solución, tomada en el sentido más obvio, alejaba un paso la dificultad, pero no la superaba. Lo mismo se puede decir de la teoría de Galluppi y de los otros que he mencionado.

     Es extraña y poética esta frase: *Las ideas toman y revisten los objetos exteriores*, no es necesario y es más, es falsa y absurda.

     Obsérvese que no basta saber si las ideas revisten y toman los objetos mismos, como se expresan nuestros filósofos; hay que saber además si esto es sólo algo accidental de algunas ideas o si es lo que constituye la naturaleza mismas de las ideas.

     Si revestir y tomar los objetos realmente existentes es esencial a las ideas, eso deberá decirse de todas las ideas, puesto que dada una cosa, no puede jamás faltarle lo que le es esencial, ya que esto es lo que forma la cosa misma.

     Luego, si el revestir y tomar la idea su objeto realmente existente no le es accidental, en ese caso retorna la pregunta anterior, es decir sigue siendo necesario demostrar: 1° qué es la idea; 2° cómo sucede que tome y envuelva el objeto existente, ya que al ser algo accidental para ella, puede existir sin hacerlo.

     Ahora, yo sostengo que las ideas no pueden ser tales que todas envuelvan y tomen su objeto en cuanto realmente existente, y que esta unión suya con su objeto es algo esencial en ellas.

     Para probarlo empleo todos los argumentos con los que se muestra la diversidad e independencia de nuestra *idea* respecto de la *cosa real*; por ejemplo, el blanco que yo pienso es diverso e independiente del blanco real de un muro; y no sólo la idea de blancura en general, sino también la *idea* de blancura aplicada a un muro individual es distinta del muro blanco real y subsistente.

     San Agustín establece la distinción entre la idea y la cosa real pensada con mi idea de manera semejante. Observa que, si mi idea envolviese y tomase la cosa, se seguiría necesariamente que la cosa no podría cambiar sin que cambiase también la idea que tengo de ella. Así, yo quiero a Pablo porque lo creo virtuoso; él podría cambiar sin que yo lo supiese y volverse malvado, pero yo seguir queriéndolo como antes. Por lo tanto, yo quiero a Pablo como él es pensado en mi mente, y no Pablo como es *realmente existente*, es decir, lo que es lo mismo, que quiero a este Pablo según el modo que está en mi idea, y no como es en sí; yo no lo tomo ni envuelvo a él mismo con mi idea. Si en mi idea él fuera siempre como es en sí mismo, ya no lo querría por su virtud, luego de haberse vuelto vicioso. Por el contrario, puedo cambiar la idea que tengo de un hombre sin que él cambie en absoluto, y puedo creer falsamente que es malo, mientras antes lo tenía por bueno. En ese caso, *in illo homine nihil mutatum est (…) in mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quae de illo aliter se habebat, et aliter habet* [En nuestro hombre nada ha cambiado (…) en mi mente ha cambiado el aprecio, pues antes era de diferente manera que ahora.] (*De Trinitate*, IX, VI, 11 [*La Trinidad*, p. 473]). En resumen, si nuestras ideas tomasen y envolviesen el objeto realmente existente, tendrían con él una conformidad necesaria; en ese caso seríamos infalibles y para evitar el escollo del *escepticismo* iríamos a parar a su contrario, otorgando a la mente humana la *infalibilidad*.

     Por consiguiente, lo que se puede decir de nuestras ideas no es que envuelven y toman el objeto realmente existente por sí mismo, sino sólo que nosotros creemos tomarlo y envolverlo mediante ellas cuando las referimos a entes realmente existentes y que sentimos. Luego, para estar ciertos de que no nos engañamos al creerlo, tenemos necesidad de una demostración o razonamiento, que en otro lugar me ingeniaré para exponer.

     Aquí agregaré sólo una observación más, para aclarar la cuestión que estamos tratando. Pregunto: “El referir nuestras ideas a cosas realmente existentes, es decir esta *creencia* de que nuestra idea o, más correctamente, nuestro pensamiento envuelve y toma algo realmente existente, ¿pertenece a la idea, es un elemento que entra a formar la misma idea?”

     No, la *idea* es totalmente distinta de la *creencia* de que existe un ente real que corresponde a la idea (**60**, **64**, **90**, **98**), de modo que la idea está perfecta y entera incluso sin esta creencia; tampoco ésta le agrega nada, sino sólo añade a nuestro espíritu una creencia que no es una idea, de modo que el espíritu conoce la existencia real de un objeto con un acto esencialmente distinto de aquél con el que tiene la idea. Así, las operaciones del espíritu inteligente son esencialmente dos: 1° aquélla con la que tiene la idea de una cosa; 2° aquélla con la que tiene la creencia de que a esa idea corresponde una cosa realmente existente en sí. Esta distinción de las dos operaciones principales de la inteligencia es de suma importancia. [↑](#footnote-ref-182)
185. Aquí se ve cómo el nominalismo es un sistema que esteriliza la humanidad: declara esencialmente vanas todas las ciencias morales y metafísicas, que están edificadas sobre principios universales. ¿Pero qué clase de saber no necesita principios universales? Es imposible cualquier saber en el *nominalismo*; toda empresa noble, todo bien de la sociedad es removido por este sistema, y declarado absurdo y quimérico. ¡Tan lejos llegan las consecuencias de ciertas doctrinas que en consideradas en sí parecen incluso juegos de ingenio reservados a pocos especuladores que se salen con su agudeza del mundo real! Pero no, no es que salen, nadie puede salir del mundo real, con respecto al efecto de sus pensamientos; dad tiempo al error que introduce en una teoría que sólo parece abstracta y meramente especulativa, y descenderá a la práctica, se desarrollará con sus consecuencias, se entrometerá en los asuntos de la vida humana, en el orden de la sociedad, y con sorpresa nuestra ensuciará aquélla, perturbará éste y esparcirá males por todas partes. Atravesará todo, desde las aéreas mentes de los metafísicos más absortos hasta los iletrados sudores del hombre rústico y la tosca fatiga de los artesanos, dejando por todos lados sus signos: ruina y corrupción.

     El *nominalismo* moderno tiene su origen en el *materialismo*. Los *nominalistas* han sido siempre, hablando en general, materialistas. Hobbes introdujo el nominalismo con mucha fuerza. Luego de Hobbes, quienes negaron la existencia de las ideas abstractas con más empeño fueron La Mettrie (*L’homme machine*), Helvetius (*L’Homme*, t. I, sección II, cap. V), el autor del *Sistema de la naturaleza* (cap. X) [d’Holbach] y otros de esa calaña.

     Locke, por el contrario, reestableció la diferencia entre el hombre y el animal precisamente en la facultad de las abstracciones que tiene el primero ([*Ensayo sobre el entendimiento humano*,] libro II, cap. XI, § 10 [p. 227]).

     La razón por la que Locke admitió las abstracciones y las ideas universales es la misma por la que los materialistas las negaron, es decir porque en ellas consiste la gran divergencia que hay entre el animal y el hombre; ellos querían eliminarla, Locke lo reconocía y tenía al menos la intención de mantenerla.

     Si sólo se da al hombre la facultad de percibir los individuos sensibles, queda reducido al sentido, puesto que es el sentido el que preside a la percepción de los individuos. Por lo tanto la razón ya no existe. Sea cual sea el principio del sentido corpóreo es siempre tal que al menos su identidad debe cesar con la disolución del órgano material. De ahí el *unus interitus hominis et jumentorum* [Pues el hombre y la bestia tienen la misma suerte] (Qo 3, 19).

     Stewart no vio por cierto esta estrecha conexión entre el *nominalismo*, un sistema tan abstracto y teórico, y el *materialismo*, un sistema tan práctico; de otro modo no habría sido nominalista. Eso prefiero creer; prefiero hacerle el lamentable honor de tenerlo esta vez por un hombre poco avisado, que calculó poco las consecuencias de sus principios; en efecto, es un honor que le hago. Diré que en general hoy tal algunos escritores de filosofía que deberían tener cerca algún amigo que les desaconsejase escribir contra el escepticismo, que es el último efecto del materialismo, o al menos que los espabilase para que escriban mejor. El mejor amigo sería el estudio respetuoso y atento de los grandes maestros que en todas estas cuestiones posee la Iglesia: de sus Padres y de sus Doctores. [Julien Offroy de La Méttrie (1709-1751), médico y filósofo materialista. Su obra más conocida es *L’Homme machine* (1747). Claude Adrien Helvétius (1715-1771). Filósofo sensista y materialista, autor de varias obras de ese tono: *De l’esprit* (1758) y *De l’homme* (1772). Paul Henri Dietrich (Thiry) D’Holbach (1723-1789). Filósofo ateo y antimetafísico, amigo de Diderot y colaborador en la *Enciclopedia*. Su obra más famosa es el *Système de la nature ou des loix du monde physique & du monde morale* (1770).] [↑](#footnote-ref-183)
186. Stewart, al hablar de la opinión de Reid sobre los universales, juzga de la siguiente manera: “Yo diría francamente que en esta materia no me parece que se haya expresado de modo tan claro y satisfactorio como es su costumbre” (Dugald Stewart, *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, [t. I,] cap. IV, sección III [p. 297; p. 191]).

     A mí me parece además que es difícil conciliar este argumento de Reid consigo mismo. Es verdad, Stewart, buscando conjeturar cuál sería la opinión de ese excelente filósofo sobre este asunto, se encuentra en dificultad para ponerla de acuerdo con sus principios sobre las ideas. He aquí el pasaje en el que Reid manifiesta su opinión sobre los universales: “Una cosa universal no es objeto de ninguno de los casos exteriores, y por eso no puede ser imaginada. Pero se la puede concebir distintamente. Cuando Pope dice: *El estudio que conviene al hombre es el hombre*, yo concibo claramente su pensamiento, por más que mi imaginación no me presente ni un blanco, ni un negro, ni uno bien hecho, ni uno mal hecho. Yo puedo concebir, pero no imaginar una proposición ni una demostración. Puedo concebir y no puedo imaginar el intelecto y la voluntad, la virtud y el vicio y todos los otros atributos del espíritu. Del mismo modo puedo concebir los universales, pero no puedo imaginarlos” [citado por Stewart en *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, pp. 298s. (pp. 191s.)]. Interpretando este pasaje de la manera obvia y natural, se seguiría que Reid reconoce los universales como objetos del pensamiento, y no como meros nombres. Pero eso contradiría luego su teoría de las ideas, ya que ha negado que nuestro pensamiento tenga objetos distintos de sí mismo y distintos de las cosas externas. De ahí que Stewart se las ingenie, con mucha sutileza a decir verdad, para dar al texto de Reid un sentido que lo concilie con otros pasajes del mismo, pero me parece que su interpretación no puede satisfacer en lo más mínimo. Es como sigue: “Parece, dice, que por esta expresión: *concebir los universales*, Reid no entiende otra cosa si no comprender el sentido de las proposiciones en las que se encuentran términos generales” [p. 299 (p. 192)]. Pero para darse cuente de que esta proposición no corresponde a la mente de Reid basta observar que en el pasaje que hemos citado más arriba distingue entre concebir una proposición y concebir los universales, y dice que así como concebimos las proposiciones, también concebimos los universales. Además, hemos demostrado ya que no podríamos hacer ningún uso de los términos universales si no admitiéramos verdaderas ideas universales junto con ellos (**162-167**). Es necesario entonces o bien buscar otro camino mejor para conciliar la teoría de Reid sobre los universales con su teoría sobre las ideas, o aceptar que una de estas teorías es falsa. Por otra parte, me parece algo evidente que no se puede establecer una verdadera teoría sobre las ideas antes de haber resuelto la cuestión de los universales, que ha ocupado tanto a todos los filósofos de la antigüedad. Esta observación debe al menos hacer dudar bastante sobre la teoría de Reid. [↑](#footnote-ref-184)
187. \* *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II, p. 266 (p. 175). [↑](#footnote-ref-185)
188. Responder: “separar mentalmente no es separar realmente y por lo tanto se razona en falso”, sería no haber entendido la cuestión que se discute. Hablamos de las operaciones del espíritu humano, de lo que ocurre en la mente y no fuera de ella. En la mente, separar y unir significa concebir aparte, o en el todo, el objeto en que se piensa. [↑](#footnote-ref-186)
189. \* *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II, p. 266 (p. 175). [↑](#footnote-ref-187)
190. \* *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II, pp. 266s. (p. 175). [↑](#footnote-ref-188)
191. Puede decirse que esta confusión es común entre los filósofos modernos. Como no saben cómo resolver la primera, introducen la segunda y vuelcan lo absurdo y lo ridículo de ésta sobre la primera. [↑](#footnote-ref-189)
192. De esa manera, es la especie de la cosa la que forma el género o la especie; no el género o la especie la que forma la esencia. La idea del género o de la especie nos remite a una colección, aunque indeterminada, indefinida, de individuos al menos posibles. La esencia de la cosa es del todo simple y una. [↑](#footnote-ref-190)
193. Propiamente *esencia nominal* se diría aquella en la que el solo nombre formase el género: por ejemplo «el género de los Pedros, de los Pablos, etc.» sería un género que tendría como fundamento el solo nombre de la cosa. Compárese esta esencia nominal con otras esencias, este género con otros géneros, y se verá cuán diversa es aquélla de todas las otras esencias, y éste de todos los géneros, y que por eso no se puede, como intenta hacer Stewart, confundir todas estas cosas unas con otras. [↑](#footnote-ref-191)
194. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección III [pp. 294s.; p. 189]. [↑](#footnote-ref-192)
195. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección III [p. 295; p.190]. [↑](#footnote-ref-193)
196. El lector atento se dará cuenta fácilmente de que, mientras que yo considero al sistema de los *nominalistas* lejanísimo de la verdad, no adhiero por eso al sistema de los *conceptualistas*. Tampoco me gusta que me llamen *realista*, porque con esta palabra, así como con las otras dos de *nominalistas* y *conceptualistas* no se expresa una sentencia única y precisa, sino más bien un cuerpo de varias sentencias. Y de hecho los realistas, según Juan de Salisbury, se dividían en seis clases distintas, y los conceptualistas y nominalistas también tenían sus diversas escuelas. Por lo tanto, tomar un nombre tan indeterminado sería lo mismo que nada, incluso sería meterse en una facción y un partido sin tener claro conocimiento de causa. Es por esto que, como he observado en otra parte, la historia de la filosofía no llegará jamás a su perfección, hasta que no se comience a clasificar los sistemas filosóficos con la exacta descripción de las opiniones y no con los nombres de sus autores o de las escuelas

     (“Frammento di lettera sulla classificazione de’ sistemi filosofici [e sulle disposizioni necessarie a ritrovare il vero]”, en Antonio Rosmini, *Introducción a la filosofía* [BAC, Madrid 2011, pp. 373-395]).

     Pero para indicar brevemente en qué sentido dije que no adhiero a los *conceptualistas* obsérvese que con este nombre se puede llamar adecuadamente a quienes declaran al *universal* un concepto de la mente de modo que fuera de ella no exista nada de lo que la mente piensa con el universal. Ahora, este subjetivismo está muy lejos de mi opinión.

     Yo tomo una idea universal y la someto al análisis. Este análisis me da dos elementos, de los cuales resulta mi idea: 1° la cualidad pensada; 2° la universalidad de la misma, que S. Tomás distingue también y llama *intentio universalitatis*.

     A la *cualidad pensada* yo digo que corresponde en la cosa individual una realidad; a la *universalidad* de la cualidad pensada digo que no corresponde nada real en la cosa, sino que esta *universalidad* está sólo en la mente.

     La *universalidad* no es propiamente la cualidad pensada, sino un modo que ella recibe en lamente; es necesario entender bien esta distinción.

     Ahora, ¿cómo sucede que la *cualidad pensada* sea en mí *universal*? Cuando mi espíritu ha percibido una cualidad cualquiera, tiene la potencia de replicar esta cualidad en un número indefinido de individuos, mediante otros tantos actos de su pensamiento, con los cuales piensa esa cualidad sucesiva o contemporáneamente en un número indefinido de individuos. Y esta potencia resulta de dos principios, a saber 1° de la intuición de lo *posible* que tiene mi espíritu, y 2° de la reiterabilidad de los actos del espíritu.

     Esta potencia de replicar los actos del pensamiento, y por lo tanto de imaginar replicada indefinidamente la cualidad, es únicamente una propiedad y facultad del espíritu. Por lo tanto es el espíritu el que, mediante esta facultad suya agrega a esa cualidad que piensa el carácter de la *universalidad*; ya que esta universalidad no quiere decir otra cosa que la posibilidad que tiene una cualidad de ser pensada por nosotros en un número indefinido de individuos.

     Non puedo menos que agregar que si Degerando hubiese observado bien la diferencia que hay entre decir que las *ideas universales* son puros conceptos y admitir que la sola *universalidad* de las ideas es esa que sólo existe en la mente, mientras que las *ideas* mismas, en cuanto a las cualidades que expresan, tienen en las cosas una correspondencia real, no habría dicho que S. Tomás es un *verdadero conceptualista* (*Histoire comparée*, 2ª edición, t. IV, p. 498 [Dégerando incluye allí también a San Alberto magno entre los conceptualistas]), título que pretende que convenga igualmente a Ockham (ibídem, p. 582), que está sin embargo lejos de las ideas filosóficas del doctor de Aquino. [↑](#footnote-ref-194)
197. Es absurdo decir que una *sensación* se transforma; porque ella es en extremo particular, y para transformarse convendría que primero se destruyese. El pensamiento, al contrario, tiene un objeto o idea provisto de elementos universales y particulares. En cuanto universal la idea se puede determinar y particularizar de varias maneras, y esto puede decirse que sea tomar otra forma. [↑](#footnote-ref-195)
198. *Élémens de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [p. 266; p. 175]. [↑](#footnote-ref-196)
199. Distinguida la cuestión sobre la necesidad del lenguaje de la cuestión, no será tan difícil conocer la opinión de Locke sobre este argumento, como parece creer Stewart. Éste lo acusa de haber empleado *expresiones extrañas y poco usuales* en esta materia, y de haber dado ocasión de esa manera de que se le atribuyeran opiniones contradictorias. Concedo que esto es verdad, pero no me parece que haya contradicción donde la encuentra Stewart. Stewart encuentra contradictorio que Locke en algunos pasajes no juzgue indispensable el lenguaje para las operaciones de la inteligencia, y que sin embargo no sea realista. Locke admite que las ideas universales son algo en la mente de quienes las piensan, y esta opinión es de hecho independiente de la otra sobre la necesidad del lenguaje, ya que se puede sostener que los universales son objetos de la mente (*entia rationis*) y al mismo tiempo sostener indiferentemente tanto que el lenguaje es necesario como que no lo es para que el espíritu se forme estos objetos, es decir estas ideas de tan particular naturaleza.

     Lo que me parece que se puede decir con razón sobre Locke es que no llegó a ver el fondo ni de una ni de otra cuestión, y que no está del todo desprovisto de motivo el ridículo con que cubrieron su filosofía Doria, Martín Scribler y muchos otros después. [Paolo Mattia Doria (1662-1746), filósofo genovés de nacimiento pero que vivió largo tiempo en Nápoles. Inicialmente cartesiano, lo rechazó luego y adoptó el platonismo, aunque consideró siempre el primero un posible prolegómeno al segundo. Fue amigo de Vico. Martin Scribler, personaje ficticio que daba nombre al *Scriblerus Club*, conformado por escritores como Jonathan Swift, Alexander Pope y otros.] [↑](#footnote-ref-197)
200. \* *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II, p. 263 (pp. 173s.). [↑](#footnote-ref-198)
201. ¡Pero si esta cualidad común no es más que una palabra! [↑](#footnote-ref-199)
202. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [p. 263; p. 174]. [↑](#footnote-ref-200)
203. \* *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [p. 264; p. 174]. [↑](#footnote-ref-201)
204. ¿Acaso esto no es nada? En explicar qué es este carácter de semejanza está justamente el nudo de la cuestión (**180-187**). [↑](#footnote-ref-202)
205. \* Cfr. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II, p. 264, nota 1 (p. 174, nota 1). [↑](#footnote-ref-203)
206. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [pp. 264s.; p. 174]. [↑](#footnote-ref-204)
207. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección III [p. 292; p. 188]. [↑](#footnote-ref-205)
208. *Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [p. 265; pp. 174s.]. [↑](#footnote-ref-206)
209. Lo que llevó a Stewart a equivocarse sobre la existencia de las ideas universales parece haber sido también no haber observado que las *relaciones* de las cosas se resuelven también en otras tantas *ideas generales*, y son el fundamento de los nombres *comunes*. De hecho, un nombre común designa un ente tanto por una *cualidad común* como por una relación suya. Cuando yo pronuncio, por ejemplo, el nombre común *hombre* indico al individuo de un *género* formado por la cualidad común *humanidad*. Cuando, por el contrario, digo *hijo*, indico al individuo del *género* formado por la relación de *filiación*, común también a muchos individuos. Concebir entonces una *relación* es tener una *idea general*, una de esas ideas que forman los géneros y dan lugar a los nombres comunes. Si Stewart hubiese observado esto, no habría creído haber demostrado la no existencia de las *ideas generales*, sustituyéndolas por las ideas de *relación*, ni de haber demostrado que un razonamiento se entiende sin necesidad de *ideas generales*, sino sólo mediante las *ideas de relación*. He aquí sus palabras: “Se sigue de lo que hemos dicho que el asentimiento que se da a la conclusión de un silogismo no resulta en absoluto del examen de las nociones expresadas en las proposiciones de que se compone, sino únicamente de las relaciones que unen entre sí a las palabras que las exprimen”. El hecho es que “en un silogismo [esto es admitido por las dos partes y prueba justamente la necesidad de las ideas generales] la conclusión no es sino un caso particular de un axioma general [entonces no de simples signos] que se puede enunciar así: lo que es verdadero universalmente de un determinado signo es verdadero de todos los individuos que se pueden designar con este signo” (del signo no se predica nada en el silogismo, sino siempre de la cosa significada). Y he aquí la extraña consecuencia que saca Stewart de esto: “Admitiendo entonces que el proceso del razonamiento se puede siempre resolver en una serie de silogismos se sigue que esta operación de la inteligencia no provee ningún argumento en favor de la existencia de alguna cosa que corresponde a los términos generales y que sea distinto de los individuos a los que estos términos son aplicables” (*Élémens de la philosophie de l’esprit humain*, t. I, cap. IV, sección II [pp. 269s.; p. 177; los corchetes en el texto son de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-207)
210. Digo *casi nada*, porque la escuela escocesa, al admitir que el hombre llega al conocimiento de los cuerpos no porque las sensaciones presenten su imagen, sino por una como *inspiración*, facultad de una clase totalmente propia, que con ocasión de las *sensaciones* hace que el hombre perciba el cuerpo, admite con ello más de innato que Locke y que Condillac; admite una *potencia nueva*, aunque oscura y totalmente *misteriosa*. [↑](#footnote-ref-208)
211. Bossuet nació en 1627 y Locke cinco años después, es decir en 1632. Ambos murieron el mismo año: 1704. [↑](#footnote-ref-209)
212. [Cfr. Jacques Bénigne Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*, tr. de Ernesto Palacio, Losada, Buenos Aires 1945] lib. 1, cap. VII, [pp. 24-27]. Si en tiempos de Bossuet hubiera surgido un hombre de genio, quien, en lugar de cambiar el rumbo que había emprendido la filosofía por obra de Descartes, hubiera preferido hacerla avanzar únicamente por el mismo camino, recibirla con buen espíritu y conservar las verdades que había mostrado, depurarlas, incrementarlas en número, habría podido por ejemplo en este punto desarrollar esta sentencia, la cual, sin alejarse mucho de lo que se sabía entonces, sino sólo relacionándolo y aclarándolo más, habría logrado un gran avance en la filosofía. He aquí cuál habría podido ser un tal desarrollo.

     Se definía el intelecto como “la facultad de conocer lo verdadero y lo falso”. Y bien, sólo faltaba averiguar qué es lo verdadero y qué es lo falso. Aclarar bien qué era eso era hacer adelantar infinitamente el conocimiento filosófico, y se podía hacer, como dije, sin alejarse mucho de las ideas que ya se tenían. En efecto, ¿cómo definía Bossuet lo verdadero y lo falso? “Lo verdadero, dice en este mismo librito, es lo que es; lo falso es lo que no es” (lib. I, cap. XVI, [p. 45]). Lo verdadero entonces, según Bossuet, es el ente. El intelecto por lo tanto no es sino la facultad de percibir el ente, según el mismo Bossuet. Sobre esta huella era necesario ocuparse en demostrar diligentemente que el sentido no podía de ninguna manera percibir el ente (**52-62**), sino sólo las cosas que son accidentales al ente; que por lo tanto esta *idea* debía estar inserta naturalmente en nosotros (**51**); que por la percepción del ente mismo es que se perciben las substancias; que por lo tanto las substancias son percibidas sólo por nuestro intelecto (**48-50**); que la idea del ente despojado de todas sus determinaciones percibidas por los sentidos, es la *idea universalísima*; que de esta idea reciben todas las otras ideas el carácter de universalidad; que todas las ideas están provistas de este carácter, y que la universalidad constituye la naturaleza de las ideas (**90-98**). Luego de todo esto se habría llegado a conocer y a establecer que el intelecto no sólo es “la facultad de lo verdadero y lo falso”, sino más aún, que él solo es “la facultad de las ideas”, que no pueden pertenecer al sentido. En definitiva, se podía llegar gradualmente a sacar a la luz todas esas verdades que he querido e intentado presentar en esta obrita. [↑](#footnote-ref-210)
213. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, caps. VII [y IX, pp. 26 y 42]. ¡Qué fácil era pasar de esta doctrina de Bossuet a mostrar que todas las ideas tienen necesidad de un juicio para ser obtenidas, si no están ingénitas en nosotros! ¡Que por consiguiente conviene que la primera operación del intelecto sea el juicio, pero conviene por otra parte que a este juicio preceda una idea universal conocida naturalmente por nosotros, porque no se da juicio sin un universal! Este desarrollo, que entonces nacía de manera espontánea a partir de las ideas que se tenían, será tal vez difícil en este tiempo, en el que escribo este volumen a fin de hacerlo más fácil. Ver particularmente **41-45**, **117-135**. [↑](#footnote-ref-211)
214. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. IX, [pp. 31s.]. El desarrollo de que era susceptible la doctrina de Bossuet habría sido mostrar cómo el intelecto, es decir la facultad de lo verdadero y de lo falso, era por eso mismo la única facultad de los universales; que el sentido, al contrario, y la imaginación no podían sino percibir individuos sensibles y por lo tanto ninguna relación universal entre ellos, etc. (**156-159**). [↑](#footnote-ref-212)
215. En substancia es el argumento de los nominalistas modernos para negar la existencia de los universales (**177-179**). [↑](#footnote-ref-213)
216. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. IX, [pp. 31s.]. [↑](#footnote-ref-214)
217. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. VII, [p. 27]. [↑](#footnote-ref-215)
218. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. IV, [pp. 15s.]. Esta parte podía recibir un bellísimo desarrollo, y es justo decir que en este argumento los filósofos modernos han hecho nobles esfuerzos, del que obtendremos no poco fruto en el segundo volumen de esta obra. [↑](#footnote-ref-216)
219. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. VIII, [pp. 27s.]. [↑](#footnote-ref-217)
220. \* Cursiva de Rosmini. [↑](#footnote-ref-218)
221. Se ve por este pasaje que ya antes que Reid se sentía la dificultad. [En lugar de “que no existe” Rosmini traduce “que no sea tal”.] [↑](#footnote-ref-219)
222. [J. B. Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*,] lib. 1, cap. XIII, [pp. 35s.]. [↑](#footnote-ref-220)
223. \* *Le Globe. Journal littéraire*, diario publicado en París entre 1824 y 1832. [↑](#footnote-ref-221)
224. Lo mismo se habría podido decir de la filosofía de Hobbes, que nació antes y murió después que Gassendi, y vivió mucho en Francia. [↑](#footnote-ref-222)
225. \* François Bernier (1625-1688), médico y filósofo francés. Fue alumno de Gassendi. Frecuentaba ambientes libertinos y los salones literarios de la época en París. [↑](#footnote-ref-223)
226. \* Molière (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1673). Célebre dramaturgo francés, famoso por sus comedias que retratan la sociedad y la cultura francesas del siglo XVII. [↑](#footnote-ref-224)
227. \* Claude-Emmanuel Lhullier (1626-1686), poeta y literato francés llamado también Chapelle por su lugar de nacimiento (La Chapelle Saint-Denis). Fue alumno de Gassendi y frecuentó los ambientes libertinos. [↑](#footnote-ref-225)
228. \* Anne de Lenclos (1620-1705), llamada Ninon. Animó un famoso salón parisino, donde se reunían los más conocidos escritores y hombres de cultura de la época. [↑](#footnote-ref-226)
229. 3 de enero de 1829. No osaría acusar a Condillac de *materialismo*. Se detiene en el *sensismo*, y Berkeley y Hume no abandonan el sensismo, sino que construyen sobre él. Por otra parte, la filosofía de Locke contiene tanto las semillas del materialismo cuando las del idealismo. La *reflexión*, facultad que Locke admite, que habría podido salvar su doctrina del sensismo absoluto, está introducida demasiado superficialmente, sin que Locke mismo entienda su naturaleza, como he hecho ver más arriba. [↑](#footnote-ref-227)
230. Hay que admitir que la nación donde menos se quebró el hilo de las ideas tradicionales fue la italiana, merced a los grandes principios del cartesianismo, que se metieron, por así decirlo, en sus vísceras. De ahí que veamos que las novedades de Locke encontraron enseguida una digna oposición en Paolo Doria, y las de Descartes una semejante en Giambattista Vico. Estos dos grandes hombres habrían salvado a Italia de muchos desvíos, si no hubiera entrado en ella el amor no tanto por la novedad como por lo extranjero. No prevaleció una filosofía, sino un partido: lamentablemente, fue un partido antisocial y antirreligioso. Pero el siglo XVIII ha pasado, y el presente le ha iniciado un severo juicio. [↑](#footnote-ref-228)
231. San Agustín trata sutilmente esta dificultad en el libro X, [2. 4] del De Trinitate y concluye: *Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim iam genere notum habet quod amat, dique nosse expedit etiam in aliqua re singula; vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amores.* Esta segunda vía por la cual deseamos algunas veces conocer lo que es desconocido supone en él el desarrollo de facultades y conocimientos adquiridos. Pero la primera vía por la cual deseamos conocer en particular aquello que conocemos *in genere*,puede conducirnos hasta el origen de todos nuestros conocimientos; lo que se aclarará más adelante. [↑](#footnote-ref-229)
232. Un juicio no es sino una palabra interior, una afirmación. [↑](#footnote-ref-230)
233. *De libero arb.* II, X., En *Oeuvres de Saint Augustin, 6. Dialogues philosophiques,* a cargo de F.J. Thonnard, Paris 1952, pp. 266-272. [↑](#footnote-ref-231)
234. Un síntoma del error que algunas veces se esconde en una doctrina recibida, está en la *incertidumbre* en el hablar de los escritores, y la preocupación excesiva de justificarla mediante algunas sutilezas del ingenio. Eso muestra su incertidumbre y cómo en el fondo de su conciencia murmura una voz que les avisa del error escondido, que encontrarían, si tuvieran el coraje de prestar oídos. Quizás no haya ninguna doctrina filosófica más aceptada que aquella que pone las operaciones del entendimiento humano en el siguiente orden: (1°) idea, (2°) juicio, (3°), raciocinio; y quizás no haya otra, en cuya exposición, leyendo los autores, se encuentre este síntoma de manera más manifiesta.

     Ya hice observar cómo en tiempos de Bossuet había algunos que dudaban de la exactitud de ese orden **(219)**; y cómo Fortunato de Brescia **(89),** para evitar la dificultad que sentía, tuvo la prudencia de agregar a la definición de idea expresamente la cláusula, “que ella, para ser tal, no debía contener ningún juicio": como si la idea dejara de contener lo que realmente contiene porque un filósofo lo echa fuera en la definición que da de ella. Ahora bien, como todos estos signos, que dan los autores, de haberse dado cuenta de los errores en que cayeron, son preciosos, pues convierten a los filósofos que se han equivocado en otros tantos testigos de la verdad, y muestran cuánto se extiende el dominio de ésta sobre los hombres; será conveniente que yo muestre aquí el esfuerzo que hizo Wolff para conservar a las *nociones* el puesto que se les asigna comúnmente haciéndolas constituir la primera operación del entendimiento humano.

     Wolff no sintió la fuerza de la sentencia de Platón que "el pensamiento no es sino un discurso interior" [*Sofista*, 263e3]. Por lo tanto, distinguió entre la noción pensada solamente por el intelecto, que llamó *conocimiento intuitivo*, y la misma noción expresada con palabras o con signos, que llamó *conocimiento simbólico*. Y dijo, que "en el conocimiento simbólico la primera operación del intelecto (la noción con la simple aprehensión) se confundía con la segunda”. (*Psicol. Ration.* § 398 [cit., p. 178]); pero que no se daba así en el *conocimiento* puramente *intuitivo*. Esta distinción no es sino un escapar a la dificultad. Pues, cuando yo expreso en palabras una noción, ¿por qué tengo que expresarla en la forma de un juicio? ¿Acaso estoy obligado a expresar en las palabras más de lo que se contiene en las ideas? En este caso, si en las palabras coloco algo que no se contiene en las ideas, termino utilizando palabras que carecen de significado, sin correspondencia con la mente; y esto sería caer en un absurdo *nominalismo*. Por ejemplo, si yo quiero expresar mi noción de triángulo, diré: “El triángulo *es* una figura de tres lados”. Ahora bien, el verbo *es*, que expresa la existencia posible del triángulo, no es una simple palabra externa, sino que tiene algo correspondiente en mi mente, la noción misma percibida como algo diferente de mí.

     Pero, dice Wolff, "la palabra *es* no indica solamente que se mira al triángulo como un sujeto, también expresa la existencia de los tres lados en este sujeto. Ahora bien, el conocimiento simplemente intuitivo no considera este nexo: con él se representan aquellas cualidades que se encuentran en alguna cosa, como distintas entre sí y distintas de la cosa en la que se encuentran (*Psyc. empir.* § 331 [cit., p. 148]). En cambio, en el *conocimiento simbólico* es necesario expresarlas conjuntas y existentes en el sujeto: entonces, ésta incluye un juicio, aquélla no".

     Permítaseme hacer sobre este razonamiento de Wolff las siguientes observaciones:

     (1°) Niego que el vocablo *es* tenga en la proposición mencionada la fuerza que se le atribuye. La proposición “El triángulo es una figura de tres lados” equivale perfectamente a esta otra: “lo que concibo y llamo con la palabra *triángulo* es una figura de tres lados”. El verbo *es*, entonces, no expresa sino la existencia de la noción de triángulo en mi mente, sin suponer la más mínima alteración en la misma noción expresada, tal cual está en mi mente con las palabras “figura de tres lados”. En cambio, si dijera: “esta figura que pienso *tiene* tres lados”, en ese caso el verbo *tiene* expresaría la existencia de los tres lados en la figura pensada. Pero el verbo *es* no se refiere para nada a esta existencia.

     (2°) Wolff dice que en el conocimiento intuitivo se perciben todas las cualidades de las cosas separadas unas de otras y de la cosa misma. ¿Es posible esto? ¿Sucede de esta manera en nuestro primer conocimiento de las cosas? ¿No parece más bien lo contrario, es decir que primero percibimos la cosa con sus cualidades y luego dividimos con la abstracción todas estas cosas y las consideramos una por una? Me parece que la experiencia atestigua que nuestro primer conocimiento de las cosas tiene lugar de esta última manera. Pero además yo ya demostré (**55-61**) que lo contrario no sería posible, que en nuestro primer conocimiento es totalmente imposible que percibamos intelectualmente los accidentes sin el sujeto en el que existen. Otra cosa es lo que ocurre en el sentido externo, que percibe sólo los accidentes, no el concepto de ellos. Tal vez Wolff ha cometido este error por no haber distinguido suficientemente las características de la *sensación* de las características de la *idea*, si bien establece la *universalidad* de las nociones, que son el objeto, según él, de la primera operación intelectual. A partir de esta nota de universalidad, debería haber sido fácil ciertamente formarse el concepto más exacto del conocimiento intelectivo. Ahora bien, con respecto a éste, digo que es imposible que concibamos primero el accidente separado del sujeto y que luego se lo unamos, como quiere Wolff. De hecho, al percibir el accidente de un sujeto, o bien sabemos desde el primer instante que es un accidente, y en ese caso lo concebimos en relación a su sujeto, o bien no lo sabemos, y en ese caso hacemos del accidente mismo un sujeto, es decir, lo concebimos como algo que existe por sí mismo y que tiene entonces un *ser* y un *modo de ser*; y esto es pensar un *sujeto* (ente), y un *predicado* (modo de ese ente). Por lo tanto, lo que Wolff pone como base de su doctrina es imposible.

     Pero puedo probar lo mismo también examinando las palabras de Wolff. ¿Cómo define la primera operación del intelecto? *Prima intellectus operatio*, dice, *est plurium in re una singillatim facta repraesentatio* (*Psyc. Empir.* <§> 330 [cit., p. 147]). Agrega el *singillatim* para indicar que percibimos una a una todas las cualidades de la cosa cuya idea tenemos. Dejemos pasar que esta percepción sucesiva de varias cualidades presentes en la cosa no puede ser la primera operación intelectiva, puesto que es más bien una serie de operaciones intelectivas. Yo digo: estas cualidades ¿dónde las percibimos? *In re una*, responde nuestro filósofo: todas en la cosa, cuya idea tenemos. Entonces, replico, no las percibimos en sí, separadas de la cosa, sino como cualidades o partes que pertenecen a la cosa y que en ella existen, y no fuera de la cosa. ¿No es esto atribuirlas todas a la cosa misma? ¿No es un *implícito juzgar* que pertenecen a ella? Que nosotros percibamos esas condiciones, partes o cualidades singularmente, como quiere Wolff, no haría sino más evidente lo que digo, porque vendría a decir que de cada una hacemos un juicio particular interno, mediante el cual la atribuimos a la cosa a la que pertenece.

     Pero yo no le pido tanto a Wolff, ni recibo todo lo que me ofrece y que sirve tanto a mi causa. Me limito a decir que todas las cualidades, cualesquiera sean, ya sea que se perciban unidas o divididas entre sí, se perciben siempre con la primera operación de nuestro intelecto, en un sujeto real, imaginario o meramente posible, y, por lo tanto, que en esa primera operación intelectiva percibimos siempre dos cosas: 1° un ser (sujeto), 2° un modo de ser (predicado); y estas dos cosas las percibimos juntas. Por consiguiente, en la primera operación está comprendido un juicio.

     Por todo esto, la distinción inventada por Wolff entre el *conocimiento intuitivo* y el *conocimiento simbólico* para defender el orden recibido de las operaciones intelectuales, no es para nada sólida, sino que es una de esas sutilezas que muestra por su vanidad la debilidad de la doctrina que ha querido emplearla para sostenerse. [↑](#footnote-ref-232)
235. Cuando, por ejemplo, busco las propiedades del fluído eléctrico o magnético, a decir verdad, no sé cuáles serán. Pero, para saber que son las que busco (cuando las encuentre), basta que al encontrarlas sepa asegurarme que son las *verdaderas*. Porque en el momento en que las conozco por verdaderas, sé que son justamente las que busco, porque no busco otra cosa que la verdad, sea cual sea. Por lo tanto, debo tener en mí la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir debo preconocer la *verdad*, para conocerla en sus actos particulares donde la encuentre. *Preconocer* *la* *verdad* es lo mismo que tener su ejemplar en mí, al cual confrontando las diversas opiniones, pueda saber cuál de ellas se conforma a él y es por tanto verdadera, cuál es distingue y es por tanto falsa. En verdad, si no preconociera ya los caracteres distintivos de la verdad, cuando se me presente no la podría conocer como verdad y por tanto me faltaría la facultad de discernir la verdad de la falsedad. Ahora bien, poseer en mi mente los caracteres distintivos de la verdad no es otra cosa que conocer cómo es ella, tener presente su fisonomía, por así decirlo, un cierto tipo, el ejemplar, la prenoción, la forma. La observación de Platón sólo prueba esto: concluye en que se debe admitir presente al hombre la genuina *faz de la verdad*, porque de otra manera no podría hacer ningún juicio (demostraré que esta faz o tipo primitivo no es otra cosa que la idea innata de ser, única forma de la razón), pero de ninguna manera concluye que se deben admitir en el hombre tantos tipos cuantos juicios hay, o las ideas que se obtienen mediante los juicios. Puesto que una vez que tenga en sí el *signo* por el que pueda conocer la verdad y el error, está luego en él aplicarlo a una infinidad de cosas, a todo lo que quiera. Desde ese momento tiene la facultad de juzgar, la potencia de discernir y de gozar de la verdad, que en todas partes tiene el mismo rostro. En una palabra, ahora está en su poder el juzgar las cosas, teniendo la *regla* de ellas. Una regla sola basta para todas, porque en todas él no busca más que *una sola cosa*, lo que es verdadero y lo que es falso, en breve: lo que la cosa es.

     Y si queremos analizar mejor la observación del filósofo griego, podemos emprender la investigación de tres maneras: (1) a veces buscamos y aprehendemos la verdad, sea cual sea, según las ocasiones que tenemos de emplear la razón; (2) otras buscamos nuevas verdades, pertenecientes a una cosa ya conocida por nosotros bajo otro aspecto; (3) finalmente, a veces buscamos verdades ya incluidas en alguna idea, sin que hayamos reflexionado sobre ello, ni que las hayamos percibido distinta y aisladamente.

     Esta tercera clase de investigaciones la hacemos cada vez que analizamos una idea; al hacerlo no agregamos nada a la materia de nuestro conocimiento (juicios analíticos), solo buscamos poseer de modo incompuesto y dividido lo que ya poseíamos de modo compuesto y unido. Adquirimos o aumentamos solamente el conocimiento *reflejo*, mientras que antes teníamos un conocimiento intuitivo o *espontáneo*. En este tipo de investigación, indagamos lo que sabemos de una manera, para saberla de otra. Saber de esta segunda manera, saber de modo analítico y distinto, nos resulta útil de un modo en que el saber sintético e indiviso no podría. A este tipo de investigaciones no puede aplicarse el razonamiento de Platón, porque en él no se trata de descubrir una verdad enteramente nueva, sino de encontrar las partes, por así decirlo, de un todo ya conocido.

     Si consideramos las partes de este todo como verdades nuevas, en su forma de partes, en tal caso esta tercera especie de investigación se puede reducir y clasificar bajo la segunda.

     La segunda clase es cuando buscamos una cosa que ignoramos completamente en sí misma, pero que se refiere a otra que conocemos. Por ejemplo, si quiero medir el peso específico de diferentes cuerpos, busco algo que ignoro; pero no ignoro los cuerpos a los que el peso pertenece y no ignoro qué es el peso en general. Entonces, cuando luego de mis experimentos encuentro el peso que buscaba, si bien no lo conocía anteriormente, sin embargo, tengo perfectamente el modo de conocer que ese peso es la verdad que buscaba, porque conocía los cuerpos a los que ese peso debía pertenecer. Esta relación del peso buscado con los cuerpos, me determina y fija de tal manera lo que busco, de modo que, aun cuando no lo conozco de antemano, apenas lo encuentro sé que es lo que busco. Las determinaciones externas se dan de tal manera que no se puede confundir una cosa con otra, cuando se la encuentra, aun sin conocerla. Si alguien me dice: ‘el hombre que saludaré es a quien debéis prender’, yo no tengo necesidad de conocer su rostro para no equivocarme, sino que basta con reconocerlo con el signo que me han dado, porque este signo lo determina inconfundiblemente. Por consiguiente, en este tipo de investigación, cuando busco una verdad y la encuentro, la reconozco por aquella que busco, no porque ya la conozca, sino porque conozco con anterioridad una relación que tiene con algo que ya conozco. Esta relación me sirve como un signo para reconocerla, siempre y cuando sea una relación bien determinante. Así, todos los problemas de álgebra que se dicen determinados me llevan a encontrar un resultado completamente nuevo para mí, y esto únicamente porque se me han dado las condiciones que permiten determinar plenamente ese resultado. La argumentación de Platón, por lo tanto, no puede aplicarse tampoco a esta especie de investigaciones, porque para reconocer que la verdad que se me presenta es la que busco, no tengo necesidad de conocerla previamente; me basta conocer solo alguna relación suya con otra cosa ya conocida por mí y que sea capaz de determinarla.

     Pero en la primera de las tres clases que hemos distinguido, el hombre no busca verdades determinadas que se hubiese propuesto investigar; solo busca o, mejor dicho, encuentra las verdades que se le presentan según las ocasiones que le salen al encuentro en el desarrollo de sus facultades intelectivas. Así, por ejemplo, apenas llegado a este mundo, el hombre recibe un gran número de sensaciones de las cosas reales que lo circundan. Al recibir estas sensaciones y al estar al mismo tiempo dotado de razón, se dice algo a sí mismo cuando es afectado por ellas. Por ejemplo, se dice a sí mismo: ‘hay algo fuera de mí’. Y al ser afectado por una cosa particular, piensa en su interior y se dice a cada sensación: ‘aquí hay tal cosa, tal otra, etc.’. Este discurso interno no está expresado en palabras todavía, sino que es un asentimiento a lo que se ofrece a su mente: asiente a la existencia de los reales externos, y este asenso interno es un juicio. Mediante este juicio conoce la existencia de entidades distintas de él o, lo que es lo mismo, les atribuye la existencia, como también se atribuye la existencia a sí mismo. Así produce su propio objeto (juicios sintéticos). Es para estos juicios primitivos que el hombre necesita alguna prenoción, la prenoción de la existencia; es necesario que tenga algún signo o indicio por el que saber que la existencia de los cuerpos es una verdad. El argumento de Platón es sólido en este punto: en esta tercera clase de investigaciones o, mejor, en este descubrimiento de verdades, se hace necesario algo innato en nosotros, gracias a lo cual distinguir la verdad y distinguirla casi instintivamente y como a primera vista. No se puede conocerla por una relación con otra verdad, ya que se supone que el hombre no ha conquistado todavía ninguna.

     Y en verdad, suponiendo solamente que desde su origen el hombre lleve consigo impresa la *nota* distintiva y común de la verdad (luego veremos que ésta es justamente la idea de existencia), todas las dificultades de las que hablamos desaparecen. Con esta *nota* aprehende las primeras verdades que se le presentan, no buscándolas en particular, sino buscando en general todas las verdades o, mejor, estando atento y vigilante para recibirlas, le vengan de donde le vengan, ya que la razón no espera nada con mayor avidez. Las aprehende naturalmente como algo apropiado a su mente, y el aprehender una verdad determinada no es otra cosa que juzgar que una cosa es verdadera. Percibir con la razón los cuerpos no es otra cosa que juzgar que es verdadero que existen los cuerpos o, lo que es lo mismo, asentir internamente a su existencia. Cuando el hombre ha hecho este paso y se ha hecho así con una serie de verdades, entonces ya no resulta difícil explicar cómo es posible la segunda clase de investigaciones, porque las verdades conocidas tienen relaciones capaces de determinar otras verdades todavía desconocidas, que pueden transformarse así en objeto de nuestra curiosidad y de nuestra investigación. Aquí comienza propiamente la *búsqueda* de la verdad, porque las de la primera clase son percepciones o descubrimientos, antes que resultado de una búsqueda. De la misma manera, ya no resulta difícil explicar la tercera clase, puesto que se ha encontrado la manera de hacerse con las ideas que en ella se analizan.

     Por no haber hecho Platón la distinción entre estas tres maneras de investigar, o al menos de encontrar la verdad, le sucedió que extendió la dificultad de que hablamos a todo tipo de investigación, mientras que ella sólo afecta a la primera clase. De ahí que tampoco la solución que dio podía ser verdadera ni perfecta. [↑](#footnote-ref-233)
236. No se puede exigir a una persona que por primera vez penetró tanto en el problema del origen de las ideas, como fue Platón, que haya expuesto la doctrina con la máxima exactitud. Sucede a los hombres originales, a cuya mente por primera vez se presenta una cosa, que se dejan poseer tanto por ella que, satisfechos y exultantes por su conquista, no se dan mayormente a la tarea de quitarle todo lo que de falso e inexacto puede tener y por lo general tiene. No dudan ya de sus descubrimientos y como arrebatados por su inesperada belleza, no tienen ya fuerza de voluntad para trabajarla ni para dudar de su perfección: la toman como es y la idolatran. Así nacen los sistemas y me parece que a Platón, en el tema del origen de las ideas, le sucedió algo parecido.

     A pesar de todo, la razón de estos hombres, en algún momento de calma, los conduce, sin que se den cuenta, más cerca de la verdad. En algunos pasajes, Platón la va sintiendo de tal manera que si sólo éstos existieran, se diría que la hubiese alcanzado.

     En el *Teeteto* [198a5 – c10], para explicar la manera en que llevamos los conocimientos con nosotros, y sin embargo tenemos que investigarlos, dice que se pueden *poseer* sin *tenerlos*, como quien guarda aves en una jaula; las posee sin tenerlas en la mano. Pensad, dice, en un hombre que sabe la aritmética o el arte de calcular. Este arte comprende todos los conocimientos acerca de los números; es, por así decirlo, la cacería de esas nociones. Quien sólo posee el arte aritmética, por tanto, posee también todos los resultados que se pueden obtener con los números, pero no los tiene todavía en la mano. Los posee como quien alimenta a las aves en su jaula, que revolotean libremente y no le pertenecen, sino porque tiene el poder de agarrarlas cuando quiere. Pero oiganos al mismo Platón:

     “*Sócrates*. (...) ¿Tú dirías que la aritmética es un arte?

     *Teeteto*. Sí.

     *Sócrates*. Imagínate, entonces, que ésta es una caza de los saberes relativos a todo lo par e impar.

     *Teeteto*. De acuerdo.

     *Sócrates*. Yo creo que por medio de este arte uno tiene al alcance de la mano los saberes de los números y el que los enseña puede transmitirlos a otro.

     *Teeteto*. Sí.

     *Sócrates*. Y decimos que quien transmite este arte, enseña, que el que lo recibe, aprende y que quien lo tiene, sabe, por poseerlo en aquel palomar.

     *Teeteto*. Sin lugar a dudas.

     *Sócrates*. Pues presta atención a lo que viene a continuación. Si una persona domina la aritmética a la perfección, ¿no es verdad que conoce todos los números? ¿Acaso lo puede negar, mientras posee en su alma todas las cogniciones de los números?

     *Teeteto*. Nada que decir.

     *Sócrates*. Y sin embargo, ¿acaso una persona así no se dedica a veces a la operación de contar, con objetos que tienen número, tanto internos como externos?

     *Teeteto*. ¿Cómo no?

     *Sócrates*. Estableceremos que contar no es otra cosa que examinar qué magnitud es la que corresponde a un número.

     *Teeteto*. Así es.

     *Sócrates*. Luego está claro que examina lo que sabe como si no lo supiera, pues hemos acordado que sabe todos los números. Probablemente sueles oír paradojas de este tipo.”

     [*Teeteto* 198a-c. Traducción de Álvara Vallejo Campos, en Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1992, 137-317, 289s., con algunas correcciones sobre el texto de Rosmini. Sin revisar sobre el original ni cotejar con la propia de Rosmini] [↑](#footnote-ref-234)
237. Y con su sistema Sócrates daba razón de esta contradicción y mostraba que no era aparente. El aritmético *sabe* todos los resultados de su arte, pero sólo en *potencia*: *actualmente* no los sabe y por lo tanto, si los quiere obtener, es necesario que los busque, haciendo uso del arte que posee.

     Toda la ambigüedad está en la palabra *saber*. Decir que el aritmético *sabe* todos los resultados de su arte no es una manera propia de hablar, como luego observó Aristóteles. Hablando con propiedad, no se puede decir sino que *puede saberlos*, es decir que posee el medio de llegar a conocerlos, el arte de volver a encontrarlos. Esta impropiedad de hablar costó a Platón el descrédito de su sistema. El haber querido atribuir a la palabra *saber* el sentido que se atribuye a *poseer la ciencia*, es decir poder poseerla en su grado propio, en lugar de atribuirle el sentido de *tener la ciencia*, que es su verdadero y propio significado, los condujo a decir que el hombre *sabía* al nacer, es decir que tenía *ideas innatas*.

     Prescindiendo sin embargo de semejante impropiedad y del error en el que Platón cayó por esta causa, y teniendo en cuenta solo el espíritu del diálogo que acabamos de citar entre Sócrates y Teeteto, cualquiera puede ver cuán cerca estaba Platón de la verdad. En ese discurso se demuestra irrefutablemente que debe existir en el hombre de modo innato un *conocimiento*, el cual contenga en sí virtualmente todos los otros conocimientos, así como el arte de la aritmética comprende toda la ciencia de los números. Un conocimiento que contenga en una palabra el *arte* de distinguir y de reconocer la verdad donde ésta se presente al hombre, y será completamente explicada la facultad de conocer, la razón, puesto que ¿qué otra cosa es la razón sino el *arte de encontrar los diversos conocimientos*?

     Llegados a este punto, ¿qué le quedaría por hacer a Platón para llevar la teoría del origen de las ideas a su perfección? Ninguna otra cosa que buscar cuál podría ser este *arte primitiva*, este *conocimiento originario* que comprende en si virtualmente todos los otros conocimientos, así como la aritmética contiene en sí todas las noticias de los números. Se había dado cuenta claramente que para adquirir un conocimiento cualquiera sobre los números, para resolver un problema de aritmética, era necesario poseer el arte adecuada, que es como decir que era necesario poseer principios y conocer el recorrido desde estos principios hasta las conclusiones que se buscaban. Ahora bien, lo que sucede con los números se verifica también al razonar sobre todo lo demás: cualquier uso de la razón no es sino el ejercicio de un *arte primitiva* e innata, la cual no puede ser aprendida, mientras que las otras artes se aprenden razonando. Suponiendo que uno no supiese razonar nada, sería imposible aprender el arte de razonar. Platón había llegado a conocer de modo excelente que antes que cualquier conocimiento adquirido mediante el razonamiento, debía existir un conocimiento innato, que confiriese al hombre el *modo de razonar*: la investigación de este primer conocimiento era la vía que faltaba recorrer a nuestro filósofo, por la que habría llegado al descubrimiento completo de la verdad.

     Aristóteles, *Analitici Posteriores* I. [↑](#footnote-ref-235)
238. Véase el pasaje de Ático, referido por Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XV, 13. [↑](#footnote-ref-236)
239. Aristóteles, *Metafísica* IV. [↑](#footnote-ref-237)
240. Por *demostración* se entiende la deducción de una verdad a partir de otra ya admitida como indudable. Ahora bien, si a las primeras verdades se cree sin *demostración*, es decir sin *deducción* a partir de otras verdades ¿quiere decir esto que entonces se crea en ellas sin *razón*? Quien responde afirmativamente destruye la inteligencia humana y plantea un escepticismo profundo. A este triste final viene a parar el sistema de quienes admiten por criterio de la verdad el *sentido común ciego*, es decir una *autoridad* carente de una razón que la justifique. De esta nueva especie de escepticismo, el más funesto de todos, puso sin quererlo la semilla Thomas Reid, semilla que recibió en Kant su más completo desarrollo.

     A quien responde que no, que a las verdades primeras no se cree por una *ciega necesidad*, sino porque ellas mismas son *razones*, luz que brilla y que vence y casi crea nuestro asentimiento, le costará reconciliar el sistema aristotélico (según se lo entiende habitualmente) con esta *fe*, que Aristóteles dice que damos a las primeras verdades, sin más. Puesto que, si estas primeras verdades son *razones* ¿cómo se podrán deducir de los sentidos externos?

     En las cosas externas, que percibimos por los sentidos, no se encuentran esas razones, porque las cosas externas no son *razones*, sino *hechos*. Los hechos son particulares y las razones, universales.

     Estas razones o verdades primeras en las que se cree, o bien deben sernos comunicadas por inteligencias separadas en el instante en que ocurren las sensaciones, como decían los Árabes, y en tal caso no se encuentran innatas en nosotros, sino en inteligencias distintas de las nuestras (pero así no se explica cómo las hayamos recibido de los sentidos); o bien de alguna manera ellas mismas deben existir en nosotros, de modo que, creyendo en ellas al comienzo, podamos luego creer a las otras ideas que de ellas se derivan y que tienen en ellas el motivo de su credibilidad: esto es reconocerlas *innatas*. En una palabra, o se admite el escepticismo, o se acepta que existe en nosotros una luz visible por sí misma, dada por la naturaleza. [↑](#footnote-ref-238)
241. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* II, cap. último. Al emplear y repetir Aristóteles tantas veces el término *padecer* para expresar la manera de intuir del intelecto, muestra que concebía la intuición intelectiva como una *pasión* en todo semejante a la de los sentidos. Y de hecho pone como principio que para explicar las operaciones del intelecto es útil desarrollar la analogía con las operaciones de los sentidos. Véase el tercer libro del *De Anima*. Y a la inversa, para explicar las operaciones de los sentidos recurre a menudo a las operaciones del intelecto. De ahí que atribuya a los sentidos lo que corresponde solo al intelecto, como el juzgar, y que atribuya al intelecto lo que corresponde a los sentidos, como el percibir pasivamente las impresiones de los particulares. O, para decirlo más claramente, asemeja las operaciones de unos y de otro, que provienen de potencias distintas. De esta manera ya no resulta difícil explicar los actos del intelecto, porque se emplea el sentido a tal fin, y en el sentido se presuponen ya los actos intelectivos: evidente petición de principio. [↑](#footnote-ref-239)
242. La distinción que hacía Aristóteles entre el sentido y el intelecto es adecuadamente descrita por Sexto Empírico en el libro VII *Contra los lógicos*, § 217ss. Allí se dice, explicando la doctrina de Aristóteles y de Teofrasto, que el hombre recibe de los sentidos las *semejanzas* de las cosas externas en su espíritu, pero que estas semejanzas no son todavía el *pensamiento* del alma. Para que este tenga lugar es necesario suponer que el alma está dotada de una cierta *energía* o fuerza propia, mediante la cual pueda obtener *voluntariamente* la idea a partir de la imaginación de las cosas singulares, como sería por ejemplo el *hombre en general*. Sin esta virtud interna del alma, un ser podría recibir sensaciones, tener incluso memoria e imaginación, pero permanecería sin ningún *pensamiento*. La palabra *voluntariamente*, empleada para caracterizar la operación de la mente en la formación de las ideas, muestra que Aristóteles no suponía *ciega* esta operación, sino realizada con una luz interior, como todos los actos de la voluntad. Quien dudase de ello, bastaría que observase de qué manera Sexto Empírico había expresado poco antes el mismo concepto. Había dicho que en la formación de las ideas el intelecto obraba en virtud de un *juicio*, y de una *elección nuestra*. Habría mostrado así que Aristóteles había al menos entrevisto esta verdad tan importante, ya que no podemos formarnos una *idea* de una cosa *determinada*, no podemos comenzar a hacer actos particulares de pensar, a no ser mediante un *juicio*, y que formar las ideas no es otra cosa que juzgar sobre las sensaciones. Si parece que Aristóteles en otros lugares describe la formación de nuestras ideas de otra manera, será necesario decir que no siempre ha sido coherente consigo mismo y que, habiendo visto una vez la susodicha verdad, no reconoció su importancia ni la siguió constantemente en sus aplicaciones. [↑](#footnote-ref-240)
243. Sexto Empírico, en el pasaje citado más arriba, exponiendo la doctrina de Aristóteles, dice que “la naturaleza de las cosas, generalmente hablando, es doble, ya que una cosa son los *seres sensibles*, y otra los que se perciben con la mente”. Esta manera de hablar se encuentra a menudo también en las obras de Aristóteles. Pero si estas cosas son de naturaleza distinta ¿cuál es entonces el paso de una a otra? Aristóteles explica este paso por el hecho de que los *fantasmas* de las cosas particulares, como él dice, son *en potencia universales* (*De Anima* III,12, [434 a22 – 435 a10]).

     ¿Qué queréis decir, pregunto yo, con esto? Es decir ¿cómo sabe que los fantasmas singulares son *en potencia universales*? Ciertamente por el mismo hecho de que supone que el intelecto extrae de ellos los *universales*, y por eso dice: ‘Si el intelecto extrae de ellos los universales, es necesario que tengan la capacidad de recibir esta operación y el ser capaces de que el intelecto extraiga de ellos los universales es justamente lo que quiere decir la expresión: ser *universal en potencia*’. Pero el que sean *universales en potencia* no puede explicar cómo sucede la operación del intelecto sobre ellos, porque esta expresión sólo enuncia la operación, en vez de explicarla. Por lo tanto, pretender dar razón del modo en que los *fantasmas singulares* se relacionan con las *ideas*, es decir con los *universales*, diciendo que éstos provienen de aquéllos, porque son universales en potencia, es un círculo vicioso. Es como si dijera: “los universales son extraídos de los fantasmas; y la razón de esto es que de los fantasmas *pueden* ser extraídos los universales”. De hecho, decir que los fantasmas son *universales en potencia*, es afirmar únicamente que de ellos pueden ser extraídas las ideas (sinónimo de universales), es afirmar aquello cuya razón se busca: es afirmar con palabras misteriosas y oscuras lo que con palabras claras y corrientes se propone para ser explicado y demostrado. [↑](#footnote-ref-241)
244. El *intellectus agens* de la filosofía escolástica corresponde al *nous poietikós* de los comentaristas de Aristóteles. El Estagirita usa solo la expresión *nous praktikós* (cf. *De Anima* III,10, 433 a14), mientras que en *Magna Moralia* I,35, 1197 a 3-4 se pone una neta distinción entre *poietikós* y *praktikós*, que después se atenuará: en Simplicio los dos términos son ya sinónimos. [↑](#endnote-ref-3)
245. Aristóteles, *De Anima* III, 9 [432 a15 – 433 a8]; *Metaphysica* I,1 [980 a21 – 982 a3] y en muchos otros lugares de sus obras. [↑](#footnote-ref-242)
246. Rosmini se refiere a S. Tomás. La cita es tomada de la *Summa Theologiae* I, qu. 76, art. 2, ad quart. (Ed. Paulinae, Alba-Roma, p. 354). [↑](#endnote-ref-4)
247. ¿Qué virtud sería ésta? El sentido sería capaz de percibir, además de lo universal, lo propio. ¡El entendimiento no sería en tal caso más que un sentido limitado! Hay que decir que Aristóteles, que en tantos lugares muestra haber conocido muy bien la excelencia del intelecto sobre el sentido, o bien no vio las consecuencias de su teoría y fue inconsecuente consigo mismo, o bien que toda esta doctrina aristotélica debe recibir otra interpretación más recóndita y más profunda. Por eso, quien me lee advierta que no pretendo censurar directamente la mente de Aristóteles, sino el significado obvio que presentan algunas expresiones suyas o al menos el significado en el cual fueron entendidas por tantos comentadores. [↑](#footnote-ref-243)
248. Del sentido procede el *instinto* de seguir una cosa y de huir de otra, pero eso no es un juicio, es una inclinación pasiva, es un hecho *espontáneo* y no *voluntario*. Sin embargo estamos siempre dispuestos a suponer que lo que el animal hace por instinto lo hace siguiendo un conocimiento y un juicio, precisamente porque no obramos jamás conscientemente sin añadir a nuestras operaciones un juicio, puesto que somos seres racionales. Y lo hacemos con tanta prontitud que este juicio escapa a nuestra observación, de modo que no lo advertimos. [↑](#footnote-ref-244)
249. Aristóteles atribuyó al sentido, como ya he hecho notar, el juicio, del mismo modo que al intelecto atribuyó el sentir. Por eso, en sus obras se atribuyen tanto al sentido como al entendimiento operaciones esencialmente diversas (véase *De Anima* III, 11 [433 b – 434 a 21]): *percibir* y *juzgar*. Si eso no supusiera tanto tiempo, hubiese mostrado aquí cómo con respecto al entendimiento él entrevió una verdad fecunda. Me bastará observar de qué manera Aristóteles pasaba por encima con esto la dificultad que se trataba de superar en la cuestión de las ideas. Desde el momento en que se supone siempre unido a las sensaciones el *juicio*, se hace del sentido un pequeño intelecto; de ahí que no sea ya difícil explicar su comunicación con el intelecto, precisamente el único punto difícil. De hecho, la dificultad está toda en el paso de la sensación al juicio. Ahora bien, si de estas dos potencias se hace una sola, no hay nada más que decir sobre ese paso: la cuestión sobre el paso de la sensación al juicio se transforma en la cuestión del paso de un juicio a otro: de un problema difícil, en la cosa más fácil del mundo e indigna de ser propuesta como algo importante. En una solución así del problema del origen de las ideas sucede como a quien, al preguntar cómo se puede atravesar un río nadando, otro le respondiese: es facilísimo, basta atravesarlo en barco: donde la respuesta no es acorde a la pregunta. [↑](#footnote-ref-245)
250. Temistio, *Paraphrasis in Aristotelis Posteriorum*, II, 35. La verdad es que el sentido no siente lo universal, ni unido ni separado del particular, y por eso decir que lo percibe es absurdo. De hecho, la palabra *universal* indica el producto de la operación del intelecto, también en el sistema de Aristóteles. ¿Cómo va a percibir el sentido lo que todavía carece de toda existencia? Porque, si prescindimos del intelecto, mediante el que se obtiene el *universal*, éste carece de toda existencia. [↑](#footnote-ref-246)
251. Ya he notado que el error de Aristóteles puede ser ocasionado por una impropiedad del lenguaje, pecando él mismo de lo que recrimina con tanto gusto a Platón: tal vez atribuye a la palabra *juzgar* un sentido más amplio del que le conviene, o lo utiliza en dos sentidos esencialmente distintos, es decir: (1) en el sentido de producir en el animal un instinto de dirigirse hacia ciertas cosas que por esa razón se dicen buenas, o bien de alejarse de otras, que por eso se dicen *malas*. Así se forma una especie de discernimiento de hecho entre el *bien* y el *mal* relativo, el cual fácilmente se puede tomar por, o confundir con, el juicio de la razón. Y (2) en el sentido de la unión que hace el intelecto de un *predicado* (negativo o positivo), es decir de un universal y un *sujeto* individual, o ciertamente menos general que el predicado.

     Sólo esta última operación es verdaderamente intelectual; la primera inclinación hacia ciertas cosas o aversión a otras, puede no estar acompañada por ningún conocimiento y es el efecto del instinto que hay en los animales y es excitado por los sentidos. Por otra parte, lo que el *instinto* busca o aquello de lo que huye, no es ya bueno o malo de por sí, anterior e independientemente de aquel instinto, sino solo como consecuencia de que el instinto las busca se dicen *buenas*, queriendo decir que el instinto va tras él; y se dice *malo* para indicar que el instinto lo rechaza. Es decir, su bondad o maldad es relativa al deseo del instinto. Mediante esta observación, no será difícil sentir la diferencia infinita entre el *discernimiento instintivo* y el *juicio*. El *discernimiento instintivo* es la razón por la que se llama buenas o malas a las cosas, de modo que puede decirse que su bondad o maldad es un efecto suyo. El *juicio*, al contrario, no precede a la bondad de las cosas, sino que la sigue, no es la razón de la bondad de las cosas que juzga, sino que esta bondad es la razón del juicio que las declara buenas. El *juicio* es un efecto; en resumen, el juicio tiene lugar con razón, el instinto obra ciegamente y sin ver la razón. El instinto no se uniforma a las cosas, sino las cosas al instinto, y este acuerdo accidental es lo que se llama su bondad. Pero cuando nosotros llamamos *buenas* a las cosas que el instinto busca, entonces formamos un juicio, uniendo al *discernimiento instintivo* un *juicio de la razón*.

     Pero lo que propuse como una conjetura sobre el abuso de la palabra *juzgar* en Aristóteles, se confirmará una vez que confrontemos otros pasajes de este filósofo. Por ejemplo, en el libro III del *De Anima* (11-12, [433 b 31 – 435 a 10]) establece que *afirmar* y *negar* es sólo propio del intelecto. Dice que el sentido, al aprehender lo sensible, lo *juzga a su manera*, y cuando le produce agrado o dolor, entonces lo busca o huye de él *como si lo afirmase* bueno o malo. No dice que lo *afirma*, porque –según dice Santo Tomás en su comentario– juzgar es propio del intelecto, sino que realiza una operación que se parece en sus efectos del *seguimiento* y de la *huida* a la *afirmación* intelectual: *facere affirmationem et negationem est proprium intellectus; sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit ut delectabile et triste*. Poco más adelante, si bien hubiese ya atribuido el juicio a la *imaginación* (*De Anima* III, 5-6 [430 a 10 – b 31), sin embargo luego le quita el *afirmar* y el *negar*, y con ello también el *conocer la verdad*, lo cual corresponde únicamente al intelecto: *nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus*, como explica el doctor de Aquino. Hay que decir entonces que Aristóteles imaginó una especie de *juzgar* que no *afirmaba* ni *negaba*. Este juzgar no era ni dar ni negar el asentimiento; se formaba este tipo de *juicio*, sin que por ello se dijese nada sobre la *verdad* o la *falsedad*. En resumen, el filósofo conserva la palabra *juicio*, pero le quita luego lo que es esencial al concepto, que aquella palabra expresa en el hablar corriente de los hombres. En verdad, a mí no me parece de acuerdo con el significado corriente de la palabra el utilizar el término *juzgar* para indicar una operación en la que no se hace ninguna afirmación ni negación, ni se tiene por objeto lo verdadero y lo falso. Esta operación yo la llamaré, junto con el resto del género humano, según me parece, o bien meramente *sentir*, o sufrir una *moción instintiva* y nada más. Esta sensación y esta moción inclinarán muy al animal hacia los mismos hechos y movimientos externos, hacia los cuales el juicio de la razón determina al hombre, sin que la igualdad aparente de los efectos sirva esta vez para probar la igualdad de la causa próxima que los ha producido. Reservaré la palabra *juicio* para indicar esta causa en el hombre en cuanto que obra racionalmente; y la palabra *sentido* o *instinto* para significar esta causa en el animal.

     ¿Qué más? Aristóteles mismo en otra parte, donde vuelve al uso corriente del lenguaje, toma por la misma cosa el juzgar y el decir que algo es *verdadero* o *falso* (*De Anima* III, 5); de allí que parezca que él entendía así la palabra *juzgar*, cuando la utilizaba en sentido propio y la atribuía al entendimiento. Por el contrario, cuando la atribuía al sentido o a la imaginación, la empleaba en sentido traslaticio o metafórico. Semejante inconstancia en el lenguaje fue una de las razones por las que el filósofo no llegó a explicar con perfección y lucidez la formación de las ideas.

     Al abusar de la palabra *juzgar* quitó de la vista de sus discípulos y de la suya propia la dificultad que había que superar en la cuestión. Como estamos acostumbrados a atribuir a la palabra *juicio* el significado de *afirmar* y *negar* un predicado de un sujeto, sucede que, al oír que se atribuye esta palabra al sentido, olvidamos negarle esa operación, y basta con que concibamos el sentido como una facultad de juzgar, para que luego ya no nos resulte difícil explicar los actos del entendimiento: se nos asegura que la dificultad de la que se habla está toda en el entendimiento. Por lo tanto, nos decimos a nosotros mismos: no está en el sentido, por lo tanto no está en el juicio, porque el sentido juzga. Así desaparece de la vista la dificultad. Por el contrario, la dificultad está en el entendimiento, porque el *juicio* está en el entendimiento. Si trasladamos el juicio al sentido, la dificultad ya no existe: el entendimiento juzgará sin dificultad alguna, porque recibe los juicios ya formados por el sentido. Tal vez solo los perfeccionará, les dará una forma, los hará más explícitos y evidentes, y esto será su *afirmar* y su *negar*, reservado exclusivamente a él. El conocimiento de lo *verdadero* y de lo *falso*, en ese caso, comenzará aquí por convención; esto no es resolver la cuestión, sino confundirla, ocultarla. [↑](#footnote-ref-247)
252. La doctrina aristotélica era la siguiente. Dentro del hombre hay algo que juzga las sensaciones y a eso lo llamamos *sentido común*, porque, dice, no puede juzgarlas si no siente él solo lo que sienten todos los otros sentidos. Pero incluso el *sentido particular* siente y juzga; es juez en una esfera más restringida, es decir juzga las distintas cosas sensibles que puede percibir; de ahí esa sentencia compuesta por palabras un tanto indeterminadas: *sensus proprius participat aliquid de virtute sensus communis*. Cómo se daría esta participación de poder, era un misterio.

     Pero al mismo tiempo constituía un enredo no pequeño, en el sistema de Aristóteles, explicar cómo el *sentido común*, único como es, pudiese tener varias potencias y varias operaciones esencialmente diversas. ¡Hacía falta mucho para explicar esto con razones lúcidas y sólidas! Por el contrario, era fácil escapar a la dificultad mediante una comparación; y el filósofo echó mano a esta segunda vía, mucho más llana que la primera. A tal efecto encontró adecuada la semejanza del centro y de los radios que terminan todos en el centro. El centro del círculo es único y completamente simple, y sin embargo es el término de muchos radios. Así, el sentido común es único en sí mismo, pero recibe las sensaciones de los diversos sentidos. En cuanto recibe muchas modificaciones, *siente*, y en cuanto es uno, *juzga* (*De Anima* III, 3-4). Parece que por mucho tiempo los filósofos se contentaron con esta solución. A pesar de ello, no habría sido difícil observar alguna no leve diferencia entre el centro del círculo y el sentido común, puesto que el centro no actúa de ninguna manera y, aunque sea el término de muchos radios, no los juzga, no obra en ellos y tampoco los recibe en sí. Finalmente, no es por sí mismo centro, sino porque nosotros, con nuestra mente, referimos los radios a ese punto. Por sí mismo, él no es más que un punto; todas las relaciones de las líneas las obtiene por obra de nuestro pensamiento, no por una acción de él mismo.

     Queda entonces por explicar en el concepto del círculo, del centro y de los radios, cómo el pensamiento es capaz de dar origen a esta multiplicidad de relaciones en algo único como es el centro. De modo que la misma comparación del centro, que se supone para explicar analógicamente el pensamiento de los universales, es decir de las relaciones de las cosas, no es más clara ni más transparente que el mismo pensamiento, puesto que no es sino un caso particular del pensamiento. Una vez explicado cómo percibimos las relaciones y los universales se explica cómo un punto puede ser para nosotros un centro, término de muchas líneas. Esto último, al contrario, no puede explicarse sin presuponer ya dada la primera explicación. El ejemplo, por lo tanto, es ilusorio, solo aclara aparentemente la dificultad: no explica para nada cómo una potencia única pueda tanto sentir los sensibles de diversos sentidos como juzgarlos, es decir compararlos entre sí, notando en ellos lo que hay de semejante y de diverso, juzgarlos también agradables o desagradables. Todas estas operaciones son reales, no son simples relaciones que agregamos al sentido común con nuestro entendimiento, como sucede con el centro cuando lo consideramos término de muchas líneas. E incluso si fuera fácil entender cómo una sola cosa puede tener muchas relaciones con otras, sigue siendo difícil concebir cómo una potencia puede tener muchos términos y realizar muchas operaciones esencialmente distintas, permaneciendo una *única potencia*. Esto, si entendemos por potencia una fuerza particular del alma, especificada y distinguida por la unidad de su término o de su operación específica. Por cierto reconocer que *sentir* y *juzgar* son operaciones esencialmente diferentes, como también hace Aristóteles, ¿no es lo mismo que reconocer que estas operaciones pertenecen a potencias diferentes? ¿La potencia de sentir no se denomina a partir del acto de sentir, así como del acto de juzgar recibe su nombre la potencia de juzgar? Si el sentir y el juzgar, son esencialmente la misma cosa ¿por qué atribuir el *juicio* al sentido? ¿No sería esta expresión, como dicen los ingleses, un sin-sentido? Sería como atribuir al sentido lo que no es sentido: la palabra *juicio* en tal caso se debería poder abolir del lenguaje humano, sin advertir por ello ninguna falta, sustituyéndola por la palabra sentido o sensación, lo que es evidentemente imposible. Pero veamos qué argumento llevaba a Aristóteles a otorgar al sentido mismo la facultad de juzgar. “Nosotros, así razona él, no sólo sentimos, sino también sentimos que sentimos; y al sentir que sentimos, juzgamos lo que sentimos. Ahora, nosotros o sentimos que sentimos con el mismo sentido con que sentimos, o con otro. Si es con otro sentido, entonces repito la misma pregunta: ¿cómo es que sentimos que sentimos aquello que sentimos por este sentido? ¿Con un tercer sentido? En ese caso, procederíamos al infinito con la serie de estos sentidos, porque se debería repetir constantemente el mismo discurso. Es necesario decir entonces que sentimos que sentimos con el mismo sentido con que sentimos, y mediante este mismo juzgamos” (*De Anima* III, 2). Esta argumentación puede parecer ingeniosa, pero para mencionar solo uno de sus defectos, se funda sobre un supuesto falso, a saber, que en el sentido está necesariamente incluido el sentido del sentido. ¿Qué quiere decir esta expresión: *sentir que se siente*? No puede querer decir nada, si no significa una *reflexión* del alma sobre la propia sensación. Cuando el alma se vuelve sobre sí misma para conocer su propio estado y encuentra en ella una sensación, entonces se dice que siente que siente. Pero esta reflexión de la atención del alma sobre sí misma es propiamente el pensamiento. Ella *piensa que siente*, pero no *siente que siente*. Piensa en su *sensación*: la *sensación*, en ese caso, es el objeto de este pensamiento; al contrario, el *pensamiento* mismo es el acto. No se confunda por lo tanto el objeto del acto con el acto mismo. La *sensación*, que es el objeto, es externa y pasiva; el pensamiento por el que se reflexiona en esta sensación, es interno, activo y voluntario. Cuando decimos que *sentimos que sentimos*, empleamos la palabra *sentimos* la primera vez en sentido traslaticio, en lugar de *pensamos*, y la segunda vez en sentido propio, es decir, para expresar propiamente la sensación. El sentido puro no siente que siente; *siente* y nada más. La sensación nace contemporáneamente a la inmutación de un órgano corporal y no hace una reflexión sobre sí misma. Si un órgano sensitivo, tocado por un estímulo, es nuevamente tocado por el mismo o por otro, no nace en él nada semejante a la reflexión, sino solo una nueva impresión y sensación, semejante para nuestra mente a la primera, y distinta enteramente en su ser propio de la primera. Pero como el hombre posee también la facultad de pensar, a menudo no puede tener una sensación sin tener al mismo tiempo el pensamiento, sin advertirla, sin decírselo a sí mismo. De ahí sucede que cada vez que advertimos la sensación, no existe nunca en nosotros únicamente el sentir, sino también el pensamiento de que sentimos, que por metáfora, equívocamente fue llamado ‘sentir que se siente’. Ahora bien, es muy fácil atribuir lo que experimentamos en nosotros mismos a los seres dotados solo de sentido; esto me parece que ocurrió en el argumento de Aristóteles. Habiendo observado que el hombre, siempre que se da cuenta de que siente, piensa también, es decir reflexiona sobre su sentir, supuso que era una propiedad esencial del sentido reflexionar sobre sí mismo. De esa manera fue llevado a atribuir al sentido una cierta reflexión indivisible del juicio, porque al reflexionar sobre mi sentir, no hago sino un juicio sobre mí mismo, es decir me digo a mí mismo: ‘tengo una sensación’, que es justamente hacer un juicio, es decir pensar. [↑](#footnote-ref-248)
253. Aristóteles, *De Anima* I, 1 [402a 1-403b 19]. [↑](#footnote-ref-249)
254. Digo que es la misma, porque la dificultad propuesta más arriba era ésta: ‘¿Cómo puede el hombre comenzar a juzgar sin una idea, es decir sin un universal, si los sentidos no le suministran más que puras sensaciones particulares?’ La dificultad que se nos presenta aquí es la siguiente: ‘El intelecto sólo tiene por objeto las ideas, es decir los universales. Pero los sentidos no le suministran más que sensaciones, que son meramente particulares. ¿Acaso él mismo formará estas ideas, es decir transformará él mismo estas percepciones particulares en universales? En ese caso necesitará tener un universal en sí, de otra manera nunca podrá añadir a las percepciones de los sentidos la universalidad de la que carecen por completo’. Estos no son más que dos modos de presentar la misma dificultad. En el primero, la dificultad consiste en explicar cómo el entendimiento puede *juzgar* sin una idea de la cual esté provisto por naturaleza; en el segundo, la dificultad consiste en explicar cómo el entendimiento puede comenzar a *percibir* una cosa, aun sin tener en sí ninguna idea. Que la dificultad es la misma se entenderá claramente si se ha observado bien que el *percibir* del entendimiento es lo mismo que *juzgar*, tratándose de cosas reales, como por ejemplo la existencia de los cuerpos. Lo que el entendimiento *percibe* es un término *juzgado* por él: en cuanto que este término es juzgado, es *objeto* del entendimiento. Este último formula un juicio y de esa manera hace objeto suyo lo que no lo era. No puedo detenerme a demostrar cómo este juicio ocurre de modo más o menos explícito, más o menos advertido, porque me tomaría demasiado tiempo, pero basta para nuestro propósito que se entienda bien que el entendimiento percibe juzgando. [↑](#footnote-ref-250)
255. Por otra parte, la dificultad se presenta con toda su fuerza en las palabras de Santo Tomás: “La naturaleza, a la que adviene la intención de universalidad, pongamos la naturaleza del hombre, tiene un *ser doble*, es decir, uno material, según lo que ella es en la materia natural, y otro inmaterial, según lo que ella es en el intelecto. Ahora bien, por cuanto -él prosigue- dicha naturaleza tiene el ser en la materia natural, no le puede advenir la intención de universalidad, porque es individuada por la materia. Por tanto, la intención de universalidad le adviene solo por cuanto ella se abstrae de la materia individual. Pero –observa- es imposible que se abstraiga realmente, como querían los Platónicos, pues el hombre natural, es decir, real, no existe sino en estas carnes y en estos huesos. Queda, por lo tanto, que la naturaleza humana, fuera de los principios individuales, no tiene ninguna existencia sino en el puro intelecto.” (*In II de Anima*, 12, 6 [424a 17-b 18])

     [“*Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat philosophus in septimo metaphysicae. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu.* (Nuestra traducción al castellano se basa como siempre en la traducción italiana de Rosmini, *Ndt*)].

     Este pasaje viene a significar lo siguiente: “Vosotros decís que cuando el intelecto percibe un objeto particular, no hace otra cosa que percibir la misma cosa que percibíamos con el sentido. Solo que divide, en el particular, lo que hay de común de lo que hay de propio y poniendo aparte esto último, es decir abstrayéndolo, percibe solamente lo primero, es decir lo común. Ahora bien, esta manera de explicar cómo el *término* del sentido se hace *objeto* del entendimiento no encerraría ninguna dificultad, si esta división, que suponéis hecha por el entendimiento, fuese una división real, si en un ente real cualquiera fuera posible dividir lo común de lo propio, como se corta una torta o un pastel por el medio, poniendo una mitad de un lado para hacer con la otra lo que nos plazca. Pero debe saberse que la división que hace el entendimiento de lo *propio* y de lo *común* no es de ninguna manera real, sino que es una división en sentido metafórico. El entendimiento no extrae lo propio del ente real, dejando sólo lo común, como se extraen las heces del vino, dejando el vino puro, ni como sucede en otra semejante verdadera abstracción o división; nada de eso. El ente particular, cuando es percibido por el entendimiento, no sufre ninguna alteración.

     Por tanto, quien cree haber explicado cómo el entendimiento percibe lo que el sentido le suministra con decir simplemente que *abstrae* lo universal de los particulares, toma por una explicación lo que sólo es una analogía o una semejanza, incluso muy poco adecuada, pero no ha presentado ninguna verdadera explicación de las percepciones e intuiciones intelectuales. Por lo tanto, la palabra *abstracción* es un término traslaticio, que solo puede contentar a los superficiales, pero no contiene en sí ninguna luz capaz de iluminar las operaciones del entendimiento. Cuando se abandone esta *analogía* de abstraer y dividir, que no puede aplicarse con propiedad al sensible particular, del cual nada se abstrae ni se divide, ¿qué nos queda para decir sobre el modo en que el entendimiento percibe las cosas? Lo que podemos saber con certeza sobre este punto es en primer lugar lo siguiente: (1) que lo particular sensible no sufre alteración ni división alguna cuando es percibido por el entendimiento; por lo tanto, la palabra *abstracción* no agrega ninguna nueva luz para explicar los actos intelectivos, si por ella se entiende una operación que divide lo común de lo propio en el ente particular sentido; (2) que un ente, en cuanto está en el entendimiento, tiene una existencia *totalmente* diversa, y no sólo en parte, de la que tiene en la naturaleza real; (3) que esta existencia que un ente tiene en el entendimiento es *universal*, mientras que en su propia naturaleza lo real es *particular*; (4) por eso, que un objeto cualquiera, en cuanto es *universal*, no existe sino en el entendimiento, y por eso el objeto del entendimiento, es decir esta *universalidad*, es por completo diferente, y no tiene nada que ver con los términos del sentido, que son las *particularidades*. De tal manera se siente en toda su fuerza la dificultad de explicar cómo el entendimiento pueda recibir sus objetos del sentido, a la manera que lo entienden Locke o Condillac. Y Santo Tomás vio la diferencia entre los términos del sentido y los objetos del entendimiento de tal modo que, al refutar el error de los que admitían fuera del hombre el intelecto agente y decían que éste se comunicaba al hombre por medio de los fantasmas sensibles, respondió que eso era imposible, porque el objeto del intelecto no es de ninguna manera una parte de esos fantasmas, como podría sugerir la palabra *abstracción*, es decir una parte extraída de ellos, sino un objeto completamente inmune de los fantasmas y de ellos totalmente diferente. De ahí que no hay entre la *idea* de este intelecto y el *fantasma sensible* ninguna verdadera comunicación; y así se ve que la agudeza del santo Doctor no se dejó engañar, como los Árabes, por el sentido metafórico de la palabra *abstracción* (véase el comentario de Santo Tomás al libro III del *De Anima*, lecciones 7 y 10). [↑](#footnote-ref-251)
256. Aristóteles, en un pasaje en el que explica la *formación de los objetos del intelecto*, nombra al pasar un universal quiescente en el alma. Queriendo mostrar cómo de los sentidos provienen todas las ideas del hombre, luego de haber dicho que de las *sensaciones* que dejan impresos sus vestigios nace la *memoria* y de muchos recuerdos comparados entre sí, la *experiencia*, de la que se deducen los principios o las *ideas*, como si estuviera poco contento con esta *experiencia*, que sólo es de cosas particulares, agrega: “de la experiencia, y de todo universal quiescente en el alma” (*Analíticos Posteriores* II,19,100a5-100b17 cap. último). Contrariamente a lo que había supuesto, nuestro filósofo necesita unir a la experiencia alguna otra cosa que esté en la misma alma. Sea cual sea el pensamiento de Aristóteles en este pasaje un tanto oscuro, es cierto que, al explicarlo, Santo Tomás no podía describir el hecho del origen de las ideas de una manera más exacta y precisa. Saber describir con exactitud cómo tiene lugar este hecho es ya estar muy avanzado en el camino de su explicación. Él observa que la *experiencia* no puede ser sino de cosas particulares y que es necesario por tanto ir más allá y obtener los principios a partir de un universal: *ulterius ex universali quiescente in anima*. Este universal es producido por una operación del alma, mediante la cual ésta recibe como si fuese universal lo que es en realidad particular: *quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam*. [lo cual por cierto se recibe como si fuera así en todas las cosas, tal como es el experimento en algunas]. Por consiguiente, fuera del alma no hay nada universal; es ésta la que añade la *universalidad*; ella recibe como *universal* lo que en sí es particular. Más aún, Aristóteles llama a este objeto *universalizado* *unum praeter multa*, y Santo Tomás observa que únicamente el intelecto agrega esta *unidad* específica a los *muchos individuos*, unidad que no tiene nada que ver con ellos, sino que está fuera de ellos, *praeter multa*. Por tanto, este universal no es una parte de los individuos, una cosa realmente sacada de ellos; es algo independiente, una *idea*, en definitiva, de una naturaleza totalmente distinta de los individuos subsistentes, que son *sustancias particulares*. Me parece por tanto que cuando Santo Tomás decía que *no hay nada en el intelecto que no viniese del sentido*, no excluía del intelecto la *forma de la universalidad*, la cual éste, sacándola de sí mismo, agrega a las cosas. Ya veremos cuál es esta forma, por la que el intelecto tiene poder de ser intelecto. Y esta interpretación se confirma y hasta llega a ser evidente, si se considera la *luz* que Santo Tomás atribuye al intelecto para poder existir; de esto hablaremos en otro lugar. [↑](#footnote-ref-252)
257. Para superar esta dificultad los escolásticos recurrieron a decir que el intelecto percibe los particulares *per quandam reflexionem*. Pero cualquiera ve que el pronombre *quidem, quaedam, quoddam*, por más respetable que sea y por más que a menudo los filósofos lo empleen como tabla en un naufragio, no siempre es capaz de aquietar el entendimiento humano, ávido de investigar razones mejores. La dificultad, según me parece, es la misma que observamos antes para el sentido común. Su solución es la siguiente: el sentido y el entendimiento son potencias de un mismo sujeto: el *Yo* modificado mediante las sensaciones es el mismo que piensa en ellas. Por lo tanto, no es necesario suponer que el entendimiento, en cuanto potencia particular, percibe las sensaciones, como si éstas fueran percibidas por dos potencias. Tampoco es necesario admitir dos clases de fantasmas semejantes entre sí, ya que sería multiplicar los entes sin necesidad y nos conduciría al infinito. Lo que necesitamos es fijar la atención sobre la unidad del yo, en la cual se encuentran tanto las sensaciones como las ideas y los pensamientos. Aristóteles suponía que una cosa fuese la sensación del órgano externo y otra la sensación llevada al centro común: de donde dos potencias, el *sentido propio* y el *sentido común*. La verdad es que en el órgano externo, dividido del alma, no hay ninguna sensación y que es siempre el alma la que siente. No hay por tanto más que una clase de sensaciones y no existen otros sentidos corpóreos más que los sentidos orgánicos. Pero, puesto que por medio de todos estos sensorios es siempre únicamente el alma la que siente, por lo tanto, es el alma la que participa contemporáneamente de varias sensaciones (bajo este aspecto podría llamarse ella misma un *sentido común*), la que reflexiona sobre ellas y, de esa manera, piensa. El entendimiento es la facultad de pensar; no percibe por lo tanto las sensaciones particulares, sino que es el alma, en la que está el entendimiento, la que las percibe. La función llamada *percepción intelectiva* no son las sensaciones, sino el juicio que hace el alma sobre ellas, y en cuanto hace este juicio, y otros que le siguen, se dice dotada de la potencia de la *razón*. [↑](#footnote-ref-253)
258. Avicena (980-1037). Médico y filósofo, maduró una vastísima competencia científica estudiando las obras de Hipócrates, Galeno y Aristóteles. En su sistema, el pensamiento aristotélico es interpretado a la luz de las doctrinas neoplatónicas, por la íntima exigencia de atenuar sus aspectos inconciliables con los dogmas de la teología islámica. En la concepción filosófica de Avicena, el mundo es netamente separado de Dios, que lo gobierna a través de inteligencias intermedias, y el alma del hombre, cuya esencia es espiritual e individual, es iluminada por un único intelecto universal, que la abre al conocimiento y al contacto místico con los espíritus superiores.

     [↑](#endnote-ref-5)
259. En las obras de Aristóteles se encuentran pasajes que lo muestran poco satisfecho de su sistema y como al límite de otro, según el lector verá en el artículo siguiente. [↑](#footnote-ref-254)
260. Del intelecto agente dice que *est actu ens*. [↑](#footnote-ref-255)
261. Aristóteles, *De Anima* III, 10. [↑](#footnote-ref-256)
262. [Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima ###)*] Obsérvese que, según Santo Tomás, lo que es *inmaterial* es cognoscible por sí. De esto se sigue que la palabra *intelecto* está tomada en sentido objetivo, como *entendido*, más que como inteligente. De otra manera, el argumento no tendría fuerza. [↑](#footnote-ref-257)
263. [Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima ###)*] Esta semejanza de la luz, tan adecuada para explicar lo que nuestro intelecto posee de innato, fue siempre utilizada; es un término de todas las escuelas, una palabra de todos los idiomas. [Thomas Aquinas, *In Aristotelis De Anima ###)*] [↑](#footnote-ref-258)
264. Leyendo con atención a Santo Tomás, se ve que, donde niega las ideas innatas, nunca se refiere sino a ideas o especies determinadas: “*Anima intellectiva*, dice, *est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum* (*Summa Theologiae* Pars I, q. 79, art. 4 ad IV). Y esta es, justamente, nuestra doctrina: nosotros negamos que el alma humana tenga al nacer ideas o especies *determinadas*; solo le concedemos una, perfectamente *indeterminada*, que es lo que Santo Tomás llama no idea, sino *luz* y que la hace *actu immaterialem*. [↑](#footnote-ref-259)
265. Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* III, Lectio 10. [↑](#footnote-ref-260)
266. *Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus*. (*Summa Theologiae* Pars I, q. 79, art. 4. [↑](#footnote-ref-261)
267. Esta no es una consecuencia justa: se pueden tener ideas sin saber que se las tiene, como muy bien observó Leibniz. Sin embargo, éste es el argumento común a todos los que niegan las ideas innatas; Aristóteles lo utiliza en *Analitici Posteriores* II, cap. último [19, 99 b15 – 100 b 17]. [↑](#footnote-ref-262)
268. Llama a los *fantasmas* conocimientos *en potencia* (ver Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* III, Lectio 12), que es como decir que no son conocimientos y que por eso se debe explicar con qué operación del intelecto lleguen a ser tales, nociones universales, ideas. Sin embargo, en el mismo lugar Aristóteles toca la verdad de muy cerca, porque al querer destacar la diferencia entre el sentido y el intelecto, la coloca en que “la parte activa de la operación sensitiva está fuera del alma. Mientras que la parte activa de la operación intelectiva está en el alma misma”. Con estas palabras, quiere decir que las sensaciones nacen por una acción de los cuerpos que están fuera de nosotros, sobre nosotros, pero que las percepciones intelectuales que contienen las ideas, nacen gracias a una actividad interna y esencial a nuestra alma. Si quisiéramos por tanto llevar esta observación de Aristóteles más adelante de lo que él lo hizo, se puede razonar de la siguiente manera: ‘Esta universalidad de las nociones intelectuales, o es *creada* por el intelecto, o es solo *añadida* por éste a los fantasmas, ya que él la posee en sí mismo. Dar al intelecto una fuerza que la cree es ciertamente mucho más que otorgarle la simple potencia de añadirla, y esta sola razón bastaría para quedarnos con la segunda opción. Pero además, observando y analizando la operación intelectual, ésta no se presenta de ninguna manera como una operación que produzca algo, sino como la simple visión de algo que ya está hecho. Entender no es más un ver interior y ver no es producir. El intelecto por tanto no crea las especies universales de las cosas, sino que las ve.’ [↑](#footnote-ref-263)
269. Reflexionando sobre la historia de los pensamientos en la mente de Aristóteles, me parece verosímil que, al ocuparse de las ideas del intelecto humano, haya restringido a menudo su atención a las ideas de las cosas externas. Por eso no podía reconocer en el hombre ninguna idea antes que las cosas sensibles determinasen su pensamiento a algo real. Imaginar que en la mente humana pudiese existir la idea del *ser indeterminado* era para él inconcebible; para él era una luz, no todavía una idea. Y si se quisiera reservar la palabra *idea* para significar una noción universal determinada de alguna manera, también nosotros diríamos que no hay ninguna idea innata en la mente del hombre, sino solo una *luz*. No se quiere discutir sobre las palabras, ya que solo las cosas deben interesarnos. [↑](#footnote-ref-264)
270. Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* *III*, Lectio 10. [↑](#footnote-ref-265)
271. Ibid. *De Anima* III, 10 [433 a9 – b30]. [↑](#footnote-ref-266)
272. Lo que a veces impide encontrar la verdad en los problemas es que se mezclan en ellos ideas confusas y para conocer bien a fondo la historia de los errores en los que a veces caen los autores, es necesario justamente saber dónde se encuentra la oscuridad y la confusión en sus ideas. Por eso varias veces hemos hecho notar en los razonamientos de Aristóteles los lugares en los que parece no tener una noción suficientemente clara y simple del asunto que trataba. Daré aquí un nuevo ejemplo. Toda la cuestión del origen de las ideas consiste en explicar cómo podemos poseer conceptos universales, ya que todo lo que los sentidos nos presentan son sensaciones o percepciones particulares. Si encontramos la manera de tener una sola idea, un solo universal, el problema está resuelto. Hay que tener en cuenta que necesitamos estar en posesión de un universal desde el primer juicio que hacemos con nuestra mente, ya que sin una idea no hay juicio. El nudo de la cuestión está pues por entero en el primer paso que da nuestra mente, en su juicio primero y más simple. Por el contrario ¿qué han hecho los filósofos que no se han dado cuenta de que toda la dificultad estaba en esto, a saber, en explicar el primer paso de la razón? Pasaron por alto los primeros pasos de la razón con tanta facilidad, sin sospechar siquiera que en ellos se podría encontrar el nudo del problema, y llegaron a los últimos pasos y razonamientos que hace la razón cuando establece principios científicos. Entonces se desvivieron por explicar la formación de estos principios científicos y a decir verdad lo consiguieron, ya que todo lo difícil, es decir el primer paso del razonamiento, lo dieron por supuesto y no lo explicaron. El mismo Aristóteles cae a veces en este engaño, puesto que el núcleo del problema se le presenta fuera de lugar, a saber, en los últimos pasos y no en el primero. El pasaje de Aristóteles que vimos lo muestra con claridad. Hace allí todos los esfuerzos por explicar el origen de los *principios de las ciencias y de las artes*, como si la dificultad se encontrara en la formación de éstos y no en la formación de las primeras ideas vulgares y comunes, de las que parte el razonamiento. Esto que digo se ve mucho mejor en la paráfrasis que hace Temistio de ese mismo texto. “El universal, dice, es obra de la mente y es formado por ella.” ¿Y cómo se forma? Este es el problema a resolver. Responde: “mediante una inducción; puesto que es propio de la mente reunir y unificar y, como dice Platón, *definir las cosas indefinidas*.” [Themistii, *In Analiticos Posteriores Paraphrasis* ed. M. Wallies, cit, pag. 64]. (Sobre este pasaje, permítaseme observar de pasada que pareciera que Aristóteles está de acuerdo con Platón en admitir que la operación propia del intelecto es *determinar* lo que preexistía en el espíritu de manera *indeterminada*; esto confirmaría mis conjeturas sobre el intelecto agente de Aristóteles.) Ahora bien, esta inducción, mediante la cual la mente recoge y unifica los universales ¿cómo es descrita por Aristóteles, según la paráfrasis de Temistio? Léase todo el pasaje: “Esta inducción no se realiza en poco tiempo, sino que entre las percepciones de los sentidos y su unificación hay un espacio no pequeño. Puesto que el sentido comienza al instante a formar los fantasmas, pero recién cuando se ha ejercitado mucho en esta operación se manifiesta aquella fuerza del alma que se llama intelecto y que agrega la conclusión (el universal). Para ello necesita mucho tiempo y muchos conocimientos, puesto que lo que es difuso y disperso, no puede unificarse y restringirse a la unidad, sino mediante un espacio de tiempo suficiente” (*Analíticos Posteriores* II, cap. 36). Así, nuestro filósofo piensa aquí que toda la dificultad de explicar cómo la mente forma el universal consiste en la formación de los principios *científicos*, los cuales ciertamente se forman mediante observaciones repetidas y durante un largo espacio de tiempo. Por ejemplo, para que los hombres llegaran a formar este principio universal, ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’, fue necesario: (1°) que quienes realizaron este descubrimiento hayan llegado ya al uso de razón; (2°) que repitiesen la experiencia un grandísimo número de veces y que de esa manera formasen por inducción la proposición general: ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’. Aristóteles ilustra su pensamiento con un ejemplo semejante a éste, tomado de la medicina.

     Pero quienes admiten las ideas innatas no se oponen a nada de todo esto; antes bien, todo el pasaje está fuera del tema. En él se busca explicar la formación de los principios científicos, como si nuestra dificultad se encontrara en esto. Por el contrario, lo difícil, en realidad toda la cuestión, no consiste en explicar esta especie de universales científicos, sino en explicar el *universal* mismo, incluso el más vulgar y al parecer más obvio. De hecho, antes de que el hombre pueda concluir, como se ha dicho, que ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’, ¿qué necesita? Tener en la mente ya formados muchos otros universales. Todos los términos de esta proposición, sin excepción, expresan universales. El término *corteza peruana* no expresa este o aquel trozo material de corteza, sino la *especie*. Expresa todas las cortezas posibles de esa especie y es por lo tanto una *idea*, un *concepto universal* porque es de una especie, no de un subsistente. Así, de la misma manera, la palabra *fiebre* no significa ni esta fiebre de Fulano ni la de Mengano, sino una fiebre cualquiera: la *especie* de enfermedad que se llama fiebre. Ahora bien, la cuestión sobre ‘cuál es la relación entre estas dos ideas universales, la corteza peruana y la fiebre’ es una cuestión enteramente diferente de aquélla sobre ‘cómo podemos tener las ideas universales de la corteza peruana y de la fiebre’. La primera es una cuestión *médica*, que se resuelve luego de mucha experiencia, mediante una inducción más o menos prolongada y por lo tanto más o menos asegurada. La segunda es una cuestión *de teoría del conocimiento*,que se propone explicar un hecho no científico, sino corriente: el hecho de la existencia en la mente de los hombres de esas ideas universales, de la *corteza peruana* y de la *fiebre*. Estas ideas universales se encuentran en la mente de los hombres no luego de mucho tiempo ni por medio de una larga experiencia ni de largas inducciones, sino desde el momento en que comienza a hacer uso de la razón. Un niño al menos, desde que empieza a hablar, dice *fiebre, corteza*, en definitiva, *sustantivos* que expresan especies de cosas y no meros subsistentes. Lo que se busca saber es cómo este niño pasa tan velozmente de las cosas particulares, individuales y subsistentes, que percibe con sus sentidos, a las especies, es decir a las *ideas*, sin las que no se puede efectuar ningún discurso. Esta es la cuestión. Por el contrario, Aristóteles, o Temistio, escapa del problema del origen de los *primeros universales* y pone su atención en los *principios científicos*, que son los *últimos universales* y que, puesto que no consisten sino en la puesta en relación de aquellos, suponen los primeros ya formados. Se equivoca por lo tanto al concluir la explicación de la cuestión que se había propuesto, es decir cómo forma el hombre los universales, con estas palabras: “Pero esta inducción (con la que se obtienen los principios científicos) se realiza tan insensiblemente y de a poco, que por su misma continuidad no puede saberse cuándo comienza y cuándo termina. De allí que muchos crean que la misma naturaleza del hombre tenga nociones innatas, sin ningún estudio o bien que tenga un intelecto que las produzca y las excite, lo cual es falso”. En estas palabras se ve el habitual estilo de quienes quieren deducir todo de los sentidos, ya que al no poder explicar cómo lo universal puede provenir de lo particular, dicen que el pasaje se da de una manera tan lenta e insensible que escapa a la vista del observador y así hay quienes se imaginan que el universal está innato en el hombre. Es así como intentan establecer su sistema, esparciéndolo de oscuridad. Todas las ideas vienen de los sentidos, ¿pero, cómo? Imperceptiblemente, mediante una progresión que escapa a la mirada. Pero, por mi parte, yo respondo, esta progresión debe ser infinita. En efecto, puesto que el universal en cuanto tal carece de límites, del particular al universal existe una progresión infinita. Los individuos, por más que se multipliquen, no pueden jamás formar ni agotar una *especie*, aun cuando se sucedieran indefinidamente. Conviene por lo tanto suponer, para explicar cómo las *ideas* vienen de las *sensaciones*, que una progresión infinita actual, cuyo último término deberían ser las *ideas*, es posible. Pero no alcanzaríamos jamás tal término, ya que en ese caso culminaría la progresión, contra lo que habíamos supuesto; las ideas, por consiguiente, nunca serían producidas. En resumen, entre las sensaciones y las ideas no se da sólo una diferencia de grado, sino esencial, y el pasaje gradual de una a la otra es imposible. Y, volviendo a nuestro propósito, el discurso de Aristóteles es irracional. Dice: ‘No se dan ideas innatas porque los principios científicos vienen de las ideas mediante una inducción’, que es como decir: ‘las piedras no son obra de la naturaleza, porque es el hombre quien construye con ellos las casas’. [↑](#footnote-ref-267)
273. *Analíticos Posteriores* Libro II, in fine [19, 100 a 10]. [↑](#footnote-ref-268)
274. Los dos sistemas opuestos, mientras se moderen, pueden acercarse mucho. Aquí Aristóteles rechaza que las ideas sean innatas, pero sin embargo admite algún tipo de *hábitos* innatos. Por su parte, algunos cartesianos admiten innatas las ideas, pero al definir cómo las entienden dicen que son como *hábitos* innatos. He aquí los dos sistemas, muy cerca una del otro. Galluppi expone de la siguiente manera el pensamiento de los cartesianos: “Algunos de ellos los comparaban (a los conceptos innatos) con los *hábitos* de la voluntad. Cuando una pasión dominante reside en el corazón humano, incluso en los momentos en que no tenemos ninguna conciencia de sus actos, no deja, dicen los filósofos de que hablamos, de ser real en el espíritu. Un ambicioso, por ejemplo, ha concebido una fuerte pasión por obtener un puesto; incluso cuando no piensa de modo consciente en ese puesto, no deja de poseer en su espíritu esta fuerte pasión, de modo que en esos mismos momentos puede decirse de él con verdad que ambiciona el puesto. Los Cartesianos dicen: ¿pero qué es el amor habitual, vivo en el corazón del ambicioso, incluso cuando no tiene conciencia de ningún acto de ambición? Parece, continúan, que solo puede decirse que este amor habitual es el mismo acto de amor, continuo y perenne, pero privado de conciencia. La privación del sentimiento de este amor lo distingue precisamente del amor actual, del cual el ambicioso tiene conciencia. Del mismo modo, las nociones *a priori* e innatas son nociones reales y perennes en nuestro espíritu, pero separadas del acto de conciencia, antes que las nociones sensibles las hagan presentes a ella. Así, entre otros, el autor anónimo del tratado sobre la naturaleza del alma, escrito contra Locke y sus discípulos, determina la naturaleza de las ideas innatas.” (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, vol. IV, págs. 2 y 3 [Napoli, 1819]). [↑](#footnote-ref-269)
275. Ahora bien, sólo es necesaria una idea para explicar la generación de todas las otras, como demostraré en su momento y no puede haber más que una perfectamente indeterminada. [↑](#footnote-ref-270)
276. La edición crítica lee aquí “idee determinate”, lección que no tiene sentido en el contexto (ndt). [↑](#endnote-ref-6)
277. Este pasaje es referido por Domingo de Flandes en las cuestiones que escribió sobre los Comentarios de Santo Tomás a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles [*Quaestiones XLIX in librum primum Posteriorum*, Venetiis 1496]. [↑](#footnote-ref-271)
278. \* “El maestro de los que saben”, Dante Alighieri, *La divina comedia*, Infierno, canto IV, 131. [↑](#footnote-ref-272)
279. La edición crítica lee “alla”, que aquí parece un error, por reduplicación de “alla” en la frase anterior. [↑](#endnote-ref-7)
280. Diógenes Laercio dice de Platón que “suele emplear una variedad de términos a fin de que sus obras no sean inteligibles ni a lo inexpertos ni a los simples.” Yo no creo que sea igualmente cierta, aunque tampoco enteramente falsa, la otra observación de Laercio, a saber que Platón “usa las mismas palabras con sentido diferente; y además, utiliza palabras contrarias para indicar la misma cosa”; esto es así más en apariencia que en realidad, si uno penetra en lo más íntimo de la filosofía platónica. [↑](#footnote-ref-273)
281. *Metafísica*, XII, 6 [1071 b 27]. Aristóteles se mostró casi siempre poco interesado en la filosofía *tradicional* y en la de los maestros de aquella, que ponía en ridículo, como se puede apreciar en este lugar de su Metafísica; y en parte tenía razón, porque los representantes de la teología eran los poetas, quienes la habían revestido de muchas fábulas. Puede decirse que de Anaxágoras a Platón la filosofía racional tuvo una tendencia a unirse con la tradicional, que se manifestó máximamente en Sócrates y en Platón recibió su último cumplimiento. Aristóteles realizó el movimiento contrario, retrociendo un paso hacia Tales, pero reteniendo la influencia de la tradición, ya recibida como huésped por la filosofía. Para demostrarlo bastaría indicar su obra *De coelo*. [↑](#footnote-ref-274)
282. En la *Teodicea* (nn. 94-124) observé que Dios dio dos cosas a los hombres recientemente creados: (1°) algunas verdades positivas; (2°) el movimiento, mediante el lenguaje, de su razón, la cual no tenía manera de moverse libremente por sí misma, sino que debía ser movida por algún principio, estímulo o necesidad externa. De estos dos elementos, recibidos por el hombre desde los primeros momentos de su existencia, provienen como de su propia fuente las dos clases de doctrina que he distinguido. De las *verdades positivas* nació la *doctrina tradicional*, que los hombres debían conservar fielmente en su memoria. Del movimiento de su razón nació la *ciencia racional*, que el hombre debía desarrollar con el razonamiento o mediante la aplicación de los principios abstractos recibidos en el lenguaje, ya sea a los datos positivos de la revelación, o a las sensaciones que producían en él los entes que componen el universo material. De ese modo, las dos ramas del saber humano se reducen finalmente a su primera causa: vienen de Dios y a menudo el hombre sólo añade sus propios desvaríos. [↑](#footnote-ref-275)
283. Es decir, que haya dado al razonamiento una osadía semejante a la que en los tiempos modernos le otorgó Descartes, imponiéndose la ley *metódica* de no recibir ninguna verdad de los demás hombres antes de haberla sometido a un riguroso razonamiento. De ahí también sus mismas caídas, de ahí la imperfección de su filosofía. ¡Infeliz e impotente humanidad! ¡Este era el más noble esfuerzo que hacía con la razón, que la constituye señora del universo, pero este noble esfuerzo no le servía sino a precipitarla en errores o a obligarle a confesar en sí una infinita ignorancia! [↑](#footnote-ref-276)
284. Obsérvese que el método de Sócrates es propiamente el que conviene a la investigación de la verdad, objeto de toda la filosofía jónica, es decir de una filosofía esencialmente indagadora y sagaz. Tal método parte de la observación y asciende de los particulares a los universales. Quienes desde su infancia han bebido los prejuicios contra la filosofía de Platón, perseguida en tiempos recientes no por ser falsa, sino porque se creyó ver unido a ella algo elevado y espiritual, se imaginan que sigue un método de razonar totalmente contrario y que, comenzando por las hipótesis, descienda a la explicación de los hechos. La cuestión es exactamente al contrario de lo que dicen los filósofos sensistas. Son ellos quienes siempre parecen haber concebido en su mente una hipótesis, antes de razonar sobre los hechos, de la cual se valen para dirigir su investigación. Me atrevo a decir, sin temor a errar, que, en cuanto al método de razonar, el que se encuentra en los diálogos de Platón es de una forma infinitamente más rigurosa y exacta que el que emplea Aristóteles. Quedaría por explicar entonces de dónde proviene que los sensistas crean tener solo ellos el privilegio de observar la naturaleza y de razonar bien. Se encontraría la razón de ello en que han tomado como blanco los resultados de ambas filosofías. Su filosofía no sale de la materia; la otra, al contrario, alcanza el espíritu. Pero en la mente de los sensistas está previamente establecida la hipótesis que el espíritu no es más que un puro sueño, o al menos que no se puede llegar a él razonando. Esto es suficiente: cualquiera que lo alcanza, por consiguiente, está equivocado, tiene un mal método de razonar. [↑](#footnote-ref-277)
285. Sin embargo, el progreso era evidente. Si bien los sucesores de Tales no profesaron sino la ciencia de la naturaleza, el tercero de ellos, Anaxágoras, se había apartado del materialismo de su maestro Anaxímenes y había sentido la necesidad de aceptar un espíritu con existencia por sí; y el joven Sócrates había escuchado al viejo Anaxágoras. [↑](#footnote-ref-278)
286. El mismo Sócrates se quejaba de Platón, como de quien introducía en su escuela doctrinas extranjeras, con lo que se refería a las que provenían de Pitágoras. Ver [Johann Jakob] Brucker, *Hist[oria critica] phil[osophiae*, Lipsiae 1747], vol. II, cap. 2. Jenofonte también acusa a Platón “porque, abandonada la sobria filosofía de Sócrates, indagando demasiado curiosamente la naturaleza de los dioses, ambicionaba la gloria de muchos conocimientos vanos e inoportunos y, preso del amor de la *teratología* y de la prodigiosa sabiduría de Egipto y de Pitágoras, este grave maestro de sabiduría terminaba en cosas ridículas”.

     Así confesaban los más grandes filósofos de la antigüedad, como Sócrates y Jenofonte, la absoluta impotencia de la humanidad caída. Lo que esta creatura tenía de más grande era la inteligencia, pero ella misma, alcanzada la cima de su perfección, se ponía límites a sí misma y se prohibía investigar lo más excelente y lo más sublime. ¿Y por qué ese límite? Porque ella misma preveía que el resultado que sus investigaciones producirían, sería probablemente aun más funesto que la misma ignorancia, ya que el error es más nefasto que la ignorancia. Ahora bien, esto que Jenofonte llamaba la *sobriedad* de la filosofía de Sócrates es sin embargo una gran humillación para la humanidad. La rebelión del hombre contra el Creador ha reducido no solo al individuo sino a la especie misma a tal estado que todo lo que consiguió su ingenio en toda la antigüedad, abandonado a sí mismo, fue convertir la ignorancia en virtud y de encerrar toda la sabiduría en el dicho: “Sólo sé que no sé nada.” [↑](#footnote-ref-279)
287. Anteriormente observé que Platón creyó necesario admitir todas las ideas innatas en el hombre, porque no se había dado cuenta de modo claro de qué modo una se generaba y fluía de la otra. En este pasaje de Platón se ve que advirtió una conexión y dependencia mutua entre las ideas. Pero, si bien supo que existía entre ellas una cierta comunicación, que le bastaba para explicar la *asociación* y la *reminiscencia* de las mismas, no la conoció de modo suficiente como para deducir la formación de todas a partir de una sola primera *idea-madre*. [↑](#footnote-ref-280)
288. No así los Padres de la Iglesia, en primer lugar, San Agustín, quien separa lo que hay de erróneo y fabuloso en Platón de lo que es filosófico y verdadero. Solamente la primera parte es combatida por San Agustín con la autoridad de la fe cristiana; sobre la parte filosófica, en cambio, razona. Opone armas iguales a armas iguales: abate la fábula con la revelación y trata la parte racional con el razonamiento. [↑](#footnote-ref-281)
289. Lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 116]. Esta observación de Leibniz ya es algo, pero no es todo: la *tendencia a la acción* no sale de lo *subjetivo*; el gran hombre no llegó hasta el *objeto*. [↑](#footnote-ref-282)
290. Leibniz distinguía la *percepción* de la *apercepción*: con la primera palabra expresaba una modificación de nuestra alma, de la que no tenemos conciencia; con la segunda expresaba una modificación de la que tenemos conciencia. [↑](#footnote-ref-283)
291. En este pasaje quiero únicamente hacer ver por qué lado el filósofo alemán tomó a su adversario. Por otra parte, me parece que Leibniz peca en usar la expresión «ideas innatas» con diversos significados. En efecto, en el pasaje que aquí refiero, se entendería por *ideas innatas* únicamente la materia de las ideas, es decir las ideas adquiridas desde el primer momento de nuestra existencia, ya que Leibniz viene a decir: (1°) la materia de nuestras ideas la llevamos con nosotros; (2°) desde el primer instante de nuestro existir llevamos también con nosotros el intelecto; (3°) éste no puede estar inactivo, ya que manifiestamente tiene presente su materia. Es forzoso entonces que desde el primer instante que existe, el intelecto reciba también todas estas ideas. Pero, por el contrario, en muchos otros lugares Leibniz parece entender por *ideas innatas* ideas esenciales al mismo intelecto, sin las cuales no se podría tener tampoco el concepto del intelecto y aquí mismo las describe luego como virtualidades activas del intelecto. Ahora, es necesario no intercambiar estos diversos significados, ya que al usar las palabras en varios sentidos se confunden diversas cuestiones. En verdad, investigar si existen *ideas innatas* en un sentido es una cuestión bien distinta de investigar si existen *ideas innatas* en otro sentido. Investigar si el intelecto, en cuanto existe, tiene además una materia sobre la cual ejercitarse y así enseguida formarse ideas, aunque no es absurdo imaginarlo también carente de ellas, al menos mediante una abstracción, es una cuestión que concierne más al hecho que a otra cosa. Por el contrario, investigar si el entendimiento no es él mismo más que la intuición de una idea y la potencia de hacer uso de esa idea para razonar, de manera que negar las ideas sea negar el entendimiento, es una cuestión que no versa sobre el hecho sino sobre la naturaleza del entendimiento. [↑](#footnote-ref-284)
292. *Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, pp. 39s.; se ha cambiado “mejor que” por “antes que”]. [↑](#footnote-ref-285)
293. Tampoco este razonamiento de Leibniz es suficientemente exacto, ya que si aquí habla de la idea del *ser*, de la *substancia*, etc., en universal, nuestra alma no podía en absoluto suministrarla a nuestro entendimiento más que los sentidos, ya que también el alma es un ente, una substancia, etc., particular, como los cuerpos. De allí que la *substancia en universal*, objeto del entendimiento, tiene algo que no se encuentra ni en los cuerpos ni en el alma, y esto es su *universalidad*. [↑](#footnote-ref-286)
294. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 115]. [↑](#footnote-ref-287)
295. En los pasajes citados de Leibniz se ve también esta manera de pensar, seleccionado por nosotros como lo mejor de ellos, aunque se haya expresado confusamente, puesto que los mezcló con otros. [↑](#footnote-ref-288)
296. La elevada estima que tengo de Leibniz hace que sea severo con él: toda negligencia de su razonamiento merece notarse, para que se haga patente por cuán pequeña inadvertencia se introduce el error y cómo el error, por pequeño que sea y apenas observable, es siempre fecundo de una prole semejante a él, que se desarrolla en una mente más consecuente, más veloz.

     Luego de haber dicho que las facultades desnudas no son sino una abstracción, Leibniz recurre al hecho, diciendo que en todo el universo no hay ninguna potencia ociosa, es decir, que permanezca sin acto alguno y en estado de potencia pura y desnuda. Este pasaje es demasiado abrupto: hablaba de la naturaleza de las potencias consideradas en sí mismas y afirmaba que su naturaleza es tal que tienen siempre unido algún acto. Era una especulación metafísica sobre si es *posible* una potencia carente de acto alguno; estábamos en el mundo de las posibilidades. Ahora, para probar que no es posible, al apelar al hecho, al preguntar “dónde sería posible encontrar en el mundo una facultad que se reduzca a la sola potencia y no ejerza ningún acto”, se aparta del primer discurso, desciende al mundo de las realidades, apela a la experiencia para probar lo que es posible y lo que no es posible. Pero la experiencia no atestigua sino lo que es y no es, no añade más que hechos; no es por eso capaz de determinar lo que puede ser. Y aun cuando pudiera hacerlo, ¿quién podrá afirmar o negar verdaderamente por medio de la observación que en todo el universo no se encuentra ninguna pura potencia, que no permanezca en ese estado de pura potencia ni siquiera un instante, si fuera posible? ¿Quién podrá examinarlas todas, someterlas todas a la observación, en todos los instantes de su existencia? De las observaciones que se hicieran sobre esto, no se deduciría más que un argumento conjetural de analogía, y para probar un hecho general, sí, pero no todavía de absoluta necesidad. Ahora bien, justamente mezclar ambos mundos, el real y el posible, es frecuente en Leibniz. Y puesto que tal confusión es de gran consecuencia en su filosofía, espero que no importe que cite otro pasaje, en el que se advierte la misma conjunción de lo que es de *hecho* con lo que es *posible* y en el que se invoca aquello para probar esto. En un lugar dice: “Sostengo que por su propia naturaleza una substancia no puede existir sin acción”, y luego, inmediatamente, agrega: “e incluso que no hay cuerpo sin movimiento” (*Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, p. 41]). Ahora, la primera de estas dos proposiciones es abstracta, pero la segunda, que habla de los cuerpos, se hace concreta y, por lo tanto, no es una proposición *necesaria*, como la primera. Si se hubiera contentado con decir que los cuerpos deben obrar porque son substancias, al probar que son substancias y que toda substancia debe obrar, todo habría sido probado. Pero decir que todos los cuerpos se mueven, añadiendo: “La experiencia me apoya desde ya, y basta con consultar el libro del ilustre señor Boyle contra el reposo absoluto para quedar convencido de ello” (ibídem [pp. 41s.]), esto es recurrir a lo que ocurre en el mundo real para determinar las relaciones estables y eternas del mundo ideal.

     Tanto se puede advertir esto que a veces en las ideas de Leibniz se manifiesta un círculo vicioso. Así, para probar el hecho de que el entendimiento piensa siempre, recurre a la necesidad de que toda potencia tenga un acto propio, recurre al hecho, y dice: la experiencia muestra que no hay potencias en la naturaleza sin acción, cuando la pregunta “si el intelecto piensa siempre”, así planteada, es justamente la pregunta si existe de hecho una potencia carente de todo acto.

     De donde proviene que en la mente de Leibniz el mundo *ideal* y el mundo *real* no están suficientemente distinguidos, lo veremos más adelante; veremos que la naturaleza misma de su filosofía lo llevaba a no aferrar suficientemente una distinción tan importante. [↑](#footnote-ref-289)
297. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, pp. 114s.; se ha cambiado “mejor que” por “antes que”]. [↑](#footnote-ref-290)
298. [*Historia critica philosophiae*] Period. III, part. II, lib. I, cap. VIII. [↑](#footnote-ref-291)
299. Y esto no por la naturaleza esencialmente diversa del cuerpo y del alma, ya que el cuerpo no era para Leibniz sino la unión de mónadas simples cada una en posesión de sus percepciones, de modo que en este sentido habla e ellos también como de otras tantas almas. La razón por la que exlcuyó el impulso físico no fue otra que el mismo principio general establecido por él, que “ningún ente creado podía realizar ninguna acción real sobre ningún otro ente y producir en él una mutación”, y que todas las mutaciones debían nacer en todo ente de un principio interior al mismo. Éste era el concepto de la potencia de obrar que se había formado Leibniz. Sin embargo, parece olvidarse a veces de este principio suyo general, fundamento de todo el sistema, y quedarse en la diversidad de naturaleza del cuerpo y del espíritu. [↑](#footnote-ref-292)
300. *Nouveaux Essais*, lib. I, [cap. III; *Nuevos Ensayos*, p. 108; la primera bastardilla es de Rosmini]. [↑](#footnote-ref-293)
301. Si se reserva la palabra *pensamiento* para indiciar un acto reflejo, estoy de acuerdo, pero no concibo una *idea* sin *intuición*. [↑](#footnote-ref-294)
302. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 113]. En este lugar Leibniz dice que el alma es objeto del intelecto en cuanto contiene las ideas, porque las ideas son el objeto próximo del intelecto. De acuerdo, pero eso es bien distinto de decir, como dice en otro lugar, que el intelecto se formas las ideas del ser, de la substancia, etc., porque percibe el alma, que es todas estas cosas. En este segundo caso, el alma es el objeto real del intelecto, como son su objeto todas las cosas corpóreas, de las cuales tiene ciencia. Mezclar estas cosas distintas es una inexactitud frecuente en nuestro filósofo. [↑](#footnote-ref-295)
303. *Nouveaux Essais*, lib. I, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 74]. [↑](#footnote-ref-296)
304. “Todo sentimiento lo es de una verdad, y el sentimiento natural es la percepción de una verdad innata, a menudo confusa”. *Nouveaux Essais*, lib. I, cap. II [*Nuevos Ensayos*, p. 94; nuestra traducción sigue directamente el original, mejor respetado por Rosmini]. [↑](#footnote-ref-297)
305. Véanse las *Tesis para el Príncipe Eugenio* publicadas por Leibniz en 1714 [*Monadologia*, § 57; traducción propia]. [↑](#footnote-ref-298)
306. *Nouveaux Essais*, Avant-propos [Resumen libre de Rosmini que compendia lo dicho por Leibniz en *Nuevos Ensayos*, pp. 40s.]. [↑](#footnote-ref-299)
307. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, pp. 122s.]. [↑](#footnote-ref-300)
308. *Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, p. 42]. [↑](#footnote-ref-301)
309. La palabra *percepción* tiene un sentido amplísimo en la filosofía leibniziana y abrasa también todos los pensamientos. [↑](#footnote-ref-302)
310. No porque son demasiado *pequeñas* (hablando de ideas), sino porque no son *reflejas*. Las sensaciones pueden ser *pequeñas*; las ideas no pueden ser *pequeñas*, pero sí *reflejas*, o no advertidas por la mente con intensidad y recogimiento de la atención. [↑](#footnote-ref-303)
311. Leibniz supone entonces que se *sienten* los pequeños ruidos, por las cuales llegamos a la *apercepción* del conjunto de muchos ruidos. Por eso parece que aquí y en otros lugares, donde describe la *percepción* como una verdadera *sensación*, esté en abierta contradicción consigo mismo. Pero admitido que la percepción sea verdaderamente sentida por nosotros, sin reflexionar sobre ella, digo que entonces esta percepción puede resultar perfectamente de un gran número de percepciones menores, pero nunca infinito, como aparece por las observaciones que pondré en la nota siguiente. En ese caso, el acto del espíritu sería simple, pero terminaría en lo múltiple, es decir lo múltiple sería percibido en lo simple y, nuevamente, muchos serían percibidos por uno. No se puede encontrar mayor dificultad para admitir este hecho, que para admitir el de la unión de los dos términos en el juicio. [↑](#footnote-ref-304)
312. Este argumento de Leibniz no me parece exacto. En efecto, no es absurdo suponer que para producir en nosotros una sensación, nuestros órganos deben ser tocados con un cierto grado de fuerza y que si este grado de fuerza no existe, la sensación no nace y que por eso ella comienza cuando la impresión externa ha llegado al grado de fuerza necesario para producir la sensación en el órgano. Puesto que la impresión sobre el órgano corpóreo, y la correspondiente sensación o percepción, que sucede en el alma, no se deben de ninguna manera confundir entre sí. Que una fuerza exterior cualquiera, al aplicarse sobre nuestros sentidos corpóreos, produzca en ellos alguna impresión física, por pequeña que sea, parece indudable; ya que cuando se dice fuerza exterior, se dice una cosa que actúa, poco o mucho, según que sea fuerte o débil, y por eso, cuando lo que actúa se aplica a aquello sobre lo que debe actuar, producirá algún efecto sin duda alguna. Pero que a esta acción hecha sobre los órganos exteriores de nuestro cuerpo corresponda siempre en el alma una sensación, ¿qué necesidad nos induce a creerlo? Que toda ola producida en el mar mueve ligeramente el aire y que el aire, movido por la ola, me toque los oídos, de esto no dudo; es más: no sólo toda ola, sino también creeré de buena gana que toda gotita de la que se compone la ola al moverse, mueve proporcionalmente el aire y que esa pequeña ondulación se comunica por todo el aire del aire atmosférico, de modo que no sólo roce mis oídos, sino también los oídos de los hombres más lejanos, en una proporción siempre decreciente. ¿Pero será por eso sensible para mí esta afección de mi oído? ¿Será por eso una percepción de mi alma? La experiencia demuestra que no basta que la impresión de las cosas exteriores sobre las partes sensibles de nuestro cuerpo sea hecha por fuera, en las terminaciones de los nervios, sino que el temblor o la sacudida deben ser comunicados hacia arriba a todo el nervio, hasta llegar al cerebro, ya que si se interrumpe la comunicación del nervio con el cerebro, no se da la sensación. Ahora bien, todo impulso dado en los nervios exteriores, por pequeño que sea, ¿bastará a producir la cantidad de movimiento necesaria en toda la longitud del nervio para suscitar la sensación? ¿No podría ser que la impresión de los sensorios externos deba tener cierto grado de fuerza solo para ser capaz de ser llevada y empujada hasta el cerebro?

     Pero sin esto, ¿cómo es que Leibniz llegó a esta opinión suya, que hemos refutado? De una aplicación de la *ley de continuidad*, de la cual hacía mucho uso. No es nuestra intención examinar aquí esta ley, ni indicar sus límites. Baste la siguiente observación para poner en claro la falsa aplicación que hizo de ella el gran filósofo de que hablamos. Yo pregunto: ¿qué relación hay entre la *impresión* producida en los órganos corpóreos y la *percepción* correspondiente del alma? Según la filosofía leibniziana, son dos cosas de naturaleza totalmente distinta: una puede ser causa de la otra; una sigue sí a la otra, pero es una coexistencia, de ningún modo una relación de causa y efecto. Ahora, ¿por qué deberé *percibir* toda mínima *impresión* formada en mis órganos externos? No ya por la ley de continuidad, ya que entre la *impresión* y la *percepción* no se da ninguna escala. Son cosas de naturaleza diversa: la percepción nace de una fuente totalmente distinta de la impresión. Entonces, la ley de continuidad, aun cuando pudiese tener lugar en este asunto, no lo hará sino en cuanto a la serie de las *impresiones*, por una parte, y en cuanto a la serie de las *percepciones*, por otra. Es decir que por dicha ley se deberá establecer que no se puede dar ninguna impresión fuerte sino mediante una serie de previas impresiones más débiles; y al mismo tiempo que no se puede dar una percepción fuerte, si no es precedida por todos los grados menores de la misma percepción, recorridos antes de llegar a ese grado de fuerza. La *ley de continuidad*, por lo tanto, a lo sumo podrá aplicarse por separado: por un lado a la serie de las *percepciones* hechas en los órganos corpóreos y, por otro, a la serie de las *percepciones* del alma. Pero no podrá jamás ser aplicada al pasaje de una a otra de estas dos series de naturaleza enteramente distinta, y por eso no será nada absurdo suponer que la serie de las *percepciones* comienza cuando la serie de las grados de *impresión* esté ya avanzada, es decir, que en nuestro espíritu no nace la percepción sino cuando nuestros órganos son movidos con un determinado grado de fuerza. Ésta es una ley de la naturaleza que no se puede adivinar ni deducir *a priori*, sino que es necesario descubrirla solo acercándose mediante la experiencia. Y justamente la experiencia, si la consulto, me persuade de que no a cada mínimo impulso que los órganos de mi cuerpo reciben de las cosas exteriores corresponde una percepción en mi espíritu, sino que ésta no existe, salvo cuando ese impulso tiene determinado vigor. Y tal vez ese grado de fuerza debe ser mayor o menor según la diversa delicadeza de los órganos que poseen los diversos hombres. Concedo, sí, que para que exista la percepción no es necesario advertirla; es más, hay continuamente percepciones en nosotros que no advertimos en absoluto, ya que nuestra atención está distraída y dirigida a otra parte; pero es, sin embargo, necesario que pueda advertirlas, cuando dirijo a ellas mi atención, ya que si no pudiese advertirlas de ninguna manera cuando les dirijo mi atención, deberé decir que no existen en mí, al menos, no podré decir que existen. Así, si sucediera que, al intentar sentir el olor de una flor, no lo sintiera, no puedo decir sino que o esa flor no tiene olor o, si lo tiene, que estoy resfriado, de modo que aunque mi órgano sea aún capaz de recibir el impulso exterior, sin embargo, no es siempre capaz de recibirlo de manera tal que tenga lugar la percepción del olor en mi espíritu. Digo que debo afirmar esto al menos con mucha probabilidad, porque podría ocurrir también que no supiese dirigir mi atención a esa percepción, ya que la experiencia muestra que para dirigir mi atención a observar algo que sucede en mí, debo haber adquirido la habilidad. Y puesto que esta habilidad de volver la atención sobre sí mismo y dirigirla donde uno quiere, varía bastante entre los hombres, sucede que no todos sepan observar la naturaleza humana y que solamente pocos estén despiertos y prontos a reflexionar sobre todo lo que sucede en ellos, a veces muy fugazmente, mientras que la mayor parte no lo saben hacer. De allí la diferencia entre los filósofos y el vulgo, y la diferencia de los distintos filósofos entre sí. Ahora, es verdad también que entre las otras circunstancias que hacen difícil al hombre volver la propia atención hacia lo que quiere de entre lo que sucede en su propia individualidad, una de la más importantes es la pequeñez y la tenuidad de la sensación, puesto que las sensaciones muy vivaces atraen hacia sí nuestra atención casi con violencia, y la captan y arrebatan de las que son menos vivaces y menos fuertes. Y por el contrario, para que nos dirijamos a éstas, debemos poner tanto más de nuestro espontáneo vigor interior, cuanta menos fuerza tienen ellas para incitarnos y atraernos hacia sí. De manera que por esto justamente es muy difícil observar las minutísimas sensaciones en nosotros y, si se observan, lo logramos tanto más fácilmente apartándonos de todas las otras impresiones fuertes y retirándonos a un lugar oscuro y callado, donde nada nos distraiga de nosotros mismos. Puesto que afirmar absolutamente que no tenemos aquí, ahora, las pequeñas sensaciones, por ejemplo, de sonidos lejanos, que, por más atención que prestemos, ni nosotros, ni los hombres que nos rodean pueden advertir, es algo que no se puede hacer sin suscitar dudas. Concluyamos entonces: toda la finalidad de esta larga nota es la de hacer observar la diferencia: (1°) entre las sensaciones *no reflejas*, y 2° las sensaciones *pequeñas*. Leibniz las confunde, hablando unas veces sobre unas, otras sobre las otras, como si fueran la misma cosa. Pero deben distinguirse con toda atención, ya que de esta distinción proceden nobilísimas consecuencias en la filosofía del espíritu humano, que me llevaría demasiado tiempo exponer aquí.

     Así, la razón por la que no advertimos nuestras sensaciones, sean grandes o pequeñas, es que no *reflexionamos* sobre las mismas, no les dirigimos nuestra atención, no pensamos en ellas. Por eso las *percepciones no reflejas* son todas aquellas que no *advertimos* y por eso no sabemos ni siquiera que las tenemos. Y si nos preguntan si las tenemos, estaremos dispuestos a negarlo, aunque de hecho las tengamos.

     Por su parte, la *pequeñez* de las sensaciones no es sino una de las muchas circunstancias por las que sucede bien a menudo que no reflexionamos sobre las mismas. Por consiguiente, puede haber sensaciones que, aunque *pequeñas*, sin embargo las advertimos y esto ocurre más o menos en los distintos hombres, según la habilidad que tengan para reflexionar sobre sí mismos y para observar lo que sucede en ellos. Las sensaciones *pequeñas* no siempre, ni necesariamente, entran en el número de las *no reflejas*, que es como decir en el número de las que no advertimos y de las que no podemos hablar, pero muy a menudo están en nosotros no observadas, *no reflejas*. Es por eso, es decir, porque las percepciones muy *pequeñas* están a menudo en nosotros no reflejas, que se pueden confundir con las *no reflejas*, confusión en la que cayó justamente el gran Leibniz. Por otra parte, entre las *no reflejas*, las hay algunas bien vivaces y fuertes, ya que siempre que nuestra atención se concentra en un objeto aún más interesante o poderoso, no prestamos atención a todos los demás. De ahí que Arquímedes no advertía el ruido del ejército romano que entraba en Siracusa, absorto como estaba en la solución de un problema de la ciencia que tanto amaba. [↑](#footnote-ref-305)
313. *Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, pp. 42s.]. [↑](#footnote-ref-306)
314. Esta frase, *percepciones insensibles*, hace creer que Leibniz no sea aquí coherente consigo mismo, mientras, como he observado más arriba, a veces describe omo *sentidas* por nosotros las *percepciones*, aunque carezcan de apercepción. Sea como sea, nótese que la *sensación* es algo totalmente distinto del *pensamiento* que se hace de ella; sólo por éste nos damos cuenta de que tenemos la sensación, sin el pensamiento se tendría la *sensación* en el alma (totalmente distinta de la *impresión* exterior hecha en nuestro cuerpo) y no se sabría que la tenemos. Las bestias tienen la sensación sin tener de ella ningún pensamiento. [↑](#footnote-ref-307)
315. *Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, p. 43].{cf. Virgilio, *Georgicon* IV, 393}. [↑](#footnote-ref-308)
316. Filaletes objeta a Teófilo, en la obra citada de Leibniz, que para poder admitir ideas innatas convendría tener pruebas obtenidas de la experiencia sensible, a lo que Teófilo responde: “Esa cuestión se dilucida del mismo modo en que se prueba que hay cuerpos imperceptibles y movimientos invisibles, pese a que algunas personas los encuentren ridículos. Existen incluso percepciones poco relevantes, que no se distinguen lo bastante mediante la *apercepción* o el recuerdo, pero que se hacen conocer por medio de sus seguras consecuencias”. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 116s.; la bastardilla es de Rosmini]. [↑](#footnote-ref-309)
317. Leibniz, para expresar lo que admite como innato, emplea a veces la expresión de *conocimiento virtual*, por lo que parecería que admitiera solamente un conocimiento inserto en algún principio: ya que se dice que las consecuencias están contenidas *virtualmente* en los principios, porque se pueden deducir de ellos. Pero varios lugares de nuestro filósofo demuestran que admitía existentes por sí todos los conocimientos innatos y no *virtualmente*, en el sentido de que estarían comprendidos en otros. En efecto, veamos un pasaje donde se explica: “El conocimiento actual [de las ciencias más difíciles] no es innato, pero sí lo es el que se puede llamar su conocimiento virtual, como la figura trazada por medio de las vetas de mármol está en el mármol antes de que éstas sean descubiertas trabajándolo” (*Nouveaux Essais*, lib. I, cap. I [*Nuevos Ensayos*, p. 85; traducción ligeramente corregida, siguiendo la propia de Rosmini, que respeta mejor el original]). Ahora, véase la diferencia entre el conocimiento *virtual* de Leibniz y el que podría entenderse en primera instancia con esta palabra de *virtual*. Si el escultor, en lugar de haber trazado la estatua por las venas que hay en el mármol mismo, tuviese solamente una *regla* de mecánica, expresada supongamos mediante una fórmula matemática, siguiendo la cual pudiese extraer con su trabajo una estatua sin saber él mismo qué obtendrá, en ese caso tendría el *conocimiento virtual* de la estatua, ya que ella está *virtualmente* comprendida en la regla. Es decir, la regla empleada por el artista tiene la capacidad de conducirlo infaliblemente a la formación de la estatua deseada, si bien en esa regla la estatua no exista en absoluto y no se le haga conocer, ya que la regla y la estatua son cosas de un género enteramente diverso. Ahora bien, no es así cómo Leibniz entiende el conocimiento *virtual*; con esta palabra entiende un conocimiento *esbozado*, como la estatua diseñada por las venas del mármol. Se trata de una *analogía*, poco apta a decir verdad, que desvió al gran hombre. [↑](#footnote-ref-310)
318. *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. XIX [La traducción es propia, ya que en la edición de Alianza emplea el verbo «percibir», mientras que en el original se dice «apercibir», matiz de importancia en este contexto. La bastardilla es de Rosmini]. Con esta def Leibniz nuestra que su *percepción* es algo carente de *sentido*, lo contrario de lo que dice en otra parte. No podría acompañarlo en esto: una *sensación no pensada*, no *advertida*, es para mí una *percepción* en cuanto que aprehende un término extraño; si es advertida o pensada, podría ser útil llamarla *apercepción*. [↑](#footnote-ref-311)
319. Leibniz mismo dice: “hay sensación cuando uno se *apercibe* de un objeto externo”. Ahora, recuérdese lo que ya hemos observado. Si *advertimos* que percibimos un objeto externo, hacemos un *juicio* interno: juzgamos que existe un objeto distinto de nosotros, proferimos una *palabra interior*, como sería: existe tal cosa. Pero juzgar interiormente que existe un objeto fuera de nosotros no es otra cosa que colocar ese objeto percibido en la clase de los entes, atribuirle en definitiva la *existencia*, y atribuir la *existencia* a algo percibido por los sentidos no es sino comparar el término sensible con uno universal, ya que la existencia es una idea, la más universal de todas las ideas. Hasta que no juzgo que el término percibido existe fuera de mí; hasta que no sé que lo particular que percibo pertenece a la clase universal de los entes; en definitiva, hasta que no me considero a mí y a dicho término como dos entes o cosas distintas, pero que tienen en común la existencia, no puedo advertir que percibo un objeto externo, puesto que advertir que lo percibo supone que sé que es alguna cosa, y saber que es alguna cosa es lo mismo que considerarlo también como uno de los entes posibles (de tal o tal otra naturaleza). Sin esto, no tendría más que la *percepción sensitiva*, pero no *advertiría* que la tengo, ya que no sabría qué cosa soy yo, qué es la percepción, qué es el término de la misma. Es difícil, sí, imaginar un estado del espíritu con la sola *percepción sensitiva*, sin nada más, sin un pensamiento que nos haga darnos cuenta de ella, que nos la haga conocer. Ya que nosotros los hombres, al estar dotados de razón, hacemos a menudo contemporáneamente un acto cognoscitivo sobre nuestras sensaciones y sobre su término; sin embargo, el separarlos es el paso estrecho que debe superar quien aspire a hacer algún progreso en esta filosofía del espíritu humano. [↑](#footnote-ref-312)
320. He citado otros ejemplos más arriba, en la nota al n. 280. [↑](#footnote-ref-313)
321. *N. Essais*, etc., Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, p. 37]. El argumento es excelente si se considera que también la previsión de mera conjetura exige universales en el espíritu humano, como cualquier comparación de una cosa con otra, ya que lo que es común a varias cosas es siempre un universal, una idea. [↑](#footnote-ref-314)
322. *N. Essais*, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-315)
323. Leibniz observa a tal respecto, (1°) que se atrapa fácilmente a las bestias, porque no tienen esta facultad de obtener consecuencias universales y necesarias de las cosas; (2°) que los hombres empíricos están sujetos a muchos errores, porque confían sólo en la experiencia; que hombres de estado y capitanes han estado sujetos a semejantes errores, por haberse confiado demasiado en la experiencia; que los más sabios, además de hacer uso de la experiencia, buscan siempre penetrar, si les es posible, en la razón del hecho, para juzgar cuándo hay que hacer excepciones. Luego agrega: “Pues sólo la razón es capaz de establecer reglas seguras y de completar las que no lo eran, añadiéndoles sus excepciones; y de encontrar, finalmente, relaciones ciertas, con toda la fuerza de las deducciones necesarias, lo cual a menudo proporciona el medio de prever el acontecimiento sin tener necesidad de experimentar las relaciones sensibles de las imágenes, a las cuales las bestias se ven reducidas, de suerte que lo que justifica los principios internos de las verdades necesarias es también lo que distingue al hombre de la bestia” (*Nouveaux Essais*, Avant-propos [*Nuevos Ensayos*, p. 39]). Sobre todo este razonamiento de Leibniz, permítaseme hacer las siguientes observaciones.

     En primer lugar, los principios de prudencia que sirven de norma al obrar de un sabio se fundan sobre la previsión de ciertos acontecimientos, pero no ya sobre una previsión absoluta o, como dicen los filósofos, apodícticamente necesaria, sino necesaria sólo relativa o hipotéticamente. Por ejemplo, si conozco la naturaleza del sol, que es de brillar, preveo que mañana brillará. Pero esta previsión mía, aunque fundada sobre el conocimiento de la naturaleza del sol, no tiene una necesidad interior; es cierta solamente dada la hipótesis de que el sol continúe su giro y no sufra alteración, lo cual podría ocurrir también, ya que no encierra contradicción. Confunde, por lo tanto, la necesidad *apodíctica* con la necesidad *hipotética*. Ahora, la necesidad apodíctica es la única que demuestra toda la fuerza de la razón, porque de esta necesidad suya, firmísima y absoluta, la razón no resulta deudora en nada a los sentidos, sino que la debe toda (para decirlo de paso) a la fuerza infinita de una verdad incircunscripta y suprasensible. Pascal caía en un error algo semejante a este de Leibniz cuando, como ya he observado (*Opusc[oli] Fil[osofici]*, vol. I, p. 93 [*Teodicea*, p. 116, nota 57]), admitía entre los primeros principios de la razón el *espacio*, el *tiempo*, el *movimiento*, la *materia*, afirmando contra los pirrónicos que el conocimiento de estas cosas es tan firme como cualquier otra de las que nos dan nuestros razonamientos. El *espacio*, el *tiempo*, etc., no son *principios* de la razón, sino meramente datos positivos de la experiencia: los principios de la razón tienen necesidad intrínseca, mientras que los *datos* tienen algo de *arbitrario*, dependiendo en gran parte de la voluntad del Creador, si no siempre para ser de un modo antes que de otro, ciertamente para ser o no ser, y estar éstos o aquéllos sometidos a nuestra experiencia. Los *principios* de la razón, en una palabra, son de una necesidad apodíctica; los *primeros datos* de la experiencia son de una necesidad hipotética, es decir, son los elementos de los razonamientos que hacemos sobre una cierta clase de cosas, porque nos son dados por tales y no por sí mismos. Si se quisiera confrontar el error de Pascal con el de Leibniz, veamos cómo se relacionan.

     Establézcase primero lo que sigue:

     1° Hay principios absolutos de la razón, como el principio de contradicción, etc.; éstos tienen certeza apodíctica.

     2° Estos principios, aplicados a alguna clase de cosas contingentes, producen otros principios de una necesidad hipotética, que se llamarían mejor *primeros datos*, como pueden ser el *espacio*, el *tiempo*, el *movimiento*, etc.

     3° Mediante los *principios* y los *primeros datos*, se deducen otras consecuencias de una necesidad doblemente *hipotética*, porque exigen dos *hipótesis*, a saber los datos del *espacio*, del *tiempo*, etc., el dato de los *cuerpos*, etc.

     Ahora bien, Pascal confundió la necesidad apodíctica de los *principios* de la razón con la *necesidad hipotética de los primeros datos*. Leibniz bajó un paso más y confundió la necesidad *apodíctica* de los principios con la necesidad *doblemente hipotética*.

     II. Además, el discurso que hace Leibniz está dirigido a probar que no podemos pedir a los sentidos todos nuestros conocimientos, ya que los sentidos no nos dan jamás conocimientos necesarios y universales, los cuales es forzoso que obtengamos del fondo de nuestra propia razón. Ahora bien, para probar esto no sólo vale cualquier necesidad que se mezcle en nuestros razonamientos, es decir no sólo la necesidad apodíctica, sino también la necesidad hipotética, de cualquier grado que sea, porque los sentidos no pueden dar jamás ninguna clase de necesidad. El razonamiento leibniziano procede entonces rectamente en su conjunto, pero se puede notar en él una inexactitud parcial, que es la siguiente. Confunde el obrar de las bestias con el obrar de los hombres empíricos; yo afirmo que esto es inexacto y que también el obrar de los hombres empíricos muestra una razón, un principio que tiene su universalidad y su necesariamente, y que por eso, en esta parte, no puede ser deducido de los sentidos. De hecho, los hombres empíricos van en su obrar tras casos semejantes; por consiguiente, parten del principio universal de la *analogía*, el cual, aunque los engañe frecuentemente, no obstante, no deja de ser universal o, al menos, ellos lo toman por tal. Yerran luego porque otorgan demasiada confianza a la experiencia, extendiendo demasiado sus aplicaciones: ‘así fue, por consiguiente, así será’. Esta misma exagerada extensión que dan a los resultados de la experiencia, esta universalización de los casos semejantes, no la podrían hacer limitándose a los sentidos. Usan su razón para hacerlo, agregan a los datos una *universalidad* y una *necesidad* que obtienen de sí mismos y, aunque yerren al hacerlo, yerran saliendo igualmente del confín de los sentidos y muestran que tienen en sí mismos la concepción de lo *universal* y de lo *necesario*. Por el contrario, las bestias no hacen eso, ya que siguen su instinto o su costumbre sin ninguna regla y de ellos reciben una inclinación o tendencia a repetir ciertas acciones, a preferir algunas y rehuir otras. Entonces, el obrar del hombre empírico no puede confundirse con el obrar del animal carente de razón. [↑](#footnote-ref-316)
324. Si se hubiera restringido a conceder a la razón *a priori* la demostración de la existencia de Dios, habría permanecido dentro de los justos límites; puesto que Dios es la *realidad necesaria*, no es absurdo que se encuentre en la razón un principio necesario a partir del cual deducirla. Las cosas contingentes no podrían tener más que una *necesidad moral*, a la cual en verdad apuntaba Leibniz. Pero de esto hablaremos en otro lugar. [↑](#footnote-ref-317)
325. Parece que la sensación orgánica para Leibniz no fuera sino la ocasión por la que nos acordamos de la idea de un ente exterior, idea que teníamos en nosotros mismos; pareciera que la ocasión provocara el acto de esa energía instintiva que nuestro filósofo añadía a las ideas. [↑](#footnote-ref-318)
326. Es bien singular el ver como Kant admite esta proposición gratuitamente, y cree que ella no necesite de ninguna demostración. Él empieza todo el edificio de su filosofía de esta primera base: «No hay duda que todo nuestro saber empiece con la experiencia». Esas son las primeras palabras con las cuales abre la *Crítica de la razón pura* según la traducción italiana del *Cavalier* Mantovani [1820-1822].

     En toda la obra de Kant, no se puede encontrar ninguna razón de este principio fundamental, sino aquella que inmediatamente sigue a las citadas palabras, que como cualquiera ve, no son en absoluto *críticas*, sino que muy *dogmáticas*; y ella está expresada en la siguiente interrogación: «¿De cuál otra cosa podría ser excitada a su propio ejercicio la facultad de conocer, si no lo fuera por los objetos que afectan a nuestros sentidos y en parte producen representaciones por sí mismos, en parte ponen en acción en la actitud de nuestro entendimiento a comparar, conectar o dividir aquellas representaciones, y así trabajar la materia bruta de las impresiones sensitivas, y reducirlas a aquella tal cognición de los objetos que se llama experiencia?». Después de tal interrogación, con seguridad concluye: «Ninguna cognición, por lo tanto, precede en nosotros, con respecto al tiempo, la experiencia, y cada cognición empieza con la misma».

     Parece, por lo tanto, que todo el principio de la filosofía crítica ha sido recibido por su autor como una verdad comúnmente admitida en su tiempo y ya sometida a juicio, y por lo tanto no necesitada de mayores pruebas. Así pues, toda la filosofía *crítica* ¡mueve desde un principio que no fue sometido a crítica ninguna y que fue recibido como un mero *prejuicio*! Pues, si esta primera proposición, llamada a examen, se encontrara desprovista de solidez, arrastraría consigo a la ruina toda la inmensa fábrica de nuestro filósofo. Lo que se puede decir, mientras tanto, es que la razón aducida por Kant para probar semejante principio no es suficiente para probarlo. De hecho, él pregunta: «¿Es posible que nuestra facultad de conocer sea excitada a su propio ejercicio por otra cosa que por los objetos externos?». Ahora bien, con esta interrogación él supone antes de tiempo: (1) que haya objetos externos independientemente de nuestra facultad de conocer; (2) que todas nuestras nociones las formemos por el ejercicio de nuestra facultad de conocer: porque, si hubiera innatas, no haría falta que la facultad de conocer fuera excitada a formárselas: por lo tanto, supone verdadero lo que quiere probar. Además, semejante suposición le será negada inmediatamente por muchos, y en primer lugar, por Descartes. Éste, admitiendo que el entendimiento se halla en una actividad esencial suya, en un continuo pensamiento, niega que él necesite, para pensar, ser excitado por las cosas exteriores. En segundo lugar, Leibniz también se la negará vehementemente: éste le dirá más, es decir, que es imposible que los entes sensibles estimulen nuestra mente a pensar, porque no pueden tener ninguna verdadera comunicación con ella; que cada acción del espíritu procede de una actividad interior al mismo, de instintos que están sujetos de por sí a un determinado desarrollo. Se la negará Malebranche, y todos aquellos que de una acción inmediata de Dios sobre el espíritu humano deducen las ideas del mismo. Pretender que todos estos adversarios no se deban tener en cuenta, es demasiado; ni conviene tampoco al método que suele tener el autor del criticismo, el cual en sus obras desciende a rebatir opiniones de estos filósofos mucho menos importantes que aquella de la que hablamos. Por otro lado, si aquella primera proposición no tiene necesidad de ser probada, conviene decir que toda la filosofía crítica tampoco tiene tal necesidad, pues en aquella proposición se contiene, en germen, todo el criticismo. De hecho, con ella viene a decir lo siguiente: «Es cierto que Descartes, Leibniz, Malebranche, etcétera, y todos los que admiten nociones innatas, o que vengan de algún ser diferente de los cuerpos, están equivocados». Admitida como cierta una tal proposición, conviene recurrir al kantismo para dar razón de nuestras nociones. Por lo tanto, Kant empieza poniendo como cierto un principio que hace necesario su sistema: ¿esto no es acaso un admitir el mismo sistema como cierto desde el principio, antes de toda prueba? Éste es un error muy frecuente de los filósofos: empiezan con plantear una proposición que parece evidente, y que implícitamente contiene su teoría, y esta proposición se dispensan de probarla: después deducen de ella su teoría, y la declaran probada, pues está deducida de un principio que han supuesto y hecho pasar como admitido. [↑](#footnote-ref-319)
327. Kant no parece siempre coherente consigo mismo en el valor que atribuye a la palabra *experiencia*. Cuando él dice: «todas nuestras cogniciones empiezan con la experiencia, pero no todas nuestras cogniciones nacen de la experiencia» (*Crítica de la razón pura,* Introducción I [SUBNOTA 203]) él toma la palabra experiencia como el uso de nuestros sentidos. Al contrario, cuando él pregunta: «como sea posible la experiencia» (*ibidem* II, [SUBNOTA 204]), parece que toma la experiencia como la fuente de todas nuestras cogniciones, y que la distinga de los sentidos: entonces toma la palabra *experiencia* como los actos de nuestro espíritu, que son mixtos de sensibilidad e inteligencia. Pero generalmente es el primer significado que él atribuye a la palabra *experiencia*; sin embargo, yo prefiero tomarla en el segundo, porque me parece que esto hace sentir mejor el fondo de la reflexión kantiana. Por tanto, me alejo un poco de su manera más común de expresarse, pero no de la sustancia de su filosofía; si esto no gusta, el lector está avisado y él puede corregir por sí mismo mis expresiones. [↑](#footnote-ref-320)
328. Los filósofos modernos admiten generalmente que todo el saber humano viene de la *experiencia*; pero después no se preocupan de preguntar “qué cosa es experiencia”.

     La *experiencia* ¿acaso son los hechos? Los hechos, solos, no pueden formar la experiencia, porque, hasta que los hechos no son conocidos por mí, ellos son, respecto de mi saber, como si no existieran.

     Por *experiencia*,¿se entienden entonces los *hechos* *conocidos* por mí? Si éste es el valor de la palabra *experiencia*, conviene buscar entonces, además, de qué *cognición* de hechos se hable. ¿Se entiende que la experiencia sean los hechos *conocidos* solo con los *sentidos*? Pregunta absurda; solo con los sentidos no pueden ser *conocidos*. Cuando yo digo que un hecho lo conozco sólo con los sentidos, yo he removido de este hecho todo pensamiento mío sobre él: en tal estado, los hechos son sensaciones y nada más; ninguna comparación entre ellos, ninguna relación de suerte. Estos hechos *conocidos*, como tan impropiamente se dice, sólo por los sentidos, no pueden ser ni escritos ni hablados, porque el lenguaje no tiene palabras individuales aptas para expresarlos, y porque si yo los uniera con algún signo sensible, con el cual hacerlos expresables, tendría que hacer sobre ellos alguna reflexión, lo cual está en contra de la hipótesis que ellos me sean conocidos sólo por los sentidos y nada más.

     Por lo tanto, la *experiencia* serán los hechos verdaderamente conocidos; ahora bien, aquí entra necesariamente la *inteligencia*, la cual pone en ellos alguna universalidad, considerando los hechos individuales en relación con el ser y, en el ser, en relación entre sí, y por lo tanto formando clases, especies; ésta es ciertamente aquella experiencia que puede producir y produce nuestras cogniciones. Pero, cuando ésta sea la *experiencia* de la que se quiere hablar, diciendo que todas nuestras cogniciones vienen de la experiencia, en tal caso se debe investigar primero qué cosa sea la *cognición intelectual de los hechos*, qué sea este intelecto con el cual formamos, o al menos completamos, esta experiencia; cómo debe ser constituida semejante facultad de conocer, para que ella sea apta a hacer aquella experiencia: y el buscar cómo está hecha aquella facultad, es lo mismo que buscar si, y qué cosa, debe tener consigo innato, y esto, de nuevo, es lo mismo que buscar cuáles eran las condiciones, dadas las cuales sea posible la experiencia de la que hablamos. [↑](#footnote-ref-321)
329. Locke utiliza la palabra *esencia*, mientras que en otros lugares sostiene que nosotros no tenemos ni la menor cognición de *esencia*. Esta es la perpetua contradicción en la que están obligados a envolverse todos aquellos filósofos que quieren eliminar del saber humano algo de lo cual el hombre no puede prescindir: aquello que excluyen directamente, declarándolo objeto extraño a las investigaciones filosóficas, lo introducen después indirecta e inadvertidamente en sus razonamientos y suponen aquello mismo, que antes habían insistentemente negado: y ellos están necesitados a actuar así: de otra manera, no podrían ni razonar, ni hablar: las esencias de las cosas son elementos de todos los pensamientos humanos: y el lenguaje, que está formado sobre los primeros principios del sentido común, se reduce principalmente a la expresión de las esencias: y no se puede pronunciar palabra sin expresar estas, o a estas aludir. [↑](#footnote-ref-322)
330. Libro IV, cap. III (SUBNOTA 205). [↑](#footnote-ref-323)
331. Locke dice: ‘Las ideas universales no pueden estar sino en nuestro espíritu y la reflexión es aquello que se las suministra’. Pero, ¿de qué manera la *reflexión* se las puede suministrar? Con la abstracción, responde Locke, que hace sobre las ideas particulares recibidas de los sentidos. Pero ¿qué hace la abstracción? Separa, descompone: no agrega, no crea nada. Se supone, por lo tanto, que en la idea particular entre, como un elemento, la noción *común* y universal. Queda siempre, por lo tanto, por explicar el origen de esta noción universal. Por lo tanto, entre la *sensación* y la *reflexión* lockeana tiene que existir una *percepción* *intelectual*, es decir, una manera de percibir no meramente pasiva, como es aquella de los sentidos, sino que provista de alguna particular actividad suya, que no reciba meramente la sensación, sino que agregue la *universalidad* y así componga las ideas particulares con dos elementos: es decir, 1o con el elemento individual recibido por la sensación, 2o y con el elemento universal agregado por la actividad intelectual. Compuestas así las *ideas* *particulares*, sobreviene la *reflexión lockeana* y descompone estas ideas en sus elementos: encuentra lo *abstracto* y lo *sensible*, las vuelve a componer y las une de todas las formas en que le guste. Pero, sin admitir esta *percepción* *intelectual*, la *reflexión lockeana* no tiene materia sobre la cual ejercer su fuerza. [↑](#footnote-ref-324)
332. *Cours d’études pour l’instruction du Prince de Parme*, Parma 1775. [↑](#endnote-ref-8)
333. Kant se preocupó de establecer con cuidado el significado de esta denominación de *cognición a priori*, para que no nazcan equívocos en el progreso del razonamiento.

     Él observa que una tal denominación es usada en dos sentidos.

     1o A veces, se dice juicio *a priori* aquello que se hace antes que ocurra el acontecimiento, aunque este juicio dependa de una regla suministrada por la experiencia. Veo que se están socavando las fundaciones de una casa; juzgo que ella caerá, incluso antes de que realmente caiga. Pero, ¿según qué regla yo juzgo esto? Según una regla que me suministra la experiencia, la cual es la siguiente: «un edificio sin fundamento se derrumba».

     2o A veces, se dice juicio *a priori* aquello que depende de una regla que no nos fue suministrada por la experiencia, sino que tiene una necesidad de razón: por ejemplo, ocurre un hecho; yo juzgo que alguna causa lo produjo, sin ver esta causa: y eso, no porque otras veces yo encontré que los hechos tuvieron una conveniente causa, sino porque yo sé que no puede existir un hecho sin su causa.

     Ahora bien, Kant habla de la cognición *a priori* en este segundo significado solamente. [↑](#footnote-ref-325)
334. No es que los otros filósofos no lo vieran: pero éstos, entre los modernos, se detuvieron más atentamente en estas características y sintieron su importancia. Casi siempre sólo a esta parte se reduce el mérito de los grandes hombres en la filosofía: las verdades metafísicas son conocidas, pero no son distinguidas y establecidas de manera que aparezca su gran fecundidad y ocupen el lugar que les conviene en el árbol genealógico de las ideas en el alma humana, y en la importancia que se le atribuye. [↑](#footnote-ref-326)
335. El mismo escéptico Hume reconoce que las verdades que consisten en relaciones entre ideas son *necesarias*. [↑](#footnote-ref-327)
336. Nuestra experiencia sobre cualquier cosa, cuanto se quiera repetida, es siempre pequeñísima, es más, infinitamente pequeña, comparada con los casos posibles: ella es como nula, en relación a una idea universal y necesaria, que incluye todo lo posible. [↑](#footnote-ref-328)
337. *Crítica de la razón pura,* Introducción III [SUBNOTA 107]. Por eso, cuando nosotros hacemos universal alguna proposición particular, que nos viene de la experiencia sensible, no podemos estar verdaderamente seguros de esta universalidad. Examinemos con la experiencia alguna parte del cuerpo humano. La bisección de innumerables cadáveres nos suministra este resultado, que ‘el hígado está colocado a la derecha del corazón’. Ahora, intentemos universalizar este hecho que nos muestra repetidamente la experiencia, diciendo: ‘Todos los cuerpos humanos tienen el corazón en el lado izquierdo y el hígado en el lado derecho’; ¿estaríamos nosotros absolutamente seguros de una tal proposición? No, porque no tiene ninguna necesidad intrínseca: y ¿qué sé yo si puede darse algún caso contrario? Independientemente de la experiencia en contra, yo puedo saber que tengo que dudarlo. La experiencia puede venir a confirmar mi duda; así, en la bisección que se hizo en París de un cadáver, Leibniz relata que se encontró el corazón en el lado derecho y el hígado en el izquierdo.

     Pero, para que no nazcan aquí equívocos, obsérvese que, cuando yo universalizo la experiencia, entonces el resultado de la experiencia yo lo concibo o bien como *accidental*, o bien como *esencial* a la cosa. Es esencial, cuando concierne lo que forma y constituye el *concepto sustancial* de la cosa: por ejemplo el decir: ‘el hombre es un ser provisto de razón’, esta es una proposición que expresa la *esencia* del hombre. Por lo tanto, cuando la experiencia me la da, yo la recibo como necesaria, por cuanto yo no concibo el hombre, sino mediante el elemento de la razón, que entra a formarlo: no podría por tanto concebirlo sin razón; todo hombre por lo tanto debe tener la razón por la *hipótesis*; de otra forma, ya no sería lo que yo llamo *hombre*. Por tanto, la *necesidad* y la *universalidad* están fundadas en el conocimiento de las *esencias* y de nuevo Locke entró en contradicción consigo mismo cuando admitió una cognición verdaderamente *universal* y nos negó el conocer las *esencias* de las cosas. Pero el conocimiento de las esencias no nos es dado por la experiencia de los sentidos, de la que aquí hablamos. [↑](#footnote-ref-329)
338. Locke, como ya he observado, no describió exactamente la abstracción: y de esta inexactitud nacieron sus errores. Supongamos (así él describe esta operación) que yo vea un peral en el jardín. Comparándolo con los otros árboles que se encuentran en el mismo jardín: 1o observo algo que el árbol, objeto de mis observaciones, tiene en *común* con todos los otros árboles a los cuales yo lo comparo: esta cosa común me da la idea del *género*, y queriendo expresarla con una palabra, digo: *árbol*; 2o observo que el árbol que yo tomé en consideración tiene algo en común con algunos árboles determinados: de este elemento, común no a todos los árboles, sino a una clase, me formo la idea de la *especie* y nombrándola digo: *peral*; 3o finalmente observo que, además de las notas comunes a todos los árboles, además de las notas comunes a todos los perales, mi árbol tiene algo propio, que no es común a ningún otro, y de esto, tengo la *idea* *individual* de aquel árbol, a la cual no impongo nombre, porque no necesito nombrarlo individualmente. Ahora, dejando de lado aquí lo que hay de inexacto en esta derivación de una idea individual, digo que, si yo me formara la idea del género de los árboles, eligiendo las notas comunes solamente de todos los árboles sometidos a mi experiencia y, en nuestro caso, de todos los árboles plantados en mi jardín, esta idea genérica no contendría nada más que lo que es común a dichos árboles examinados por mí, y no podría aplicar el nombre *árbol*, sino a aquel número determinado y a aquellos idénticamente, que yo percibí, y no me serviría para indicar un árbol posible, o bien subsistente, pero no visto por mí, sino solamente escuchado mencionar por otros. Ahora esto está en contra del uso de la palabra que expresa el género. Es fácil observar que con la palabra *árbol*, yo marco algo común, no a diez o doce árboles particulares, ni siquiera a todos los árboles existentes, sino a todos los árboles imaginables y por eso, a todos los árboles posibles: por eso, en la idea del *género* expresada con un nombre común, se comprende siempre la idea de una noción aplicable a infinitos entes, la idea de su *posibilidad*: la cual transciende los límites de la experiencia. Además, la idea de *género* no tiene una extensión dependiente del número de los individuos que han sido sometidos a la experiencia de mis sentidos. Un hombre que hubiera examinado uno tras otro todos los árboles del mundo tendría una idea del género de los árboles quizás más exacta, pero ciertamente no más extensa que aquella que tendría quien no hubiera salido nunca de su casa o del pequeño recinto de su jardín: tanto el uno como el otro hablarían del árbol en general, relacionando con esta palabra una idea tan extensa como es aquella de la posibilidad, que no tiene ningún límite: tanto el uno como el otro, aplicaría esta palabra *árbol* a todos los que Dios podría crear, tanto como a aquellos que ya ha creado. Aplíquese la misma observación a la idea de *especie*; y por ella aparecerá que estas ideas contienen una extensión infinitamente mayor que aquella que podría suministrar cualquier experiencia de los sentidos: y por lo tanto, que conviene recurrir para ellas a otra fuente, que será suficiente a explicar la idea de *posibilidad*, que se mezcla en toda idea común y constituye su gran extensión, y no encuentra mínimamente su origen en los sentidos. [↑](#footnote-ref-330)
339. La reflexión de Locke es una aplicación de nuestra atención a las sensaciones y a las otras operaciones de nuestro espíritu: así que ella no hace sino advertir lo que el espíritu tiene en sí mismo. Allí está el error. Si Locke hubiera puesto la *reflexión*, y no la hubiera definido, podría haberse salvado tomándolo del lado más favorable, así como intentó hacer Leibniz. [↑](#footnote-ref-331)
340. Se demostró que la dificultad que la idea de sustancia presenta en ser deducida de las sensaciones, nace de la idea de *existencia* que en ella se incluye. Pero la idea de existencia es idea de cosa comunísima. Por lo tanto, la dificultad que se encuentra en explicar el origen de sustancia queriéndola deducir de los sentidos, es aquella misma que se encuentra queriendo deducir de estos las ideas universales o comunes. Además, son las ideas universales, aquellas sobre todo de *esencia* y de *sustancia*, las que producen la *necesidad* de las proposiciones, como ya he observado (**305**). Pero Locke, no habiendo considerado nada de eso, negó la existencia de la idea de sustancia, porque le pareció repugnante a su principio del origen de las ideas, y reconoció la existencia de las nociones necesarias y universales, y del conocimiento *a* *priori*, pues no vio que para explicar el origen de éstas, se encontraba la misma e idéntica dificultad. [↑](#footnote-ref-332)
341. Cita bíblica VER [↑](#endnote-ref-9)
342. Sin embargo, él examinó parcialmente esta proposición, y habló sólo de una parte del conocimiento *a priori*, es decir del principio de causa: si hubiera sido coherente, no hubiera podido salvar la más mínima parte: su discurso la aniquilaba toda, hasta el último átomo. [↑](#footnote-ref-333)
343. Cualquier *hecho* de la experiencia externa no es sino un *efecto*: la *causa* no cae bajo los sentidos externos. [↑](#footnote-ref-334)
344. Yo presento el pensamiento de Hume reforzado con razones quizás más fuertes que las que el mismo propuso; pero el fondo del razonamiento es el mismo. [↑](#footnote-ref-335)
345. Hume distinguió los conocimientos humanos en dos clases: aquellos que consisten en simples relaciones de ideas, como son todos los razonamientos de la matemática pura, y aquellos que descienden a los hechos, como sería la proposición: «no se da efecto sin causa». Él se preocupó de destruir esta segunda especie de conocimientos *a priori*, dejando subsistir la primera. Pero, aun supuesta esta distinción, una parte del conocimiento *a priori* no podía subsistir mejor que la otra: la dialéctica de Hume, apoyada en el principio lockeano, es el líquido corrosivo apto a disolver todo, y hasta la sombra de todo conocimiento *a priori*, y después también de todo conocimiento *a posteriori*, que se conecta con aquel. El razonamiento que yo hice lo prueba: me parece que no se le pueda replicar nada sólidamente. La distinción de Hume entre el conocimiento *a priori* que consiste en la simple relación entre las ideas y aquel que desciende a los hechos, aunque fuera sólida, no influiría en nada en el argumento; tanto la una como la otra se verían involucradas en la misma ruina. Además la proposición «no se da efecto sin causa», hasta que se considera en universal, no es otra cosa sino una simple relación de ideas, como cualquier proposición de la matemática pura, por ejemplo, «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre ellas». Después, si se aplica aquella proposición a algún efecto o causa particular, pasa a los hechos; lo cual conviene también igualmente a las proposiciones de la matemática pura, cuando se aplican a los cuerpos y se obtiene la matemática aplicada. La proposición que es verdadera en teoría, siempre es verdadera también en la aplicación práctica, cuando se tenga el cuidado de calcular todos los elementos que entran en la práctica a modificar el resultado de la proposición puramente teorética. Si yo quiero calcular la presión de una bóveda que quiero construir, para conocer la solidez de los flancos de los que yo tengo que proveerla, no hago sino partir de proposiciones teoréticas, de simples relaciones de ideas acerca la naturaleza de los arcos, la gravedad, el movimiento, etc.; y antes de todo eso, de simples razones numéricas, en suma, de las proposiciones del álgebra y geometría pura. Por lo tanto, la certeza de aquellas proposiciones universales y necesarias, que no son sino *simples relaciones de ideas* y aquellas otras que *descienden al hecho*, está íntimamente relacionada: si aquélla existe, ésta también existe: no son sino una misma certeza: las proposiciones que descienden al hecho no son sino aplicaciones de las proposiciones teoréticas, que no presentan sino una simple relación de ideas: estas son las que comunican la fuerza a aquellas; ni la certeza de aquellas se puede destruir, si no se destruye la certeza de estas, que es comunicada a aquellas. Por tanto, suponiendo bien dividido nuestro conocimiento *a priori* en proposiciones que no son sino simples relaciones de ideas y proposiciones que descienden al hecho, es manifiesto que Hume no había examinado suficientemente el nexo que estas dos series de proposiciones tienen entre sí: las supuso independientes: mientras que las unas no son sino derivaciones de las otras. Él supuso que hubiera proposiciones *a priori* que desciendan al hecho, sin que sean aplicaciones de proposiciones antecedentes *puras*, o sea significantes simples relaciones de ideas, lo cual es falso. Fue llevado a este error por la apariencia que tiene la proposición, «no se da efecto sin causa»: pues, hablándose aquí de efecto, parece que se descienda al hecho. Pero considerándola atentamente, se ve que ella habla de *efectos* en general, de efectos que son simples ideas: no habla de este o aquel efecto real, en el cual caso solo descendería al hecho. En una palabra, expresa simplemente una relación entre dos ideas, es decir entre la idea de causa y la idea de efecto, de la misma manera en que expresa una semejante relación esta otra: «el número dos es menor que el número diez», o bien «los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos»: proposiciones que expresan la relación entre las ideas del número dos y el número diez y entre aquellas de la suma de tres ángulos en un triángulo y de dos rectos. Después, cuando aplicáramos estas proposiciones matemáticas a un número de cosas reales, por ejemplo a un número de personas y a un triángulo particular y corpóreo, en tal caso estas proposiciones descienden al hecho, de la misma manera, ni más ni menos, como descienden al hecho la proposición «todo efecto debe tener su causa», cuando se aplica a un efecto particular y real.

     Por ende, la distinción de Hume es falsa.

     En estas proposiciones concretas, o sea que atañen al hecho, el principio universal del cual se deducen está mezclado: por lo tanto, tienen ellas también algo *a priori*; pero la ciencia *a priori* siempre está en el principio mismo, es decir en las proposiciones que expresan una simple relación de ideas, aunque aplicables al hecho: proposiciones necesarias y universales. Los conocimientos humanos por tanto se dividen sí en conocimientos *a priori* y *a posteriori*: pero los primeros no se pueden dividir, como Hume intenta hacer, (1) en proposiciones que expresan una simple relación de ideas, y (2) proposiciones que descienden al hecho. Estas segundas son *a posteriori*, aunque necesiten de las primeras para ser deducidas con ocasión de la experiencia externa, que presenta hechos particulares, a los cuales las proposiciones generales se pueden aplicar y con estas se pueden juzgar. Finalmente, la experiencia, respondiendo a los cálculos de la matemática aplicada, da testimonio de la verdad y de la eficacia de las proposiciones ideales, de las cuales se sirve el geómetra para gobernar la naturaleza y hacerse obedecer de ella. [↑](#footnote-ref-336)
346. La duda siempre supone una certeza, porque es una negación de esta: duda y certeza son ideas relativas: no se puede concebir la primera sin la otra: decir «yo dudo», es un afirmar algo: para que la certeza y la afirmación fuera enteramente excluida, haría falta no pensar. El acto mismo que negara, contendría una afirmación; porque no se puede comprender en este acto, el acto con el cual se niega. {*atto1*] *tutto* ed. crítica, *atto* ed. 1876} [↑](#footnote-ref-337)
347. Por lo tanto, Descartes usa una frase impropia cuando dice: «los sentidos solo son fuente de errores». Tendría que haber dicho: ‘los sentidos no son fuentes ni de errores, ni de verdades, ni de dudas’: los sentidos no son, por sí solos, aptos a producir el pensamiento, el cual siempre se manifiesta bajo uno de estos tres modos: verdad, falsedad o duda. Estos son los modos del pensamiento y no de las sensaciones: el decir «los sentidos nos engañan», es un atribuirles uno de los modos del pensamiento: si los sentidos pudieran tener una de las formas del pensamiento, podrían también tener todas las demás; sería un absurdo el decir que la facultad con la cual nosotros *afirmamos* un error fuera una facultad diferente de aquella con la cual nosotros afirmamos la verdad. Los sentidos, ni son fuentes del error, como quiere Descartes, ni son fuentes de la cognición como quiere Locke; ellos no producen ninguna cognición, ninguna idea, ninguna verdad, sólo suministran a nuestro espíritu la *materia* de la cognición y éste, con la ayuda de tal materia, formula un juicio, para realizar el cual, es necesario que posea alguna idea universal. [↑](#footnote-ref-338)
348. Ya hemos visto que la clasificación que Hume hacía de las verdades universales, involucró también la cognición *a posteriori* en la destrucción (**315**).

     Reid se preocupó de demostrar, en particular, aquellos principios que nos aseguran de la existencia real de los cuerpos externos; los cuales, más que principios, se deben llamar *aplicaciones de los principios* a la existencia real de las cosas, las cuales aplicaciones tienen la forma de otros tantos juicios.

     Además, tales juicios fueron considerados por Reid como instintos necesarios y ciegos de la naturaleza.

     Por tanto, su doctrina no llegó a defender verdaderamente los *principios de la razón* y la indiscutida autoridad de los mismos, al contrario, estuvo obligado a caer en muchas contradicciones: veámoslo.

     *Primera contradicción*. - Los *principios universales* dependen de la idea que nosotros tenemos de las *esencias* de las cosas (**307**), y negada al hombre toda cognición de estas, se eliminan también aquellos. Reid, no percatándose de esto, se alineó aquí con Locke, y dijo que el hombre no tenía ninguna idea de las *esencias* de las cosas (*Essays on the powers of the human mind* etc., Essay I, chap. I). Pero después, cuando habló de la manera con la cual nosotros percibimos la existencia de los cuerpos, entonces dijo que, por una ley establecida por el Creador a nuestra naturaleza, nosotros estamos necesitados a agregar a los atributos un *sujeto* (sustancia) y por tanto, confesó que nosotros, de la naturaleza de las cosas, o de sus *esencias*, tenemos una *oscura* *noción* (*ibidem*). Es la misma incongruencia que hemos notado en Locke.

     *Segunda contradicción*. - Reid eliminó las ideas. Admitió las operaciones del espíritu que conciben, según él, inmediatamente los *objetos reales*: esto equivalía a destruir no solo las ideas universales, sino también las concepciones universales: era un reducir la cognición de la mente a los puros subsistentes individuales. Él expresamente afirma en algún lugar que la mera *posibilidad* es *nada*: pues, él dice, lo que es meramente posible, no existe, y lo que no existe es nada. No podía hacer sino este razonamiento, desde el momento en que eliminaba las ideas, y no dejaba sino los reales: lo cual era lo mismo que eliminar las *posibilidades*, pues las posibilidades no son sino ideas. Pero, ¿podía él ser coherente consigo mismo en semejante sistema? Eso habría sido superior a las fuerzas del hombre, que necesita pensar lo posible en todas sus concepciones, de tal manera que no se puede dar siquiera un acto intelectivo, sin que se mezcle en él la idea de lo posible. El siguiente paso del filósofo escocés basta para mostrarlo en abierta contradicción con todo lo que él había en otro lado enseñado sobre las esencias, sobre lo posible, y sobre los objetos de la mente. “Nosotros conocemos (él habla así abiertamente) la ESENCIA de un triángulo y de aquella esencia podemos deducir sus propiedades: ella es un UNIVERSAL, y podría ser concebida por la mente humana aunque ningún triángulo individual hubiera existido nunca (*estamos en el reino de lo posible*): tiene solamente lo que Locke llama *esencia* *nominal*, que está expresada en su definición. Pero toda cosa que existe tiene una existencia real, que es superior a nuestra comprensión, y por tanto, no podemos deducir sus propiedades y los atributos de su naturaleza como lo hacemos respecto del triángulo” (*Essays on the powers of the human mind* etc, Essay <III>, chap. II).

     Obsérvese, además, que la *esencia nominal* de Locke, Reid no la entiende ya como una pura *palabra*, pues dice expresamente que las palabras, si no expresan pensamientos, son meros sonidos y de nada sirven (*ibidem*).

     Dice, además, que se dan *concepciones generales*: tal generalidad no está en la misma concepción o sea en el acto de la mente, sino en su *objeto* (*ibidem*, Essay <III>, ch. II).

     Hay por lo tanto, para Reid, *objetos universales*, que no son ideas, tampoco son meras posibilidades, no son cosas existentes y, sin embargo, no son nada; ¿qué serán? [↑](#footnote-ref-339)
349. La crítica que yo dirijo a Reid es admitida generalmente como sólida. En Alemania se observó aquello mismo que yo observo: he aquí lo que escribe sobre eso Buhle [1763-1821]: “El defecto principal de la filosofía de Reid es la idea de *verdad fundamental*. Según Reid, una verdad fundamental es aquella según la cual el hombre razona y opera aún antes de haber recogido observaciones, desde las cuales deducirla por abstracción, de manera que, sin tener clara conciencia de ello, la mayoría de las veces opera casi como por un instinto según aquella. La idea rigurosa, o la única cierta, como Feder [1740-1821] ha dicho en su excelente crítica del sistema filosófico teorético de Reid, es que ella sea un JUICIO que nazca necesariamente de las simples ideas del sujeto y del atributo». La observación de Feder es aquella misma sobre la cual yo he insistido antes (**119**). Por tanto, en Alemania no faltó quien se dio cuenta que Reid «no contribuyó a mejorar la causa del dogmatismo filosófico y en particular, aquella del realismo empírico» (J. G. Buhle, Histoire de la philosophie moderne, [tr. J. Jordan, 7 voll., Paris 1816], t. V, cap. XII).

     En Italia, el ilustre Galluppi, mostró evidentemente que Reid no pudo poner remedio al escepticismo con su sistema; al contrario, le abrió amplio camino: y creyó que la razón de eso era que él había distinguido la *sensación* de la *percepción* *de los cuerpos* y no había querido que entre la una y la otra hubiera ninguna semejanza real, de manera que aquellos dos hechos surgieran en nosotros contemporáneos, de por sí, sin que se viera de ellos ninguna razón en el mundo para reparar este defecto. Galluppi eliminó aquella distinción y trasladó a la *sensación* todo aquello que Reid había dicho de la *percepción*. Reid había supuesto que con la percepción nosotros inmediatamente percibiéramos los cuerpos como seres existentes: Galluppi dijo que esta inmediata comunicación de nuestro espíritu con las cosas exteriores, se hace por la *sensación* misma, sin más: que la sensación, lejos de ser meramente *subjetiva*, como la había considerado Reid, es esencialmente *objetiva,* como Reid había considerado la percepción: de tal manera, Galluppi dio a los sentidos la aptitud a percibir la existencia de los cuerpos, lo cual también es un manifiesto sensismo.

     Pero es imposible conceder a los solos sentidos la percepción de la existencia de los cuerpos. Conviene observar que yo no puedo decir de ninguna manera que he percibido los cuerpos como seres existentes, hasta que yo no he dicho a mí mismo: ‘estos seres existen’. Ahora, para eso, es absolutamente necesario que yo tenga primero la idea *universal de la existencia*, la cual Galluppi quisiera hacer venir después de la percepción de los cuerpos, por una operación de nuestra mente sobre las percepciones de aquellos. Pero estas percepciones de seres existentes, la suponen: ni jamás ella, siendo universal, se puede sacar de los particulares. Por tanto, yo concedo a Galluppi la comunicación inmediata de nuestro espíritu con el cuerpo, y entiendo *nuestro* cuerpo, concedo que con las sensaciones adquiridas, experimentamos en nosotros mismos una acción de los cuerpos exteriores, pero no que estas sean suficientes para hacernos percibir seres en sí existentes: las *sensaciones* de los cuerpos no se deben confundir con los *juicios*; nosotros percibimos los cuerpos mediante una operación del entendimiento que agrega a la acción de los cuerpos, recibida en nosotros por las sensaciones, la *existencia*, y considera los cuerpos como entes que actúan sobre nosotros de una manera determinada por las sensaciones mismas. [↑](#footnote-ref-340)
350. No se crea que la distinción entre la *materia* y la *forma* de nuestras cogniciones sea hallazgo de Kant: ella es antigua y en Italia bien conocida. Genovesi (subnota 215), la enseñaba en su carta a Antonio Conti (subnota 216), en la cual, después de haber examinado si las ideas son lo mismo que las percepciones, así concluye: «Estas razones nos hacen comprender fácilmente que las ideas son las *formas de nuestras percepciones,* cuya mayor parte, es decir las primeras y simples, que son los elementos de su ciencia, la mente recibe, no las crea. Abandonémonos a este sentimiento, donde parece que razón más verosímil nos lleve» (subnota 217). Las *ideas*, unidas mediante el *juicio* con las *sensaciones*,forman las *percepciones* de los cuerpos, los cuales resultan de tres elementos, 1º de ideas puras, simples aprehensiones de la cosa (*formas*) y 2º de las sensaciones (*materia*): 3º del juicio de la actual existencia (*unión de la forma con la materia*) que une en un solo objeto lo *sentido* y la *idea.* Pero sobre esto hablaremos más difusamente en otro lugar. [↑](#footnote-ref-341)
351. *Crítica de la razón pura*, Crit. Elemental, p. I, y p II, divis. I, lib. II, cap. II, sección III. [↑](#footnote-ref-342)
352. *Lógica trascendental, Analítica* libro I, cp. I, sección III. [↑](#footnote-ref-343)
353. Nuestra comunicación con la realidad exterior se hace con las *sensaciones*; y esto Kant parece haberlo ignorado; por tanto, él no pudo conciliar estas dos verdades, 1o que nosotros conocemos los reales mediante *conceptos*, 2o que los reales sensibles son diferentes de nuestra cognición de los mismos. No pudiéndolas conciliar, sacrificó la segunda a la primera. [↑](#footnote-ref-344)
354. Reid puede contradecirme sobre si éste sea el testimonio del sentido común: el lector imparcial juzgará de esta controversia. Pero la disparidad de opinión, incluso en torno a lo que atestigua el sentido común, demuestra que la autoridad de éste no es siempre tan evidente de por sí, que tenga que convencer igualmente a todos los hombres individuales, como algunos pretenden que sea. [↑](#footnote-ref-345)
355. Perché *edición Messina*] purché *correximus*. [↑](#endnote-ref-10)
356. Infimo *edición Messina*] intimo *correximus*. [↑](#endnote-ref-11)
357. Los términos tomados del sentido de la vista, y aplicados en sentido metafórico para significar las operaciones de los otros sentidos, se transforman en fuentes inagotables de equívocos y errores, como tendremos ocasión de observar ulteriormente. Pero no creo que lo mismo pueda decirse de la palabra *ver*, aplicada a la mente: además, puede decirse que esta palabra ha llegado a ser propia, de metafórica que era en el principio, por el uso común de la misma. [↑](#footnote-ref-346)
358. Él conoció que el *entender* era esencialmente diferente del *sentir*, pero no llegó a conocer la íntima naturaleza de la operación intelectual. Lo que vio fue que el entender era algo *activo* y el sentir algo *pasivo*: «Todas las *visiones*, él dice, porque sensitivas, son fundadas sobre afecciones; los *conceptos* sobre funciones» (*Lóg. Trascendent. Analít.*, Lib. I, cap. I, sez. I). Llamó, no sin impropiedad, *visiones* todo lo que da el sentido y esta costumbre común de los filósofos de hablar de los otros sentidos con palabras metafóricas tomadas del sentido particular de la visión dio muchas veces ocasión a errores. [↑](#footnote-ref-347)
359. *Crit. De la R. P., Log. Trasc.* Div. I, Lib.I, sez. I SUBNOTA 222. [↑](#footnote-ref-348)
360. En verdad, los sentidos no representan nada sino sólo dan al espíritu algo sentido. [↑](#footnote-ref-349)
361. *Crit. de la Razón Pura, Lógica,* div. I, lib. I, secc. I. [↑](#footnote-ref-350)
362. Kant dice que no se le ocurrió nunca al pensamiento de ningún filósofo, antes que él, la división entre los *juicios sintéticos* y los *analíticos* (*Crít. de la Raz. Pura*, Introd. VI): a mí, este me parece ser una de las acostumbradas jactancias de los filósofos, cada uno de los cuales pretende haber visto él primero las verdades más importantes. Lo cierto es, que las operaciones de nuestra inteligencia, la de componer y la de dividir (síntesis y análisis) fueron descritas excelentemente por Aristóteles; y, después de él, conocidas más o menos por todos los filósofos: y que a estas dos maneras de obrar se reducen justamente las dos especies de juicios kantianos. Platón, en el *Fedón*, describe claramente los juicios *sintéticos a priori* [cf. 66a – 67b] aunque no les dé esta denominación. [↑](#footnote-ref-351)
363. El concepto de triángulo en general, del que aquí se habla, no se debe confundir con la mera sensación de un triángulo particular, físicamente existente. [↑](#footnote-ref-352)
364. Esto es aquello a lo cual puede extenderse la reflexión; por otro lado, cuando yo concibo por separado los elementos individuales de un concepto que analizo, tengo que poder concebir también estos elementos con aquella existencia y unión que tienen en sí: y para eso, necesito hacer una síntesis: el análisis, por tanto, siempre supone la síntesis. [↑](#footnote-ref-353)
365. *Crít. de la Raz. Pura*, introd. IV. Kant llama sintéticos estos juicios, porque en ellos los predicados son suministrados, hablando de los empíricos, por la experiencia y no contenidos en el concepto de la cosa: por ejemplo, cuando yo veo un caballo blanco, adjudico a aquel caballo la blancura, que no se contiene en absoluto en el concepto *caballo*, pero que me es dada por la sensación de la vista. Pero, si el predicado me es dado, en este estado, por la experiencia, ¿de dónde tengo yo el sujeto (caballo) al cual adjudicarlo? El sujeto *caballo* es un abstracto, que yo nunca tendría, si no hubiera visto algún caballo. Ahora por otro lado ese concepto, siendo abstracto, no me puede ser dado por los sentidos. Aquí está la verdadera dificultad: no consiste en explicar dónde nosotros encontramos los *predicados de los sujetos ya por nosotros concebidos* con el intelecto, sino en explicar cómo nosotros *concebimos los sujetos*, es decir, cómo nos formamos sus conceptos. [↑](#footnote-ref-354)
366. Dejando de lado la impropiedad de la palabra *visión*, aplicada a significar todo lo real que los cinco sentidos nos suministran, anoto solamente que esta proposición merecería que Kant se hubiera dedicado a probarla. Sin embargo, ella puede tener un sentido verdadero, hasta que este acoplamiento de visiones no se extiende a producir la idea de la existencia. Pero, eliminando esta idea, es imposible que nosotros tengamos un *juicio* *sintético* apto para ser analizado; es más, es imposible un juicio de cualquier tipo. Por tanto, Kant da a la sensibilidad mucho más de lo que le compete según un acucioso examen de la misma, mostrando el lado débil y la proveniencia *sensista* de su filosofía. [↑](#footnote-ref-355)
367. *Crít. de la R. P.*, Introd. IV. [↑](#footnote-ref-356)
368. Es cierto, sí, que en la naturaleza no se da ninguna *colección*, sino sólo individuos separados: por tanto, el concepto de cualquier número supone algo más de lo que está en la naturaleza, o en la sensación, porque es el concepto de una *colección*. De aquí aparece que en cada concepto de cualquier número, la mente agrega verdaderamente de suyo la *unidad*, con la cual une los individuos separados, y hace de ellos una colección. Puede, por tanto, decirse acertadamente que en el concepto de un *número* siempre hay un cierto *juicio sintético a priori*, pero el error de Kant está en buscar este juicio sintético en la suma del 5 con el 7, en vez de buscarlo y encontrarlo en el concepto del 5, del 7, del 12, y de cualquier otro número, como decíamos. [↑](#footnote-ref-357)
369. Al contrario, en el concepto de toda *línea* se puede encontrar realmente un juicio sintético *a priori*, pues tener el concepto de una línea es pensar una línea posible y la *posibilidad* no está en la línea física, sino que es un *predicado* puesto por la mente. [↑](#footnote-ref-358)
370. *Crít. de la Razón Pura*, Introducción IV. [↑](#footnote-ref-359)
371. Kant habría podido reconocer un *juicio sintético a priori*, no en la proposición «lo que acontece debe tener una causa», sino más bien en la concepción intelectiva de «lo que acontece». [↑](#footnote-ref-360)
372. Es la unidad del sentido íntimo, aquella que me hace tener contemporáneamente presentes y comparar entre sí estos dos tiempos. [↑](#footnote-ref-361)
373. BUSCAR REFERENCIA EN LA KRV [↑](#endnote-ref-12)
374. No digo en el *concepto del sujeto*, sino que en el *sujeto mismo*: para que no se crea que nosotros podamos tener el concepto del sujeto antes de haber formado aquellos juicios con los cuales percibimos las cosas y así, nos formamos los conceptos. [↑](#footnote-ref-362)
375. Es en realidad humillante para el hombre una doctrina que quiere persuadirlo siempre que él es necesaria, esencialmente engañado, no por sus semejantes, sino por su propia naturaleza, por el Autor de su naturaleza, ¡si es que éste permaneciera en un tal sistema! ¡Puede ser más grande la humildad de la filosofía! No humilla solamente al hombre, sino que, con el hombre, humilla la naturaleza misma, humilla a Dios. [↑](#footnote-ref-363)
376. Quien elimina la *idea*, y no deja sino lo real, como hizo Reid, llega al mismo resultado. Reid eliminó la idea, Kant eliminó lo real, y dejó la idea. Ambos concuerdan en que los entes son inmediatamente percibidos por nuestro espíritu; pero, dice Reid, los objetos inmediatos de nuestro espíritu son *objetos reales*; Kant dice, son, en parte, *conceptos.* [↑](#footnote-ref-364)
377. Este razonamiento hecho por Kant no es exacto. No es que todos los conocimientos necesarios y universales sean *a priori*: *a priori* no es sino la *universalidad* y la *necesidad* de tales conocimientos. [↑](#footnote-ref-365)
378. Nótese en Kant la contradicción siguiente: él sostiene que estos predicados entran a formar parte del ente percibido por nosotros. Pero ¿cómo describe el ente percibido por nosotros? Como resultante de dos elementos: (1) de los conceptos intelectuales; (2) de la visión empírica: “Sin visión, falta todo saber nuestro en torno a los objetos, y él permanece totalmente vacío” (*Lógica Trascendental*, Introducción, IV). Ahora bien, esos conceptos intelectuales son conceptos puros, en una palabra, los *predicados* de los juicios sintéticos. Pero si los conceptos puros son los predicados de los juicios sintéticos a priori, ¿cómo afirma después que los predicados de los juicios sintéticos a priori no se encuentran en el concepto del objeto percibido? ¿Acaso se puede tener este concepto, sin que estén presentes en él los conceptos puros que son las condiciones de la experiencia y de toda concepción nuestra? [↑](#footnote-ref-366)
379. Lo que hay de particular en el ente no es inteligible, sino por medio de aquello que hay de universal en nuestra mente: aquello por sí mismo no es una *idea*, sino el término de un juicio que lo relaciona con la idea universal. [↑](#footnote-ref-367)
380. El pensamiento de Reid, según el cual no hay ideas en nuestro espíritu, sino solo percepciones de los entes, de manera tal que nuestro espíritu percibiría los entes mismos inmediatamente, se encontraba ya en el libro *De las verdaderas y falsas ideas* de Arnauld. Pero en este adversario de Malebranche se ve quizás todavía mejor la afinidad del sistema que quita de en medio las ideas, con el kantismo; pues Arnauld, diciendo que no hay ideas entre los entes y nosotros, sino que percibimos inmediatamente los entes mismos, dijo que estas percepciones nuestras son por su propia naturaleza representativas y que son modalidades del alma misma. Es por lo tanto el alma la que tiene los modos (las formas) de todos los entes; cada uno puede ver cuán próximo sea al sistema de la filosofía trascendental. [↑](#footnote-ref-368)
381. Si se une este resultado último de la filosofía kantiana con los sistemas de los cuales se trata en el *Ensayo sobre la esperanza* y en la *Breve exposición de la filosofía de Melchiorre Gioia*, que también proponían, como base de la felicidad humana, una continua ilusión, se verá cuán digna de reflexión es la historia de la humana sabiduría. El hombre empieza lleno de confianza, prometiéndose a sí mismo el descubrimiento de la verdad: no hay verdad recóndita que no se revele a sus investigaciones. Mientras tanto, murmuran las pasiones, temerosas que pueda acaso serle vetada la dulzura inebriante de los sentidos. El hombre las asegura, les promete que la verdad misma que va a descubrir validará todos los goces sensibles: se confía, así prometiendo de un resultado que todavía no conoce, pero que tiene en vista como aquello que debe constantemente dirigir todas sus investigaciones. Mientras tanto, la verdad no se pliega a las intenciones interesadas de una tal filosofía. Esta se indigna: habiendo hecho todos los esfuerzos para persuadir la verdad a servir a su objetivo, habiendo usado con ella todas las caricias y los atractivos, habiendo amenazado con declararla inhumana, bárbara, cruel, si no se reconcilia con los ímpetus y los instintos de la naturaleza degenerada, que sin embargo rechaza reconocerse tal, ¿qué hace al fin la filosofía? Vuelve seriamente sobre sí misma, meditando en sus desgracias, triste por no haber podido expugnar a la verdad, por no haber podido corromperla, o encontrar un sistema verdadero que sustituya el placer a la justicia, se retracta: y no se jacta ya, entonces, como en el principio, de ir a la conquista segura de la verdad: el encontrar la verdad no hubiese tenido que ser su objetivo: se había engañado en proponérselo. Encaminándose por otro sendero, se complace de haberse vuelto más discreta y más prudente; y confiesa que antes, inexperta, pecaba por temeridad: muy modesta, ella no tiene ahora otro objetivo que enseñar a los hombres a dudar; confía en que la duda, sustituida así a la verdad, tranquilizará a las pasiones, que se han rebelado contra la empresa, a la que ella antes proclamaba que se dedicaría. Por el nuevo camino de la duda, más feliz, a decir verdad, es su viaje. En vez de ocuparse en edificar, se pone a destruir todo lo que pueda turbar los deseos del corazón insaciable de los goces de la vida; y, con los progresos de la duda, van de la mano los progresos de la libertad desenfrenada y se ensancha la humana concupiscencia. La filosofía de la duda, esencialmente vacilante e inquieta como la concupiscencia, a nada más tiende ya, sino a su pleno perfeccionamiento: ella consiste en pasar de la duda a la ilusión: esta está desprovista de los incierto, que se mezcla siempre con la duda: no es la verdad, ya no es la duda, sino la ilusión, que hace el hombre beato en la abundancia de todo cuanto desea su corazón. Tal debe ser el verdadero fin de una filosofía humana y del todo suave: he aquí el progreso. Pero la ilusión no le satisface todavía interiormente: surge en su pecho un secreto reproche contra el hombre que busca ilusionarse, siendo que está hecho para la verdad. La filosofía quiere progresar todavía, y ya se dirige a quitarle al hombre aun esta molestia: dice que la ilusión no es el efecto de la voluntad del hombre, para que él deba tener remordimiento de ello. Al contrario, es un noble y feliz efecto, necesario, de la naturaleza humana: no es el hombre, es la naturaleza del corazón la que busca necesaria y providencialmente ilusionarse, porque quiere, de esta manera, ser feliz; es la naturaleza de la mente humana, toda constituida de manera tal, que es la fuente de un engaño universal e inevitable: ni debe retenerla la verdad, que ya no existe para ella; sino, que, verdadero o falso que sea, la pura ilusión es el objeto excelso de la misma inteligencia. Así sea: así la filosofía no puede solucionar el gran problema que siempre se propone, ‘cómo el hombre pueda llegar a la felicidad por sí mismo sobre esta tierra’, sin terminar en un resultado tan triste, tan absurdo, tan demente, como es aquel de declarar mentirosa la propia naturaleza, la naturaleza de todas las cosas, todo lo que existe, y que por eso mismo es imposible que exista. Es necesario llegar a la nada perfecta, antes que la humana temeridad consiga satisfacer a sus necesidades esenciales sin Dios; y finalmente, entonces, es necesario que, lo quiera o no, vuelva atrás. [↑](#footnote-ref-369)
382. Kant toma en algunos pasajes el rol de intérprete de Platón, como allí donde trata de sus tres ideas o conceptos de la razón, y, respecto a la comprensión de la filosofía platónica: “Me place solamente reflexionar cómo no es en absoluto extraño, ya sea en el lenguaje ordinario, ya sea en los escritos, que comparando entre sí los mismos pensamientos emitidos por algún autor sobre su propio argumento, se le comprenda aún mejor de lo que él se comprendía a sí mismo, por no haber determinado suficientemente su concepto y, por lo tanto, por haber razonado muchas veces o también pensado en oposición a su propio objetivo”. (*Crítica de la Razón Pura*, Lógica, Dialéctica Trascendental, Libro I, Secc. I). [↑](#footnote-ref-370)
383. El sistema de las *formas innatas* (dejando de lado ahora la investigación histórica sobre la manera cómo la entendía Kant, en torno a la cual ya he expuesto mi opinión en el capítulo donde examiné la doctrina de este autor), puede ser concebida de dos maneras: (1) o bien de modo tal, que el espíritu tenga como innatas las *formas* (como *ideas universales y abstractas*, a las cuales se dé el nombre de *formas*, en relación con el uso que se hace de ellas en la inteligencia de los entes reales), del mismo modo que Platón y Descartes pusieron innatas las ideas; (2) o bien de tal manera, que el espíritu posea una tal potencia radical y así determinada que, con la ocasión de concebir los entes de la experiencia de los sentidos, emita de sí mismo o dé existencia a las *formas* que antes no existían, uniéndolas con la materia de la experiencia sensible suministrada; de manera que él engendre de sí mismo sin semilla, por así decir, o, mejor dicho, cree su propio saber intelectual, y con él, el mundo mismo. Ahora bien, yo quiero hacer observar aquí solamente que, entendiendo las formas de este segundo modo, se pondría en nuestro espíritu mucho más que si se entendieran en el primero y que por eso, de este segundo modo, el sistema de las formas pecaría de superfluo, más que no lo haría si se entendiera en el primero.

     Y no puedo renunciar a reproducir, acerca del sistema de las *formas* interpretadas de este segundo modo, algunas reflexiones de Antonio Genovesi en una carta a Conti, de las cuales se puede ver que el sistema de Kant, en esencia, fue pensado en Italia y refutado, antes todavía que fuese importado de más allá de los Alpes. “Yo concedo gustosamente – dice el filósofo italiano – que esta producción de formas meramente posibles puede ser hecha por la sola naturaleza del alma: pero ningún hombre entenderá jamás que la mente, la cual ignora del todo las cosas existentes, que no encuentra en sí ninguna huella, que no recibe vestigio de ellas por causas externas, pueda hacerse imágenes o formas que correspondan a esas cosas. No, yo allí me pierdo. Esta fuerza es mayor aun de la creadora: al fin, la fuerza creadora produce solamente cosas que ella misma entiende: esta produce formas de cosas que no entiende; ni la produce de cosas como posibles, sino como existentes. Esto sería un bonito adivinar, me parece, de manera no diferente de un pintor, que pretendiera habernos hecho retratos de cosas, de las que nunca tuvo idea. Más todavía: esto es un revolcarnos en el más tenebroso escepticismo que se pueda construir acerca de la existencia de las cosas corpóreas: es un renegar toda la evidencia de los sentidos: es traicionar el sentimiento claro de la conciencia (*Lettere familiari*, cit., lett. II, pp. 3-28, trad. mía). [↑](#footnote-ref-371)
384. La multiplicidad de las *formas* del entendimiento y de la ciencia tiene en sí misma algo de absurdo y de contradictorio. En verdad, si con la palabra *entendimiento* yo indico una cosa determinada y no es un vocablo incierto, que no signifique nada definido; si con la palabra *ciencia* yo expreso algo que tiene una esencia única, de manera que se pueda distinguir de cualquier otra; es necesario que el *entendimiento* y la *ciencia* no tengan sino una sola *forma*; pues es justamente esta *forma* única, que determina estas cosas a ser lo que son. La *forma* de una cosa es lo que constituye su *esencia*, aquello que hace que sea lo que es: ahora, una cosa no puede tener múltiples *esencias* y no puede tener múltiples formas: lo cual sería tan contradictorio, como decir que una cosa puede ser muchas cosas, que una cosa puede ser lo que no es. Por lo tanto, aquello que Kant llama *forma*, conviene que sea algo subordinado a la primera y verdadera forma del *entendimiento* y de la *ciencia*; las de Kant serán formas parciales y derivadas, pero no aquella que nosotros buscamos, que constituye la naturaleza de la inteligencia y que, siendo forma pura, no se multiplica sino por la unión con algo externo y real. [↑](#footnote-ref-372)
385. En la *Analítica Trascendental*, lib. I, cap. I, habla del *hilo de guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del intelecto*, y se lo asigna a la naturaleza del *juicio*; pero, después de eso, él no deduce las formas desde los juicios, sino que las presenta en una tabla sin más; ni se preocupa de mostrar la *necesidad* de que ellas sean doce, y que no pueden ser ni más ni menos, ni otras, ni en otro orden distinto de aquel en que él las presenta. [↑](#footnote-ref-373)
386. Él toma como ejemplo de los juicios infinitos ‘el alma no es mortal’; y pretende que este juicio difiera en la forma de este otro: ‘el alma es inmortal’. Ahora, si por *forma* se entiende el vestido externo de las palabras, se lo concedo; pero en sí misma, la palabra ‘inmortal’ es perfectamente sinónima de ‘no mortal’; y por eso, no es en absoluto diferente en la forma interior y conceptual de la que hablamos; pues las formas que nacen del uso de las palabras son demasiadas y no son sino aparentes, pues una sola es la huella de la mente, manifestada y vestida de múltiples maneras externas. Y, si se toma un ejemplo en que el atributo no tenga un solo opuesto, como es ‘mortal’, que tiene como solo opuesto ‘inmortal’; sino que tenga más opuestos, como los colores (afirmando, por ejemplo, que un cuerpo ‘no es verde’, no afirmo que un cuerpo sea ‘rojo’); este caso es complejo e incluye dos pares de juicios: primer par, ‘no es verde’ y su contrario ‘es verde’; segundo par, ‘es rojo’ y su contrario ‘no es rojo’. Reduciendo por tanto los juicios complejos a los simples, no se pueden dar sino juicios *afirmativos* o *negativos* (ya sea que se afirme o se niegue con probabilidad o certeza), y la clase de los ‘juicios infinitos’ no es sino una mixtura de aquellas dos formas de juicios, y no presenta forma nueva u original alguna. [↑](#footnote-ref-374)
387. *Analítica trascendental*, lib. I, cap. I, secc. III. He aquí cómo pretende que el dicho escolástico, *quodlibet ens est unum et verum et bonum* esté ya comprendido en sus categorías de *unidad*, *pluralidad*, *totalidad*: “Estos pretendidos predicados trascendentales de las cosas no son más que requisitos lógicos y notas de cualquier cognición nuestra, a los cuales sirven de fundamento las categorías de *cantidad*: es decir, de la *unidad*, de la *pluralidad* y de la *totalidad*. Sólo que tales categorías, que se deberían tomar *materialmente*, pues pertenecen a la posibilidad de las cosas mismas, fueron tomadas solamente en un significado *formal*, como pertenecientes a requisitos lógicos de la cognición e, incautamente, se convirtieron en otras tantas propiedades de las cosas mismas en sí consideradas, mientras que no eran sino notas de toda cognición.”

     En este pasaje se puede observar como el mismo Kant viene a confesar que sus categorías no son puras formas, sino que tienen anexo algo material. Lo que le impidió hacer la correcta división fue el haber tomado los objetos del pensamiento, en general, como cosas puramente subjetivas, y en tal modo los confundió con los modos del ente pensante. Habiendo admitido entonces los objetos del pensamiento como una emanación del pensamiento mismo y nada más, él tomó lo que pertenecía a los modos del pensamiento como formas del pensamiento; de la misma manera en que Leibniz fue llevado a error cuando, habiendo hecho emanar desde el fondo del espíritu tanto la cognición de los universales como la de los reales, mezcló y confundió el mundo de las abstracciones con el de la realidad (**296-299**). Mucho más le ocurre eso a Kant, que de los objetos del pensamiento y de sus formas hizo una sola cosa; y quiso que saliera de nuestra alma no solo toda nuestra cognición, como Leibniz, sino el mundo mismo, al menos en gran parte. Por otro lado, ¡qué pobre es el modo en que él pretende que en la *pluralidad* esté el concepto de la *verdad*! Esto es así, dice él, porque, “cuantas más son las consecuencias verdaderas de un determinado concepto, tantas más son las notas de su verdad objetiva” (*Anal. Trascend.*, Lib. I, cap. I, secc. III): como si las *notas* de la *verdad* fueran lo mismo que la *verdad*, o bien la *pluralidad* no pueda encontrarse igualmente en el número de las consecuencias falsas. La pluralidad es una caja, por así decirlo, desprovista de contenido; mientras que la verdad determina y fija una cualidad del contenido: por ejemplo, entre *múltiples* juicios falso, aquel *único* que es verdadero. Del mismo modo, es muy forzado el querer reducir la bondad a la totalidad; como si la idea de un *todo* ofreciera también la idea de la *bondad* de este todo. Pero, aun si la ofreciera, las dos ideas de *todo* y de *bueno* serían igualmente diferentes, como dos entes de razón, y no sería oportuno confundirlas en una sola. [↑](#footnote-ref-375)
388. *se* addidi [↑](#endnote-ref-13)
389. Dios, en la *Razón Pura* de Kant, no se toma sino como un tipo, en nuestra mente, de un ser perfectísimo; un ideal, un ejemplar, sin que nada podamos concluir acerca de su real existencia. [↑](#footnote-ref-376)
390. Lo *posible* es siempre *necesario* y, por lo tanto, tal división tripartida está viciada. La división correcta sería: (1) posible; (2) existente; subdividiendo este segundo en: a) contingente, b) necesario. Pero así se hubiese sacrificado la tricotomía sistemática. [↑](#footnote-ref-377)
391. Francia, que hasta hace poco sólo era conocida por el condillaquismo, fue también la patria de Descartes y de Malebranche, y ahora recibe favorablemente muchas doctrinas de la escuela de Alejandría. Alemania, tan trabajadora y tan pensadora, se mostró de acuerdo en afirmar la imposibilidad de que las ideas sean facticias en todos los elementos. ¿E Italia? Es oportuno recordar que antes de que las otras naciones balbuceasen en filosofía, ella establecía las bases inmóviles de la doctrina que por ella se llama *itálica*. Es una doctrina volcada a explicar la alta y recóndita naturaleza de las ideas, demostrándolas infinitamente superiores a los sentidos y al hombre, y que no puede proceder ni de aquéllos ni de éste. No hay ningún siglo en que haya sido olvidada totalmente entre nosotros esta herencia patria. Conviene hacer votos para no lo sea. [↑](#footnote-ref-378)
392. Estas palabras pertenecen a un libro clásico y verdaderamente italiano. Cualquiera puede leerlas en los *Saggi di Naturali Esperienze fatte nell’Accademia del Cimento sotto la protezione del Serenissimo Principe Leopoldo di Toscana, e descritte dal Segretario di essa Accademia*, en Florencia, en la nueva imprenta de Giovanni Filippo Cecchi, MDCXCI [las palabras citadas están en la segunda página del *Proemio*]. Y para que se entienda mejor cómo pensaban quienes fueron los maestros de Europa en el arte de experimentar y que tanto contribuyeron al progreso de las ciencias físicas, referiré todo entero el pasaje de donde tomé las pocas palabras citadas, que dice así: “Sin embargo, Dios, en el acto con que crea nuestra alma, le deja dar de golpe una ojeada, por así decirlo, al inmenso tesoro de su eterna sabiduría, adornándola, como con piedras preciosas, con las primeras luces de la verdad. Y que esto es verdad lo vemos porque se conservan en ellos conocimientos que, al no haber podido aprenderlos aquí, por fuerza deben haberlos tomado de otra parte” (Proemio). En estas palabras el Secretario de la Academia del Cimento, dejando aparte la imaginación platónica, que introduce para dar belleza al decir y nada más, y manteniendo el fondo de la doctrina, se ve cómo 1º se sabía que hay una parte de la cognición que de ningún modo puede ser de nuestra formación y que por lo tanto debe sernos dada por la naturaleza; 2º que no puede ser sino una pequeñísima parte, cuanto se puede obtener, por así decirlo, mediante una rápida mirada a la eterna sabiduría. [Accademia del Cimento (Academia del Experimento): sociedad de científicos fundada en 1657 en la Toscania bajo los auspicios de Leopoldo y del Gran Duque Fernando II Medici. Integrada entre otros por algunos discípulos de Galileo, su finalidad era la experimentación sin especulación teorética. Existió durante unos 10 años y los resultados de sus experimentos fueron publicados en 1666.] [↑](#footnote-ref-379)
393. \* Los números 385 a 1039 conforman el segundo volumen de la última edición del *Nuovo Saggio*, que seguimos aquí. En ellos se expone sistemáticamente la teoría del autor sobre el origen de las ideas. [↑](#footnote-ref-380)
394. Tendremos ocasión de hacer el análisis de la operación del juicio, cuando expliquemos el origen de nuestra idea de cuerpo.

     Por otra parte, la observación que he hecho aquí en torno a la distinción de las *ideas* y la *persuasión* de la subsistencia de las cosa, confirma lo que he dicho (**177**) sobre la falsedad de la doctrina de quienes quieren que las ideas *tomen* y *abarquen* las cosas subsistentes, mientras que las ideas sólo presentan meras *posibilidades* de cosas. [↑](#footnote-ref-381)
395. Aun cuando esta manera nuestra de concebir las cosas no fuera más que aparente, es decir aun cuando creamos concebir la cosa en sí, pero la cosa concebida por nosotros no tuviese más que una existencia relativa a nosotros, mi razonamiento no tendría menor valor. Se trataría aún de explicar esta apariencia; en una palabra, sea verdadera o aparente, se trata de explicar el hecho de la percepción de las cosas en sí, objetiva. Por otra parte, como aquí no hablamos sino del modo en que percibimos las cosas, la distinción lo aparente y lo verdadero no puede tener lugar. No nos podemos engañar acerca del modo de concebir, porque decir: yo concibo el objeto de este modo, no es sino decir que concibo del modo en que concibo y nada más. Aquí no tiene nada que ver la cuestión de si la cosa externa corresponde al concepto que tengo de ella; la trataremos en otro lugar. Baste esta nota para despejar las dudas que pudiera suscitar mi razonamiento en los secuaces del idealismo trascendental. [↑](#footnote-ref-382)
396. A partir de la sola idea del ser, si fuera perfectamente comprendida ¿no deberían emanar necesariamente todos los modos y las determinaciones posibles de los entes? Esta es una gran cuestión, que pertenece a las ciencias ontológicas. [↑](#footnote-ref-383)
397. Notemos aquí de paso que la *indeterminación* no es algo inherente al *ser mismo*, sino que procede de la imperfección de nuestra visión. [↑](#footnote-ref-384)
398. Esta derivación nace mediante las diversas aplicaciones y los diversos usos de los que es capaz la idea del ente. Ver. Sección III, cap. I, art. V; cap. II, art. IX-XI; cap. III, art. III, IV; cap. IV, art. I, XIII, XX, XXI; Sección IV, cap. I, art. III, XIII; cap. II, art. I-III; cap. III, art. XIX; Sección V, Introducción. [↑](#footnote-ref-385)
399. Art. I. [↑](#footnote-ref-386)
400. D’Alembert en Francia y Falletti en Italia han creído poder deducir la idea de la existencia en universal a partir del sentimiento del *Yo*, es decir de la existencia de nosotros mismos. “La noción abstracta de existencia, dice d’Alembert, se forma enseguida en nosotros por medio del sentimiento del *Yo*, que resulta de nuestras sensaciones y de nuestros pensamientos; por lo tanto, miramos este sentimiento del *Yo* como *posible* de ser separado del sujeto en el que se encuentra, sin que este sujeto sea aniquilado, y de este modo nos queda la idea abstracta de existencia, que aplicamos luego a los entes distintos de nosotros que nos parecen causar nuestras sensaciones” (*Mélanges, éclaircissemens sur les élémens de philosophie*, § 11 [citado de acuerdo a la referencia que se encuentra en la obra de Galluppi hacia el final de la presente nota, p. 48 de la edición de 1846]). Las inexactitudes que contiene este pasaje es casi imposible enumerarlas en una nota. Me referiré a las principales como de pasada; son la siguientes: 1º se confunde el sentimiento del *Yo* con la idea del *Yo*, cosas totalmente distintas, como estoy por demostrar en el parágrafo que sigue; 2º el sentimiento del *Yo* se dice adquirido con las sensaciones y con los pensamientos, algo que, si fuera verdadero, haría que nosotros comenzáramos a existir sólo cuando comenzamos a ser modificados; 3º se afirma como distinto del *Yo* el sujeto en el cual se encuentra el sentimiento del *Yo*, y se dice que se puede dividir del *Yo*, mientras que *Yo*, y no otra cosa, soy el *sujeto* mismo; 4º luego de haber hecho dos cosas de una sola, es decir de haber hecho del *Yo* sujeto el *Yo* que no es sujeto, y de haber unido el sujeto al *Yo*, se quiere que el sujeto, separado así del *Yo*, o más bien creado con la imaginación, sea lo mismo que la *idea de existencia en universal*, mientras que el sujeto y la existencia son dos cosas totalmente distintas entre sí; 5º finalmente, se supone del todo gratuitamente posible una contradicción, a saber que de un *ente particular* (como soy *Yo*), se extraiga la *ideal del ente universal*, mientras que lo que es particular es opuesto a lo que es universal; y lo que es no incluye de ningún modo lo que no es más que posible.

     El filósofo italiano citado, si bien intentó también deducir la idea de existencia en universal a partir del sentimiento del *Yo*, sin embargo, en el modo como lo hace se muestra un poco más avisado y sagaz que d’Alembert. Se da cuenta de que el *Yo*, como sentimiento fundamental, debe estar en nosotros esencialmente desde el primer instante de nuestra existencia, ya que *nosotros* no podemos estar jamás sin *nosotros*. Se da cuenta además de que debe estar “siempre presentísima al alma (son sus palabras) la idea del *ser en general*” (*Saggio sopra l’origine delle umane cognizioni dell’abate Condillac, tradotto colle osservazioni critiche di Tommaso Vincenzo Falletti*, [Giovanni Zempel], Roma 1784, tomo I, p. 4) y supone por lo tanto que el alma extrae de sí esta idea con un acto primitivo y natural. Aunque esto sea insostenible, porque es imposible que el alma, no teniendo en sí la idea de existencia en universal, la extraiga de sí, ya que no es más un ente particular sin embargo, se ve que Falletti presintió la verdad que intento exponer extensamente en esta obra. [Tommaso Vincenzo Falletti (1735-1816), dominico piamontés, discípulo del cardenal Jacinto Segismundo Gerdil. Autor de varios libros, entre otros: ***Meditazione filosofica su l'ateismo, e pirronismo antico, e moderno proposta in un ragionamento* (1776), *Discorso filosofico su l'historia naturale dell'anima umana* (1777), *Lo studio analitico della religione ossia la ricerca piu esatta della felicita dell'uomo* (1778-1786, 4 vols.), *La teoria de' miracoli filosoficamente analizzata fino alle prime nozioni umiliata* (1790).**]

     Entre los filósofos italianos vivientes, Galluppi se muestra de la opinión de los dos citados, pero su penetración lo lleva a veces a sentir repugnancia y a arrojar dudas sobre la doctrina que sin embargo profesa, como allí donde dice: “el espíritu, aunque comience sus operaciones a partir de la percepción de las *existencias individuales*, no puede decir *Yo existo* si no luego de haber adquirido la idea universalísima de existencia, así como al ver un higo, una naranja, no dirá que es un *árbol*, sino tras haber adquirido la idea general de *árbol*, salvo que se diga que la idea de existencia es innata en nosotros, pero también en esta hipótesis necesita la conciencia de la reflexión, de la que he hablado más arriba, para poder decir *Yo existo*” (*Saggio sulla critica della Conoscenza*, [2 vols., Domenico Sangiacomo], Nápoles 1819, tomo I, p. 51 [ed. de Giovanni Silvestri, Milán 1846, 5 vols., tomo I, pp. 48s.]) [versalitas de Rosmini].

     En este pasaje el agudo calabrés llegó a tocar el sistema verdadero, sólo le falta el coraje de aferrarlo. [↑](#footnote-ref-387)
401. Aquí se habla del *Yo*, como sentimiento propio y sustancial de una persona, no de todo aquello que ha añadido además la reflexión en el momento en el que el hombre pronuncia el monosílabo *Yo*. [↑](#footnote-ref-388)
402. Toda esta doctrina se encuentra ya en el depósito del saber que nos han transmitido nuestros padres. Santo Tomás, en el libro III *Contra los Gentiles*, cap. XLVI, enseña que para conocerse a sí misma nuestra alma necesita una *especie inteligible* como todas las otras cosas. Por *especie inteligible* no debe entenderse otra cosa, como tendré ocasión de demostrar más adelante, que una *idea universal*, a la cual el alma (este ente particular) pertenece como a su género o, para decirlo mejor, a su predicado mayor. El alma, entonces, no se conoce de un modo diverso que a todas las demás cosas, sino mediante la luz del *intelecto agente* (la *idea del ser*) con la que todas las otras cosas se conocen. Así, Santo Tomás distingue también aquí entre la *materia* y la *forma* de nuestro conocimiento. El alma, con el sentimiento de sí, suministra la *materia* del conocimiento, pero nada más; es solamente mediante una luz innata que esta *materia* se informa y llega a ser verdadero conocimiento. He aquí las palabras de Santo Tomás: “El conocimiento natural es el que se realiza mediante algo que está inserto en nosotros por naturaleza (*naturaliter nobis inditum*) y tales son los principios indemostrables que se conocen mediante la luz del intelecto agente. Por consiguiente, si supiéramos qué es el alma por sí misma, se trataría de un conocimiento natural. Pero en las cosas que nos son dadas por naturaleza no puede haber error, puesto que en el conocimiento de los principios no hay hombre que yerre. Por lo tanto, nadie erraría acerca de la substancia del alma si fuese conocida por sí misma, lo cual es manifiestamente falso”. Y poco después: “Lo que es conocido por sí mismo debe ser conocido antes que lo que es conocido por otro, y aquél es el principio del conocimiento de éste. Así ocurre con las primeras proposiciones respecto de las conclusiones. De modo que si el alma se conoce por sí misma sería lo primero conocido y el principio del conocimiento de todas las otras cosas, lo cual es manifiestamente falso, ya que en la ciencia no se admite y supone como cosa conocida la substancia del alma, sino que es lo se propone indagar y deducir a partir de los principios”.

     En estos lugares se ve: 1º cómo Santo Tomás admitía el conocimiento de los primeros principios como anterior al conocimiento particular de nuestra alma; 2º cómo éste no podía obtener más que a partir de aquéllos; 3º luego, que los primeros principios, según Santo Tomás, se conocen de entrada e inmediatamente mediante la luz innata, que, como hemos mostrado en otra parte y mostramos continuamente, no puede ser otra que la *idea del ser*; 4º el alma, conocida por los mismos principios por los que se conocen las otras cosas, no es ella lo *primero conocido* ni el *principio del conocimiento de las otras cosas* y por eso no es a partir de ella que podemos deducir las ideas y los principios universales, como quería Descartes y luego de él muchos otros, sino que es de los principios universales que se puede deducir el conocimiento del alma.

     Aristóteles conoció esta verdad donde dice que el intelecto posible se entiende a sí mismo del modo que entiende las otras cosas. *De Anima*, III, 15. [Se refiere al célebre libro III, cap. 4 del *De Anima*, 429a 10 – 430a 9. La frase final se hace eco de la lectura de Tomás de Aquino: *Dicit enim in III de anima, quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia* (*Summa Contra Gentiles* III, 46, 7). Ver el comentario de Santo Tomás en *In Aristotelis libro De Anima commentarium*, ed Marietti, nn. 671-699.] [↑](#footnote-ref-389)
403. *Recherche de la vérité*, libro III[, parte II, cap. VII, Amsterdam 1688, p. 352. Hay traducción española: *Acerca de la investigación de la verdad*, trad. de J. M. Barinaga-Rementería, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 333-337]. [↑](#footnote-ref-390)
404. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 1, § 4 [versión libre de Rosmini]. [↑](#footnote-ref-391)
405. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 1, § 3 [también es una versión libre]. [↑](#footnote-ref-392)
406. En mi opinión, se deben distinguir estos tres acontecimientos, pero en cuanto al segundo (la *sensación*) no me parece suficientemente descripta por Reid, porque este filósofo no considera la sensación sino como una modificación del espíritu, tan simple que no da otra noción más que la de una relación del espíritu consigo mismo o, mejor dicho, la de un diverso estado del espíritu. Por el contrario, el análisis que yo hago de la sensación me suministra otro resultado. La sensación es una *pasión* y el análisis de la *pasión* arroja siempre tres elementos: 1º lo que padece, 1º lo que hace padecer y 3º la pasión misma. Ahora, obsérvese en primer lugar que lo que se llama *pasión* es idéntica cosa con lo que se llama *acción*, sólo que esa cosa es *pasión* relativamente al paciente y *acción* relativamente al agente. Esta diversa *relación* con el paciente y el agente hace que esa cosa, que en sí es una, se vuelva dos para la mente, por la diversa relación que se le añade. Y esta cosa única se vuelve dos cosas realmente distintas respecto a los términos a los que se refiere, de modo que por el paciente es una cosa enteramente distinta y contraria a lo que es ella misma para el agente.

     Una vez visto esto, como la *sensación* es pasiva, con ella no se percibe esa cosa única en sí misma y carente de relaciones, sino bajo la sola relación con el paciente (es decir como pasión), sin concebir nada de su ser de acción, que es su ser propio. En la *sensación*, por lo tanto, el sujeto que la recibe, además de sentirse a sí mismo, experimenta en sí un acontecimiento que no proviene de él (la pasión que sufre), sino que termina, como en su causa, en otro ser. Es también verdad que el sujeto puramente sentiente no se percibe aparte a sí mismo y a lo que obra en él, y que estas dos cosas son indivisibles en él, pero eso no quita que, mediante el pensamiento sobre la sensación, no podamos distinguir en él: 1º una relación con el sujeto sentiente, es decir el sujeto sentiente en cuanto que siente; 2º una relación que no termina en el sujeto sentiente, sino en otro ente distinto de él.

     Hemos reservado la palabra *sensación* para significar con ella únicamente al sujeto sentiente en cuanto que siente, usando la expresión *percepción sensitiva de los cuerpos* para indicar la sensación misma en cuanto es una pasión que, como tal, tiene necesariamente una relación con algo extraño y distinto del sujeto sentiente.

     Por lo tanto, 1º *percepción sensitiva* de los cuerpos y 2º *percepción intelectiva* (**417**, **418**).

     Ahora bien, de la *percepción sensitiva* de los cuerpos es verdad lo que he dicho varias veces, que nuestro espíritu *toma y envuelve* a los mismos cuerpos; y de la *percepción intelectiva* esta expresión no tiene lugar sino en cuanto que la presupone, puesto que le sirve de *materia*.

     Manteniendo esta manera de hablar, el error de Reid consiste en haber distinguido solamente tres cosas en el hecho de la percepción intelectiva de los cuerpos, cuando debería haber distinguido cuatro, a saber: 1º la *impresión* mecánica sobre los órganos; 2º la *sensación* (tomado en su relación única con el sujeto); 3º la *percepción sensitiva* de los cuerpos (es decir, el recibir en nosotros la pasión causada por algo fuera de nosotros); 4º la *percepción intelectiva* de los cuerpos (es decir, el conocimiento de agentes que actúan de un modo determinado sobre nosotros).

     Esta falta de precisa distinción llevo a Reid a confundir la *percepción sensitiva de los cuerpos* con la *percepción intelectiva* y a decir de aquélla lo que debería haber dicho de ésta.

     Al hacer de la *percepción intelectiva* y de la *percepción sensitiva* una sola cosa, niega las *ideas*: puesto que en la *percepción sensitiva* no encontró ideas y sí encontró *percepción de los cuerpos*, dijo que la *percepción de los cuerpos* no necesitaba *ideas*.

     Respondo: la *percepción sensitiva de los cuerpos* no necesita ideas, lo concedo; pero la *percepción intelectiva* de los cuerpos no se puede tener sin al menos la idea de existencia.

     Habría evitado este error, si se hubiera formada una idea clara de la *percepción sensitiva de los cuerpos*, porque entonces habría visto que no era suficiente y que en ella no había nada de intelectual. Y ciertamente, es sobremanera difícil hacerse una noción clara de la *percepción sensitiva de los cuerpos* puesto que en ella no percibimos los cuerpos en sí, sino únicamente en nosotros y con nosotros, no como *agentes*, sino como términos de nuestra *pasión*, sin más. De allí que no encuentro tampoco rigurosa la expresión *percepción sensitiva de los cuerpos*, porque en ella la palabra *cuerpo* indica una cosa percibida ya intelectivamente y sería más rigurosa esta otra, si no pareciera un poco extraña: *percepción sensitiva corpórea*. [↑](#footnote-ref-393)
407. La *percepción intelectiva de los cuerpos* no tiene semejanza con la *sensación*. Pero la *percepción sensitiva corpórea*, ¿tiene alguna semejanza con la *percepción intelectiva de los cuerpos*? Respondo que entre estas dos percepciones hay una relación estrechísima, pero no una relación de semejanza.

     Y en verdad, en la *percepción sensitiva corpórea* no se percibe el cuerpo propiamente, sino una *pasión* que termina en el agente extraño. Por el contrario, en la *percepción intelectiva de los cuerpos* se percibe el *cuerpo mismo* como un objeto que actúa en nosotros. Estas dos *percepciones* son entonces opuestas entre sí, como son opuestas la *pasión* y la *acción*.

     Pero la *pasión* y la *acción*, si bien son opuestas en cuanto tales, son sin embargo la misma cosa cuando se consideran privadas de las relaciones particulares y contrarias con el paciente y con el agente. Y esto hace el entendimiento.

     El entendimiento, cuya naturaleza consiste en percibir la cosa no de modo limitado a una relación suya, sino en sí misma, cuando ha percibido de tal modo esa única cosa de que hablamos (esa mutación que tienen lugar en nosotros), encuentra entonces también una relación entre la *pasión* y la *acción*, ya que ha percibido el anillo intermedio, a saber la cosa susceptible de dos relaciones contrarias: esa es la relación entre la *percepción sensitiva corpórea* y la *percepción intelectiva de los cuerpos*.

     La *percepción sensitiva* es un elemento (la *materia*) que entra en la *percepción intelectiva*.

     La *percepción intelectiva*, por lo tanto, compuesta de *materia* y de *forma*, no se puede decir que se asemeje a la *percepción sensitiva*, porque esta no está coordinada con aquella, sino que le está subordinada; es un elemento y no una copia de aquella. Así, no se suele decir que una boca determinada se asemeje a una cabeza determinada, la cual, no obstante, tiene esa boca; como no se suele decir que la figura cuadrada se asemeje a la substancia de un cuerpo determinado, si bien este tenga figura de cuadrado.

     Sin embargo, la relación entre la *percepción sensitiva corpórea* y la *percepción intelectiva del cuerpo* es tan estrecha, que con una y otra se percibe la misma cosa idénticamente, pero de otro modo. Con el conocimiento intelectivo se percibe de un modo universal lo que con el conocimiento sensitivo se percibía particularmente y el intelecto agente añade el ser, la causa al efecto percibido con el sentido. [↑](#footnote-ref-394)
408. A veces la filosofía nos aparta de los misterios, a veces nos conduce a ellos. ¿Cómo? ¿Acaso la filosofía no es enemiga de todos los misterios, sino sólo de algunos? Préstese atención: yo no hablo aquí de la tendencia que muestra una cierta especie de filosofía, tendencia que es en gran parte independiente de los individuos que la profesan. Si yo me aferro por ejemplo a una escuela, o a un método de filosofar, chupo su espíritu sin discernir yo mismo claramente su naturaleza; voy por un camino que conduce adonde yo mismo ignoro y espero que me lleve a buen término. Aclaro esto para que no parezca que quiero ser injurioso con nadie, al describir la índole y la tendencia de cierta filosofía, que aborrece ciertos misterios pero ama y propone otros. Ahora bien, investigad cuáles son aquellos y cuáles estos: veréis que aborrece los misterios que suponen algo espiritual. Suponed que con sus razonamientos llegue a un lugar que no puede traspasar sin recurrir a una entidad espiritual. Se detiene y dice con gravedad: este paso es insuperable, no se puede ir más allá. Crea así un *misterio*, es decir afirma que hay allí justamente un nudo inexplicable. El filósofo, luego, toma ocasión de eso para aplaudirse, un poco inmodestamente, por su propia modestia y para declamar contra la presunción de los demás. ¿De dónde viene ese modo de razonar? De este secreto prejuicio: «todo debe reducirse a la materia, el espíritu no debe ser necesario». Cuando se parte de una proposición no probada, suponiéndola verdadera, amándola de manera de transformarla en absolutamente verdadera y excluyendo la contraria, ¿entonces qué sucede? Que uno va hasta donde cree poder hacer avanzar el razonamiento sin recurrir a nociones elevadas y se mueve uno en él libremente. Cuando se llega al límite, cuando ya no se puede avanzar sin llegar a algo espiritual, se detiene el paso: el filósofo se humilla de golpe, declara una temeridad ir más allá y sobriedad filosófica detenerse. Este límite arbitrario puesto a la filosofía, esta humillación voluntaria, este fe ciega en la incomprensibilidad de lo que no agrada, primero limita la ciencia humana y tiraniza la familia humana, prohibiéndole el libre uso de la más sublime de sus facultades, la razón; luego, termina destruyendo la filosofía entera, la ciencia entera, haciendo imposible el saber humano, ya que cuanto más se medita, más se ve que todo saber humano se vuelve nulo y absurdo si se elimina el espíritu del universo y las cosas divinas de la inteligencia humana, de las cuales reciben su ser las humanas. El escepticismo, el indiferentismo, el egoísmo, el epicureísmo de nuestros tiempos es el fruto de la filosofía de que hablamos. Pero el escéptico razona, el indiferente siente, el egoísta ama, el epicúreo se eleva de su fango cuando *se jacta* de ser tal, y así, contradiciéndose perpetuamente, el hombre pronuncia una esencial condena de sí mismo, ya que es imposible para el hombre cancelar la propia naturaleza, y la verdad que se mezcla con ella. [↑](#footnote-ref-395)
409. En la *sensación* comprendo aquí lo que he llamado *percepción sensitiva corpórea* (**417**, **453**). [↑](#footnote-ref-396)
410. Esta observación no escapó a los antiguos. Un autor de gran perspicacia, hablando sobre los primeros principios de la razón, advierte que es forzoso que la mente *eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat* [“les preste asentimiento; y esto no como si empezara a comprenderlos entonces, sino reconociéndolos cual si le fueran connaturales y familiares”] (*Itiner[arium] mentis [in Deum]*, c. III [n. 2. *Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura*, ed. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, BAC, Madrid 1945, vol. I, p. 593. Versalitas de Rosmini.]). [↑](#footnote-ref-397)
411. Condillac define las lenguas como *métodos analíticos*, es decir como métodos para descomponer las ideas. Es cierto que así se pueden llamar, pero lo que escapó a Condillac es que, puesto que todo *análisis* supone una *síntesis* previa, así también las lenguas son primero métodos *sintéticos* y luego *analíticos*, es decir, que primero unen y luego descomponen [cf. *La logique, ou Les premiers développements de l’art de penser*, parte II, cap. III: “Comment les langues sont des méthodes analytiques. Imperfection de ces méthodes”, en *Collection complette [sic] des oeuvres de l’Abbé de Condillac*, L’esprit-Debure, París 1780, pp. 95-100]. Cuando pronuncio un nombre sustantivo, por ejemplo *cuerpo*, uno varias ideas, todas ligadas a este único signo, *cuerpo*. Si digo una proposición, por ejemplo *el cuerpo es posible*, he descompuesto la idea de *cuerpo*: de hecho, en la palabra *cuerpo* expreso ya una esencia posible, pero diciendo *es posible* divido la posibilidad, y por lo tanto, tengo la idea de la existencia posible unida en la palabra *cuerpo* y también separada en la palabra *posible*: la palabra *cuerpo* es una síntesis, la proposición *el cuerpo es posible* es un análisis. Universalmente, todos los *substantivos* son otras tantas *síntesis* y las proposiciones en las que entran los substantivos son *análisis*. Ahora, como las palabras individuales preceden a las proposiciones, que se componen de palabras individuales, así justamente la *síntesis* precede al *análisis*. Esto es tan verdadero en el discurso meramente intelectual cuando en el discurso vocal. Se puede decir entonces que las lenguas representan fielmente los pensamientos (como en gran parte son su auxilio) y que por eso no son meramente métodos analíticos, sino más bien métodos sintéticos-analíticos. Tal denominación abraza todo y evita lo parcial y lo sistemático. [↑](#footnote-ref-398)
412. Se podría preguntar de qué manera se da esta unión entre la idea del ser y nuestro espíritu. Por algunos pasajes de Santo Tomás parece que este gran hombre era de la opinión de que tenía lugar mediante una unión semejante a la de las ideas que están en nuestra memoria sin estar actualmente presentes a nuestro pensamiento, y que forman lo que él llama *ciencia habitual* (*De Ver.* 10, 8). Del mismo modo los principios innatos de Santo Tomás, especulativos y prácticos, están *habitualmente* insertos en nosotros (*habitus principiorum*), y el intelecto agente los hace pasar inmediatamente al acto con ocasión de las sensaciones (*phantasmata*), como si los recordara. Pero hay que observar que el Doctor de Aquino, además de estas nociones innatas como *hábito*, pero no en *acto*, pone un intelecto agente que está verdaderamente en *acto* y que hace que todas las cosas estén actualmente presentes al pensamiento mediante su luz. Ahora bien, yo pienso que esta *luz* del intelecto agente, que se mantiene cubierta bajo una metáfora, cuyo velo no ha sido levantado jamás o ciertamente rara vez y como de pasada por los escritores de la antigüedad, es justamente la *idea del ser*, y éste es sin duda el sentimiento de San Buenaventura. Pero un pasaje de Santo Tomás podría hacer dudar a primera vista si él también pensaba así, o si en este punto se apartase un poco de su gran amigo, pero me parece que se pueden conciliar a estos dos grandes hombres, entendiendo con discreción las palabras del Aquinate.

     El pasaje del que hablo es el siguiente: *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus* [Algo semejante hay que decir también acerca de la adquisición de la ciencia, ya que preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, a saber las primeras nociones del intelecto, que son conocidas inmediatamente con la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de las cosas sensibles, ya sean compuestas, como los principios, ya sean incompuestas, como la noción de ente y de uno, y otras de este tipo, que el intelecto aprehende inmediatamente. Y en esos principios universales se incluye todo lo que siguiente, como en ciertas razones seminales.] (*De Ver.* 11, 1). Ahora, he aquí la duda que hace surgir este pasaje sobre la mente del Doctor Angélico. Él pone el *concepto de ente* entre las cosas que el intelecto agente ve inmediatamente, pero con ocasión de los fantasmas. Entonces, no dice que el ente sea aquello que conforma, según nuestra conjetura, el mismo *intelecto agente*. La interpretación que propongo es que, según esa manera de hablar, una cosa es tener el *concepto de ente* (*ratio entis*) y otra cosa es tener presente simplemente el *ente* sin más. Tener el concepto de ente sería tanto como entender su fuerza, es decir entender cómo es susceptible de aplicación y de poner desde sus entrañas diversos conocimientos delante de nosotros. También yo digo que no podemos conocer su fuerza, su fecundidad, la virtud que tiene la idea del ser de ser aplicada, hasta que con ocasión de las sensaciones (fantasmas) de hecho la aplicamos: entonces, esa idea ya no está sola, desocupada; se vuelve operativa. Entonces la miramos con una nueva atención e intención, y vemos en ella su *noción*, o su naturaleza íntima (*ratio entis*). Sea como sea, es necesario admitir que la idea del ser adhiere a nuestro espíritu o bien actualmente o bien habitualmente, ya que a partir de ella podré deducir, si la tengo, todos los principios especulativos y prácticos, y podré explicar entonces el hecho del conocimiento humano. Pero si no la tengo, es necesario o bien que Dios me la revele, o que yo la cree para mí mismo en el acto de las sensaciones: dos sistemas que hay que rechazar igualmente.

     Finalmente, observo que el mismo Santo Tomás emplea esa expresión que yo también empleo, y que por lo tanto la reconoce verdadera: que la luz del intelecto agente *formaliter inhaeret intellectui* [inhiere formalmente al intelecto] (I, 79, 4), y hablando del conocimiento habitual que tiene el alma de sí misma dice que *ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens* [su misma esencia está presente a nuestro intelecto], y que el alma *per essentiam suam se videt* [se ve por su propia esencia] (*De Ver.* 10, 8), etc., aunque este ver no sea para Santo Tomás un conocimiento *actual*, sino *habitual*. Si yo pudiese también establecer aquí una verdad que exigiría demasiadas palabras para hacerla más manifiesta, pero que a quien esté bien habituado a observarse y a reflexionar sobre sí mismo debe resultar evidentísima, a saber “que todo acto de nuestro espíritu es esencialmente desconocido para sí mismo”, estoy seguro de que se esfumaría enteramente, y de manera un tanto asombrosa, lo que esta sentencia presenta de duro y de difícil: “que tenemos una visión actual del ser indeterminado en todo momento de nuestra existencia”, aún en esos primeros instantes de los que no recordamos nada. Incluso sería fácilmente aceptada, sin tener que recurrir a un conocimiento *habitual* y adormilado. Pero puesto que no importa demasiado el modo en que concibamos la unión de la idea del ser con nosotros, mientras que se la reconozca, no agrego nada más. [↑](#footnote-ref-399)
413. Estas observaciones no han escapado a Platón. Él, que tanto se había elevado por sobre el común de los hombres con su nobilísima mente, observa además (y tuvo ocasión de experimentarlo) que para hablar de las cosas que hay en el espíritu humano a quien no ha llevado a verlas en sí, es buscar la burla, un grito de soñador. De ahí su doctrina *esotérica* o secreta, y de los antiguos antes que él, que se comunicaba a pocos iniciados para que no fuese inútilmente escarnecida estaba al ser expuesta a la multitud. La idea del *ser*, la más pura de todas, es también la última y la más difícil de observar; y algunos pasajes de Platón me hacen pensar que él la veía pero la encubría, como algo difícil para la mayoría, o que la presentaba envuelta en imágenes y fugazmente, detrás de la sentencia del poeta, que dice:

     *Sempre a quel ver ch’ha faccia di menzogna,*

     *De l’uom chiuder le labbra quant’ei puote;*

     *Però che senza colpa fa vergogna.*

     [Siempre a la verdad que aparece mentirosa / Los hombres han de cerrar los labios cuanto puedan / Pues sin culpa sentirán vergüenza. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Inferno, Canto XVI, 124-126.]

     Es razonable que nosotros, que dirigimos el discurso a un mundo cristiano, presumamos bien de los hombres y que les hablemos abiertamente sobre estas cosas difíciles. Pero para que lo que decía sobre Platón no esté desprovisto de pruebas, aduciré algún pasaje de este gran hombre para confirmarlo. Platón compara en varios lugares la mente con el ojo, que no ve sino mediante los rayos del sol. Ahora, ¿qué es para Platón esta luz que ilumina la mente, de la que están privados los sentidos? La idea del ser o, según sus palabras, del ente. Y digo la *idea del ente*, porque si bien Platón hace venir de Dios (el ente) esta luz, sin embargo en el VI de la *República* dice claramente que no es Dios mismo, distinción de la que los platónicos han abusado. “El sol visto no es el sol” [508a 11: “Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce –lo que llamamos ‘ojo’– son el sol”. Traducción de Eggers Lan, ver más abajo. Como se ve, la versión de Rosmini tiene sus diferencias]. Y sigue razonando en este modo [508c 4 – d 9]:

     “*Sócrates*. Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre los objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

     *Glaucón*. Efectivamente.

     *Sócrates*. Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

     *Glaucón*. Sin duda.

     *Sócrates*. Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es (las cosas *inteligibles*), intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece (así caracteriza Platón las cosas *sensibles*), entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.” Luego, en el diálogo siguiente (el VII de la *República*) trata de hacer entender con una imagen cuán difícil es para los hombres elevarse a la visión de las cosas *inteligibles* y al *ente*, arrancándose a las *sensibles*. Imagina una caverna profunda pero derechísima, en la que una gran antorcha lejana pero en línea recta con ella, manda sus rayos e ilumina todo su fondo. Allí abajo habitan hombres, que están atados de tal manera que no pueden jamás dar vuelta la espalda ni la cabeza para ver la abertura y la antorcha, sino que tienen que mirar sólo la pared opuesta de la cueva. Entretanto, por la entrada de la cueva se hacen traer vasos y estatuas de animales, que a su paso arrojan sombra sobre la pared de enfrente. Y los hombres de allí abajo ven las sombras de todos esos objetos que pasan detrás de sus espaldas sobre la boca del antro. No ven sino las sobras de esas estatuas y vasos y otros objetos; esos infelices no creerían que existe otra cosa sino sombras y si oyesen hablar, creerían tal vez que las sombras hablan. Pero si fueran desatados y llevados afuera, frente a la luz desacostumbrada se lamentarían de las novedades y del resplandor, hasta que luego de un tiempo se acostumbrarían y entenderían el valor de su nuevo estado y de la visión de las cosas verdaderas y de la luz, y no querrían ya volver abajo a enterrarse en esa cárcel. Pero si alguno descendiera (algo que no podría hacer sin grave molestia suya, volviendo a entrar en esas tinieblas) y allí “tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto (lo que no puede ocurrir tan rápidamente), se habría estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?” [516e 3 – 517a 6] ¡Tal es la suerte de esos sabios que descubren verdades a los hombres que no pueden entender bien! De ello concluye Platón: “Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede: mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz.” [518a 1 – b 3] Y luego de todo esto Platón concluye con un pasaje notabilísimo para mi propósito diciendo que “así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis (es decir, de las cosas de los sentidos) con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es.” [518c 4-10. Versión española de Conrado Eggers Lan, en *Diálogos*, vol. 4: *República*, Gredos, Madrid 1986, pp. 332-344; las versalitas son de Rosmini] El *ente*, por lo tanto, según Platón, es la antorcha que ilumina las otras cosas.

     Ahora, si tenéis ánimo, paragonad la caverna de Platón con el gabinete oscuro de Locke, como hacen Reid y Stewart (*Élemens de la Philosophie*, etc., t. I, cap. I, sección I [pp. 97ss. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, pp. 91ss.]). Locke introduce el gabinete oscuro para explicar las ideas, que confunde con las sensaciones: Platón introduce la caverna para hacer notar la diferencia entre las sombras y la realidad, las sensaciones y las ideas. Tomar el gabinete de Locke por una cosa con la caverna de Platón es poner juntos una cabeza viva con un trozo de madera, ¡por la razón de que también éste es redondo! [↑](#footnote-ref-400)
414. Sección IV, cap. IV, art. II. [↑](#footnote-ref-401)
415. Nuestro intelecto tiene necesidad de una reflexión sobre sí mismo para darse cuenta de lo que ve; esto proviene de la naturaleza misma limitada del intelecto humano. No obstante, la degradación del hombre hizo que nuestro espíritu sea inerte y tardo a replegarse sobre sí, e incierto en sus reflexiones: a este defecto conviene el título de *ceguera*. [↑](#footnote-ref-402)
416. Al exponer la doctrina de Aristóteles he mostrado que el filósofo de Estagira había llegado a conocer que el entendimiento humano, aunque no llevase consigo ningún *conocimiento*, sin embargo debía tener innata una *luz* que lo hiciera capaz de iluminar las cosas sensibles y así *conocerlas*. Ahora, si se quiere seguir la huella de los pensamientos de Aristóteles y hacer progresar sus razonamientos, no quedaba sino explicar en términos propios qué se entiende por esa misteriosa *luz* innata. Yo he emprendido esta investigación, en cuyo umbral se detuvo Aristóteles, y me he convencido de que esa luz no podía ser otra cosa sino la *idea del ser* en universal, demostrando que esta idea es la verdadera luz de la mente, a partir de la cual se iluminan todas las cosas sensibles, es decir se perciben y se conocen (**262**-**263**).

     Ahora, esto mismo, ha sido enseñado hace ya seis siglos y fue presentado como algo fuera de toda duda. [↑](#footnote-ref-403)
417. Los *universales*, es decir los *géneros* y las *especies*. El ser, por el contrario, es la idea *universalísima* y se dice excelentemente que está *fuera de todo género*, porque la idea del ser no está provista de ninguna diferencia ni de ninguna suerte de determinación que la constituya como algún *género* en particular. [↑](#footnote-ref-404)
418. *Mira igitur est caecitas intellectus, qui non* considerat *illud quod prius* videt, *et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculis vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae* (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. V [n. 4. *Itinerario*, p. 615]). [↑](#footnote-ref-405)
419. Newton observa que no se debe hacer ninguna hipótesis para explicar los hechos, si no reúne estas dos condiciones:

     1) Que la cosa que se presume ser la causa de los hechos sea realmente existente, y no ella misma hipotética.

     2) Que sea *apta* para producir esos hechos que se quieren explicar mediante ella.

     La manera con la que explico el origen de las ideas no sólo tiene estos dos caracteres, sino que tiene un tercero, por la cual sale de la clase de las hipótesis y pasa a la de las teorías, según me parece, bien aseguradas.

     El tercer carácter es que yo no pruebo solamente que la idea del ser, cuya existencia ha sido demostrada primero que nada, es *apta* para engendrar a partir de sí todas las otras ideas, sino que las engendra verdaderamente. Porque se llega a ver que todo lo *formal* de las ideas bien analizadas no es otra cosa que la misma idea del ser. Por consiguiente, al tiempo que a todas las ideas asigno esta idea como su *causa* (formal), demuestro también que esta causa es un *hecho*. De ese modo, la doctrina del origen de las ideas puede aspirar a un puesto entre las ciencias rigurosas. [↑](#footnote-ref-406)
420. Parte I. Oigamos también a Santo Tomás: *Remanet igitur*, así escribe, *ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibiblium a nobis (quae sunt naturae rerum sensibilium): et has quidem, determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata* [Queda entonces la misma alma intelectiva en potencia a determinadas semejanzas de las cosas que podemos conocer (que son las naturalezas de las cosas sensibles): y los fantasmas nos presentan estas naturalezas determinadas de las cosas sensibles] (*Contra Gentiles* 2, 77).

     Yo suelo atribuir a las *sensaciones* el sugerirnos las determinaciones de las cosas presentes; a las *imágenes*, las de las cosas no presentes; la palabra *fantasmas*, en el sentido de Santo Tomás, abraza tanto unas como otras. [↑](#footnote-ref-407)
421. *Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae* (I, 84, 6). Porque en el sistema de Santo Tomás no es ya el *sentido* el principal agente en la formación de las ideas, no es sino un agente secundario. He aquí las palabras mismas del santo: *In perceptione qua intellectus possibilis species rerum* (es decir las ideas) *accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens, ut agens principale et primum* [En la percepción por la que el intelecto posible recibe de los fantasmas las especies de las cosas, los fantasmas están como el agente instrumental y secundario, mientras que el intelecto agente está como el agente primero y principal] (*De veritate* 10, 6 ad 7). Y en reconocer una doble causa de las ideas está de acuerdo con Santo Tomás el autor del *Itinerario de la mente hacia Dios*, que distingue así las dos causas lúcidamente: *Non solum habet (memoria) ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias* [“la memoria está posibilitada para ser informada no sólo del exterior por los fantasmas, sino también de arriba, recibiendo las formas simples que no pueden entrar por las puertas de los sentidos ni por las representaciones de objetos sensibles”] (*Itin. mentis in Deum* III [n. 2. *Itinerario*, p. 593. Versalitas de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-408)
422. Y sin embargo esta palabra *sentido* se muestra aquí incompleta, si con ella se entiende sólo el *sentido externo* (los cinco órganos sensorios) y no se comprende también el *sentimiento* interior que tiene el alma de sí misma. En efecto, ¿cómo podremos formarnos las ideas de un ser intelectivo y de sus operaciones, si no nos las suministra el sentimiento de nosotros mismos? Santo Tomás lo enseña expresamente en la obra contra los Gentiles (3, 46).

     “No podríamos conocer, dice, que las substancias separadas son substancias intelectuales, ni por demostración ni por la fe, si antes nuestra alma no conociera por sí misma qué es el ente intelectual. De ahí que debemos partir, como de un principio, de la ciencia del intelecto de nuestra alma, para llegar a lo que podemos conocer de las substancias separadas”. Según Santo Tomás, por consiguiente, las fuentes que nos suministran la materia de nuestros conocimientos en esta vida son dos: 1) los sentidos exteriores; y 2) el sentimiento interior de nosotros mismos.

     Para el angélico Doctor la sensación y la reflexión no son para nada las fuentes del conocimiento mismo, como quiere Locke, sino únicamente las fuentes de lo que nuestro conocimiento tiene en sí de material. Y la doctrina de Santo Tomás está derivada de San Agustín (ver Santo Tomás, ibídem), de modo que es una doctrina antigua, y asegurada por una larga y respetable tradición. [↑](#footnote-ref-409)
423. I, 55, 1. Dice *ente*, nosotros decimos *ser*. No creemos necesario detenernos aquí a indicar la diferencia que hay entre esas dos palabras, bastándonos con observar que los antiguos usaban a menudo una por otra. [↑](#footnote-ref-410)
424. La definición escolástica de la forma es ésta: *Quod in unaquaque re primo agit* [Lo primero que actúa en una cosa cualquiera]. [↑](#footnote-ref-411)
425. Aristóteles llama al intelecto *species specierum* [*De Anima*, 432a 2]. Los comentadores, solícitos de alejar de la mente de los lectores de Aristóteles toda sospecha de ideas innatas, se apresuran a interpretar esa expresión aristotélica como si se dijera del intelecto que es *hábito de los principios*, y adquirido. No quiero ciertamente entrar en una cuestión filológica con esos grandes intérpretes. Me basta sólo observar que la denominación de *especie de todas las especies* se acomodaría muy bien a la *idea del ser en universal*, que es esa idea universalísima que representa en sí a nuestro espíritu todas las otras. [↑](#footnote-ref-412)
426. *Esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus*. La razón que adoptó era el hecho manifiesto: *Si non ens*, decía, *non potest intelligi nisi per ens* [“*el ser* es lo primero que entiende el entendimiento, y ese *ser* es el acto puro (…) si el *no ser* no se entiende sino por *el ser*”] (*Itin. mentis*, V, 2 [Se trata del n. 3. *Itinerario*, p. 615. El orden de las frases citadas es inverso en el texto de San Buenaventura.]). [↑](#footnote-ref-413)
427. *Cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur*, etc. [“pues nuestra mente de una manera inmediata es informada por esa Verdad”] (*Itin. mentis*, V, 1 [*Itinerario*, p. 611. Obvia referencia de San Buenaventura a la sentencia de Agustín citada a continuación.]). Y esta doctrina fue repetida por la antigüedad cristiana casi literalmente. San Agustín escribe justamente de la mente humana que *nulla substantia interposita, ab ipsa formatur veritate* [“sin ninguna substancia interpuesta, es formada por la misma verdad”] (ver el libro de las *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 51, 4[, en *Obras de San Agustín*, vol. XL, tr. Teodoro C. Madrid, BAC, Madrid 1995, pp. 3-297; p. 132; versalitas de Rosmini]). Mostraré más claramente en la sección VI que la *idea del ser en universal* es justamente lo que todos los hombres llaman *verdad*, a partir de la conjunción con la cual es creada la humana inteligencia. [↑](#footnote-ref-414)
428. El modo en que la idea del ser en universal adhiere a nuestro espíritu recibirá luz de lo que diré más adelante, en los §§ **534** y **535**. [↑](#footnote-ref-415)
429. La *percepción*, según me parece, es de dos clases: la *sensitiva* y la *intelectiva*. Ver las notas al **453**. [↑](#footnote-ref-416)
430. Se puede decir que toda esta doctrina está incluida en el siguiente pasaje de Santo Tomás: *Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit* (percibe), *et etiam alia multa; intellectus etiam quanto fuerit altior* (es decir, cuanto mayor sea la reflexión a la que se eleva), *tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior* (la reflexión menor) *non pertingit nisi per multa* [Pues el intelecto conoce mediante una única virtud todo lo que la parte sensitiva aprehende mediante diversas potencias, y muchas otras cosas además; además, el intelecto, cuando más elevado sea, tantas más cosas puede conocer mediante un único medio, las cuales cosas un intelecto inferior no alcanza a conocer si no mediante muchos] (*Contra Gentiles* 1, 31). [↑](#footnote-ref-417)
431. Me parece que la doctrina de Santo Tomás está de acuerdo con ésta. Pero hay que entender bien su manera de hablar. Santo Tomás enseña: 1° que los *fantasmas* sensibles no son sino semejanzas de las cosas; 2° que el intelecto percibe las cosas mismas en su esencia: *quidditas rei est proprium objectum intellectus* [la quididad de la cosa es el objeto propio del intelecto] (I, 85, 6). Entonces, si el intelecto sólo encuentra en los fantasmas *semejanzas* de las cosas, y si, no obstante, no percibe las *semejanzas* sino las *cosas* mismas, según Santo Tomás, ¿cómo puede hacerlo si no suple él mismo las *cosas*, es decir los entes? El intelecto, entonces, pone el ente, mientras que el sentido no pone, según el Angélico, sino la semejanza del ente. Léase atentamente el pasaje siguiente del santo Doctor y luego dígase si la interpretación que doy es verdadera: “Puesto que los fantasmas son semejanzas de los individuos, no tienen ese modo de ser que tiene el intelecto humano y por eso no pueden imprimir nada en el intelecto posible por su propia virtud” (cf. I, 85). Por consiguiente, los fantasmas solos no pueden comunicar nada por sí mismos al intelecto. ¿Cómo es entonces que se vuelven capaces de hacerlo? Santo Tomás sigue de esta manera: “Pero en virtud del intelecto agente resulta una semejanza en el intelecto posible, al volverse el intelecto agente sobre los fantasmas (*ex conversione intellectus agentis supra phantasmata*), semejanza que es representativa de las cosas de las cuales son fantasmas, sólo en cuanto a la naturaleza de la especie”. Por lo tanto, la *especie* (idea) que produce el intelecto agente no representa ya los fantasmas, que son semejanzas, es decir efectos de las cosas, sino que representa las *cosas mismas*. Por eso, si las *cosas mismas* no están en los fantasmas, ¿de dónde proviene que el intelecto agente forme las ideas puras de las cosas mismas con ocasión de los fantasmas? Por su propia virtud (*virtute intellectus*), por la luz innata, en una palabra: porque ve el ente (la naturaleza de la cosa) donde están los fantasmas, y así ve la cosa. ¿Qué significa entonces esa frase: “el volverse del intelecto sobre los fantasmas”, *converti supra phantasmata*? No puede significar otra cosa sino agregar a los fantasmas, que el espíritu humano recibe, el ente. El hombre tiene las sensaciones: consciente de ellas, dice enseguida a sí mismo: aquí hay un ente que me ha producido estas pasiones. El hombre se vuelve hacia los fantasmas y forma así la semejanza, la *especie*, no de los fantasmas, pero sí del ente que ha producido los fantasmas. Se opondrá la observación de que Santo Tomás dice que es el intelecto agente, y no el espíritu del hombre, lo que se vuelve hacia los fantasmas. Respondo que esta manera de hablar tiene su origen en que es el intelecto agente el que provee el *ser* y por él se hacen las *especies* de las cosas, pero esta operación se debe atribuir más exactamente al hombre mismo. Santo Tomás, que siempre tuvo en gran estima la propiedad en el hablar, advierte expresamente sobre esto diciendo que “propiamente hablando el entender no es del intelecto, sino del alma por el intelecto”, *intelligere proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum* (*De veritate* 10, 9, ad 3 *in contr.*). Y esta observación vale en general para todas las operaciones que hacen las diversas potencias del alma. Por eso será mejor decir que nuestro espíritu se vuelve hacia los fantasmas que siente en sí y donde están ve un *ente* (provisto por el intelecto agente), y así se forma la *especie* o idea de la cosa, que es el primer paso de la *razón*, la síntesis primitiva. Ahora bien, nótese que este volverse del intelecto agente hacia los fantasmas equivale a la otra frase de Santo Tomás: *illuminare phantasmata*, lo cual viene a decir esparcir sobre ellos la luz del intelecto agente, que es justamente el *ser*. Pero esto lo aclararemos mejor en una nota del § 495. Mientras, óigase aquí cómo, para nuestro fin, concluye Santo Tomás el lugar citado: “Y así se hablar de *abstraer* de los fantasmas las especies inteligibles no porque una forma que estaba antes en los fantasmas sea formada luego en el intelecto posible, y sea numéricamente la misma, como se toma un cuerpo de un lugar y se lo transporta en otro” (I, 85, 1 ad 3). Por lo tanto, según Santo Tomás, de los fantasmas no se transporta nada al intelecto, sino sólo que con ocasión de los fantasmas el intelecto forma en sí las *especies*, es decir ve los *entes* a partir de los cuales los fantasmas son producidos por la luz del *ser* que posee. [↑](#footnote-ref-418)
432. No escapó al gran Santo Tomás la distinción entre estas dos operaciones de la mente: *idea* y *juicio*. En el siguiente pasaje, donde las distingue, llama *conocimiento* lo que yo llamo *percepción*, y *aprehensión* lo que yo llamo *idea*: *Ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem, et judicium de re apprehensa* [Para que haya conocimiento tienen que concurrir dos cosas, a saber la aprehensión y el juicio acerca de la cosa aprehendida] (*De veritate* 10, 8). Cito con gran gusto estos y otros pasajes del Aquinate, donde puedo, a fin de que se haga patente que en esta obra no hago a menudo otra cosa que traducir en lengua moderna las doctrinas de la antigüedad. Por otra parte, el juicio del que habla Santo Tomás no es sólo de las cosas subsistentes, sino de cualquier cosa que, luego de ser percibida, se afirme como tal. Esta extensión del significado tiene también el *verbo* de la mente, y la razón de esto es que toda cosa que se afirma se considera como un *ente*, por la ley a la que vemos que está sujeta la mente. [↑](#footnote-ref-419)
433. Santo Tomás usa estas frases: *illustrari phantasmata*, *abstrahere phantasmata*; con ellas indica a menudo dos operaciones del *intelecto agente* (I, 79, 4 y I, 85, 1 ad 4). Ahora, ¿qué significa en sentido propio la expresión metafórica *illustrari phantasmata*? Creo no equivocarme si la tomo, como he indicado, por lo que corresponde a la *universalización*, que es la operación por medio de la cual, con ocasión de los fantasmas se forman las ideas y se entienden los sensibles. Es cierto que el añadir que hace nuestra inteligencia de la idea del ser a lo sentido, mediante lo cual deviene ente, se puede llamar muy razonablemente *ilustrarlo*, porque es sólo mediante este añadido que se hace inteligible, que es como decir lúcido al intelecto. Sin embargo, algunos pasajes de los filósofos aristotélicos harían dudar de esto y llevarían a pensar que no habrían dado siempre un sentido preciso y neto a esas dos maneras de hablar, e incluso que a menudo se utilizaría la palabra *abstraer* para significar la *universalización* de las ideas. Pero si se considera sutilmente su doctrina, me parece que se pueden reducir esos pasajes a un buen sentido. He aquí, por ejemplo, cómo Santo Tomás describe las dos operaciones, *ilustrar* y *abstraer*: “Los fantasmas, dice, son *iluminados* por el intelecto agente y, nuevamente, por la virtud del intelecto agente, se *abstraen* de ellos las especies inteligibles. Digo que son *iluminados*, porque como la parte sensitiva adquiere mayor virtud al unirse con el intelecto, así los fantasmas se vuelven capaces, por la virtud del intelecto agente, de que se abstraigan de ellos las intenciones inteligibles. Luego, el intelecto agente *abstrae* las especies inteligibles de los fantasmas, en cuanto que podemos, en virtud del intelecto agente, poner bajo nuestra consideración las *naturalezas* de las especies sin las condiciones individuales, según las semejanzas de las cuales se informa el intelecto posible” (I, 85, 1 ad 4). Ahora bien, ¿qué puede querer significar esa expresión, según la cual parte sensitiva adquiere mayor virtud (*efficitur virtuosior*) por su unión con el intelecto agente? ¿Que adquiere la virtud por la cual los fantasmas se vuelven capaces de padecer una abstracción y, mediante ésta, de dar las especies inteligibles de las cosas, las ideas? Será fácil saber cuál es esta virtud, si se sabe cómo es que podemos abstraer las *naturalezas* específicas de las cosas (las ideas). Ahora bien, me parece haber demostrado claramente que eso ocurre del siguiente modo. Las sensaciones o imágenes (*phantasmata*) se unen a la *idea del ser* y con el juicio de la subsistencia de la cosa: entonces tiene lugar la *percepción intelectual* determinada a los individuos percibidos justamente mediante las sensaciones (*phantasmata*); ahora, es a partir de esta percepción intelectiva que se pueden obtener las ideas específicas de las cosas (con la doble especie de la abstracción: con la primera se abstrae el juicio que se refiere a las cosas reales; con la segunda, también las *condiciones individuales*), y así se tienen las *ideas* universales puras y aisladas. Parece evidente, por consiguiente, que los *fantasmas ilustrados* de Santo Tomás corresponden perfectamente con lo que yo llamo *percepciones intelectivas*. [↑](#footnote-ref-420)
434. Merece observarse cómo todos los mayores filósofos de la antigüedad se han dado cuenta de que el *conocer* del hombre no es sino una aprehensión de lo *universal*. No sólo Platón, sino el mismo Aristóteles lo dice expresamente en tantos lugares. Baste el siguiente de la *Metafísica* (III, 9; B 4, 999 a 28-29): *Quatenus universale quid est, eatenus omnia cognosciums* [“En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal”. *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994, p. 146], pasaje sobre el que Santo Tomás dice: *Sic igitur scientia de rebus singularibus non habetur nisi in quantum sciantur universalia* [Así, por lo tanto, no se tendrá ciencia acerca de las cosas singulares sino en cuanto que se conozcan los universales]. Por lo tanto, hay que tener algún universal en nosotros para poder conocer los singulares y se puede decir que es con el consenso unánime de la antigüedad que establezco la facultad de *universalizar* como la fuente del conocimiento. [↑](#footnote-ref-421)
435. *Especie*, según el origen de la palabra, significa *aspecto*, *cosa vista*, *representación*, *idea*, etc. ¿Cómo fue aplicada entonces a significar ciertas clases de cosas? Justamente porque toda *idea*, al ser universal, es el fundamento de una clase. [↑](#footnote-ref-422)
436. Es cierto, sin embargo, que Platón habla dudosamente en muchos lugares sobre sus ideas, y parece que sus ideas eran abstractas, es decir ideas de las cosas despojadas de los accidentes. Pero esta manera de hablar (que tiene, sin embargo, su causa, que mencionaré más adelante) no hace desconocer el fondo de su pensamiento. Santo Tomás, explicando este pensamiento de Platón, usa palabras que señalan la interpretación que yo doy a dicha sentencia platónica, como cuando dice que Platón hace que las especies sean *substancias de las cosas singulares* (en la *Metafísica* de Aristóteles, libro VII, lecc. 16 [Z, 16, 1040b 27-30]). Entonces, a cada una de las cosas singulares que tengan alguna diferencia entre sí (consideradas en su perfección) corresponde una idea, un ejemplar, del cual el autor de las cosas la tomó y la formó, y del cual puede siempre tomarla y fabricar nuevos individuos, mientras sean reductibles al tipo único, común a ellas. Esta interpretación de Platón me parece confirmada por todo lo que dice Aristóteles sobre el modo en que Platón llegó a tal doctrina, en el libro VII de la *Metafísica*, lección 16 [Z, 16]. También una aclaración de Platón sobre las *especies* y los *géneros* hace probable el sentimiento que yo le atribuyo. Platón dice que cuando algo común se predica de muchos entes, pero de manera que convenga antes a uno que a otro (la frase antigua dice *secundum prius et posterius* [VII, lección IV]), no puede ser que esa cosa común exista por sí y separadamente de los entes a los que se atribuye, lo cual se verifica en el género; pero que esa cosa común existe por sí misma fuera de los entes a los que se atribuye, si se predica igualmente de muchos entes, y esto se verifica en la *especie*. Los individuos de una *especie*, según Platón, no deben entonces tener diferencias ni grados entre sí, sino que deben ser perfectamente iguales, al menos en lo que tienen de positivo. Yo concluyo entonces que Platón entendía con sus *especies* las *ideas* no abstractas, sino solamente *universales*, en las que entra sí todo lo que se percibe en un individuo, pero no el individuo real, la materia, y más en general, la *subsistencia*, que no entra jamás en las ideas, como he mostrado más arriba (401-403). Si se entienden de esta manera las *especies* de Platón, me parece que se desvanecen algunas objeciones que Aristóteles hace a su doctrina. Por ejemplo, donde Aristóteles intenta probar, contra Platón, que la *materia* debe entrar a formar la especie de las *cosas* (*Metafísica*, VIII [H, 4-5]), me parece ver un puro equívoco, una mala inteligencia. Ciertamente, cuando pienso una cosa corpórea, pienso también la materia de la cual la cosa debe estar compuesta, pero esta idea mía de la materia no es la materia misma. Ahora, si por *especie* se entiende la idea, en la *especie* no entra la materia. Por lo tanto, Santo Tomás, para quitar el equívoco y defender de alguna manera al filósofo tan venerado en su tiempo, dijo que la materia que entraba a formar parte de la especie no era ya esa materia que es el *principio propio del individuo*, sino una *materia en general* (lo que quiere decir, la *idea de la materia*) “como entra en el concepto de la especie *hombre*, carne y huesos, pero no esta carne y estos huesos que son los principios de Sócrates y de Platón” (*Contra Gentiles* II, 92). Por otra parte, parece que también Aristóteles, en otros lugares, vio que el principio de la *especie* es la *universalización* de un individuo (y ya lo he notado), y no la *abstracción*; por ejemplo, en el libro VIII de la *Metafísica* [H, 1, 3], donde compara la *especie* a los números y dice que el número cambia de especie con cada unidad que se le agrega. [↑](#footnote-ref-423)
437. Luego, de todas estas *intelecciones* está la *memoria*, si se han tenido en el pasado, y la *imaginación*, si se forman tras el ejemplo de otras que hayamos tenido, etc. Pero no hablamos de estas potencias, para no volver demasiado complicado el discurso. [↑](#footnote-ref-424)
438. Para confirmar la explicación que doy de las ideas de Platón, y dar alguna luz a un punto importante de la historia de la filosofía antigua, permítaseme añadir una observación. Los modernos han discutido mucho para saber si los *números* de Pitágoras eran lo mismo que las *ideas* de Platón. A nosotros nos basta reflexionar que los *números* son *ideas abstractas*, mientras que las *ideas* de Platón, que deben servir de *ejemplares*, no pueden ser ciertamente sino ideas *específicas* y no *abstractas* (*nos recte* speciem *possumus dicere*, escribe Cicerón (*Accadem*., I, 8, 30). Los *puros números* no pueden jamás ser ejemplares de cosas, así como un puro abstracto no puede ser usado como el ejemplar, sobre el que un artífice forja una estatua u otro trabajo. Por consiguiente, al sustituir los *números* por las *ideas*, Platón perfeccionó la doctrina que Pitágoras había entrevisto y, si no de otro modo, ciertamente sí en la expresión. Hacia tal perfeccionamiento parece que los mismos pitagóricos ya habían dado algunos pasos, como nos hace creer algún pasaje del *Timeo*. Es singular que los modernos escritores (Brucker principalmente) no hayan sentido la diferencia que el mismo Platón expone de manera no oscura. La sentencia platónica es referida del siguiente modo por aquel nobilísimo filósofo toscano, Marcelo Ficino: “(Platón) quiere que haya un inteligible primero y uno segundo; en aquél pone las *ideas*, es decir las especies y mociones de la divina mente, y otras mentes y almas; en éste, los *números* y las figuras” (en su comentario al *Teeteto* [*Platonis opera latine*, Venecia 1491, p. 48], y véase el fin del sexto diálogo de la *República* [510c 1 -511e 5]). He aquí, por lo tanto, divididas las *ideas* ejemplares de los *números*: aquéllas son anteriores a estos, puesto que éstos se obtienen de aquéllas por abstracción y son una parte de ellas, como todos los abstractos son parte de las *ideas*. [↑](#footnote-ref-425)
439. Conviene advertir que *apenas engendradas* las ideas de las cosas son *especies plenas* (es decir, tienen todos los constitutivos también accidentales de las cosas), pero no son *especies perfectas*, ya que las cosas mismas que las producen no son perfectas. Para volverlas perfectas se necesita otra operación del espíritu, que yo llamo *integración*. [↑](#footnote-ref-426)
440. Las ideas complejas se hacen con la *reflexión* luego de las *abstractas*. Una vez explicada la *reflexión* y las ideas *abstractas* ya no es difícil entender cómo se hacen las ideas *complejas*; por eso, no me detengo en éstas. [↑](#footnote-ref-427)
441. Si por reflexión se entiende la *aptitud del entendimiento de replegarse sobre los productos de las propias operaciones*, la *universalización* no tiene necesidad de reflexión: de una parte está la *sensación*, que es un acto directo de nuestro espíritu; de la otra está la intuición del *ser*, que es otro acto directo, y entre ellos está la unidad del sujeto partícipe al mismo tiempo de la sensación y de la idea. La *conciencia* de sentir una intuyendo la otra es la universalización ya hecha. Pero si por reflexión se entiende una *aptitud del* espíritu *de replegarse sobre las propias operaciones*, podría decirse que hay una *reflexión* parcial en la síntesis primitiva y en la universalización que se contiene en ella. Puesto que el sujeto que por la unidad del sentimiento agrega a las sensaciones la idea del ser, se repliega sobre sus *sensaciones*, si bien retorna sobre éstas con una operación de otro género, que en sí es directa. Se podría entonces distinguir una *reflexión sobre las sensaciones* y una *reflexión sobre las ideas*. La reflexión sobre las sensaciones es un acto *directo* respecto al entendimiento, al que sólo pertenece, pero es *reflejo* con respecto al espíritu al que pertenece igualmente ese acto, y las sensaciones sobre las que se repliega. Esto quiero que se advierta a fin de eliminar todo equívoco. Por otra parte, yo uso la palabra *reflexión* generalmente para indicar una *reflexión*, no del espíritu, sino del entendimiento. En el otro sentido conviene entender la *reflexión* de los Escolásticos, cuando dicen que “el intelecto conoce los singulares *per quamdam reflexionem*” (**252**). Todo el defecto de esta manera de expresarse consiste en haber hablado del *intelecto*, en lugar del *espíritu* humano, el cual percibe tanto las sensaciones *singulares* (por el sentido), cuanto los *universales* (por el intelecto), y por la unión que hace de estos dos elementos produce para sí una *percepción* sola, en la que se dice que conoce tantos los singulares (las sensaciones), mediante una reflexión sobre ellos, como los universales, con aquel acto directo por el que ve el ente. Santo Tomás nos coloca en el camino para encontrar esta interpretación del dicho escolástico, donde advierte que a veces se atribuye al *intelecto*, impropiamente hablando, lo que con propiedad debería atribuirse al *espíritu*. Ver. *De ver*. 10, 9 ad 3. [↑](#footnote-ref-428)
442. No como los cuerpos están unos en la presencia de los otros, sino como los términos de los actos están presentes al espíritu que hace los actos. [↑](#footnote-ref-429)
443. Hablamos de sensaciones externas: la misma doctrina se puede aplicar al sentimiento interno. [↑](#footnote-ref-430)
444. Es imposible que una mente humana invente el lenguaje antes de poseer *ideas abstractas*, ya que ninguno puede dar un *signo* a ideas que no tiene. De ahí que la sentencia de Rousseau, que «no se podía inventar el lenguaje sin el lenguaje» debe restringirse dentro de los confines de esa parte del lenguaje que concierne a las ideas abstractas. Al no haber hecho esta distinción, Rousseau pudo entrever una verdad, pero no demostrarla, y yo no sé de nadie luego de él que haya dado de ella una rigurosa demostración, ni siquiera de Bonald. Restringiendo entonces la proposición de Rousseau a las ideas y a los vocablos abstractos, tiene un fondo de verdad. En primer lugar, ningún hombre segregado de la sociedad de sus semejantes puede inventar el lenguaje, en cuyo estado no tiene siquiera la ocasión de comunicar sus necesidades y sus pensamientos a los otros, y los otros pueden comunicarle los suyos. Al poner luego un individuo humano coexistente con otros hombres carentes de lenguaje, se pueden hacer dos preguntas. La primera, si esos hombres habrían podido inventar un lenguaje *antes* de haber formado algunas abstracciones, o si habrían podido formar estas abstracciones *antes* de haber inventado algún lenguaje o signos; respondemos negativamente. La segunda, «si habrían podido hacer estas dos cosas *contemporáneamente*, es decir si habrían podido encontrar signos y con el mismo acto formar abstracciones», y esto no lo creemos imposible (*Psicologia*, nn. 1456-1473) [*Psicologia*, ed. Giovanni Sala, vols. 9-10 de las *Opere*, Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989]. [Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), estadista y filósofo francés. Junto con Joseph de Maistre es considerado uno de los mayores teóricos del tradicionalismo, participó activamente en la Restauración y se lo tiene también por uno de los fundadores de la sociología. Entre sus obras se cuentan: *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796), *Essai analytique sur les lois naturelles de l’ordre social* (1800), *Du divorce considéré au XIXe siècle* (1801), *Législation primitive* (1802, 3 vols.).]. [↑](#footnote-ref-431)
445. A la facultad receptiva del ser (intelecto) corresponde la facultad activa del *instinto racional*. La palabra *espontaneidad* significa propiamente el modo de obrar de todo instinto, sea sensitivo sea racional o moral. [↑](#footnote-ref-432)
446. Podemos, sí, tener la *creencia* y la persuasión de la subsistencia de otros entes, que no se debe confundir con la *percepción* que se hace inmediatamente por los sentidos externos o internos. [↑](#footnote-ref-433)
447. Hay algunos lugares en Santo Tomás, por los que podría parecer que la *materia* de nuestros conocimientos vendría suministrada sólo por los sentidos externos y no también por el sentimiento interno del *Yo*.

     Pero contando todas las diferentes observaciones que sobre esto hace el Aquinate, me parece que claramente su postura es que la materia de nuestros conocimientos viene de dos fuentes, a saber: 1° de las sensaciones externas, y 2° del sentimiento interno del alma misma. Que el alma tenga un sentimiento o más bien que ella misma sea este sentimiento sustancial y por tanto que ella suministre al entendimiento una *materia* de conocimiento que los sentidos corpóreos de ningún modo le pueden dar, es claramente enseñado por san Agustín donde dice: “La mente conoce por sí misma porque ella es incorpórea” (*De Trinitate*, IX, 3 [3]). Pero contra esta doctrina estaba una sentencia del Filósofo que las escuelas habían escogido como estrella (mientras no se opusiera a la fe cristiana) la cual decía que “el intelecto nada entiende sin fantasma corpóreo” (*De Anima* III, com. XXX, [cf. *In De Anima*, III, lección 12, n. 781 y corresponde al pasaje 431a 17 del texto aristotélico]). Al sutilísimo ingenio de santo Tomás pareció que bajo un aspecto era verdad lo que enseñaba el gran obispo de Hipona, y bajo otro aspecto aquello que contenía la sentencia aristotélica, y se las ingenió para conciliar las dos doctrinas de la manera siguiente.

     En primer lugar estableció que de los fantasmas no se podía sacar ninguna especie que fuera una semejanza del alma y, por lo tanto, que de los fantasmas corpóreos no se podía abstraer ninguna idea de nuestra alma, la cual es enteramente diferente de la naturaleza corpórea: *Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo* [El alma no se conoce mediante una especie abstraída de los sentidos, como si se dijera que esa especie fuera una semejanza del alma] (*De veritate* 10, 8).

     Además consideró en sí mismo que para encontrar la manera con la cual conocemos la naturaleza del alma no podía haber camino mejor que examinar cómo procedieron los razonamientos de los filósofos sobre las diferentes propiedades del alma. Observa que los filósofos que meditaron sobre la naturaleza del alma examinaron primero sus actos, y sobre todo las ideas. Dice que “a partir de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas se dieron cuenta de que la *especie* (idea) con la cual el hombre entiende es inmaterial. Luego, del hecho de que la especie inteligible es inmaterial comprendieron que el intelecto debía ser algo independiente de la materia y de aquí procedieron a conocer las otras propiedades de la potencia intelectiva” (ibídem). Ahora, de esto concluye el santo Doctor que los filósofos necesitaron las *especies* (ideas) abstraídas de las cosas materiales para conocer la naturaleza del alma, no porque pudieran suministrar su semejanza, *sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua hujusmodi species recipitur* [sino porque considerando la naturaleza de la especie abstraída de las cosas sensibles, se encuentra la naturaleza del alma, en la que se recibe esa especie] (ibídem). De modo que no eran los fantasmas sensibles los que proporcionaban la noticia del alma, sino la *especie* formada en nosotros por el intelecto agente, como vimos. Ella, de naturaleza enteramente diferente a la de los fantasmas, proporcionó el principio, a partir del cual se pudo encontrar la naturaleza del alma.

     Además, éste era el *conocimiento científico* del alma, el que podía ser reducido a definición. Pero existe además un conocimiento *natural* del alma y ¿acaso no es cada uno de nosotros consciente de tener o más bien de ser un *sentimiento propio* e incomunicable, y de percibir este sentimiento, que expresa con la palabra *Yo*, sentimiento del cual no encuentra la menor huella en las cualidades corpóreas de la extensión, etc. que son todas extrasubjetiva, mientras que el *Yo* es el mismo sujeto? Me parece que no escapó esta especie de conocimiento a Santo Tomás, pero para entender su opinión conviene tener delante las expresiones que utiliza para significar las dos especies de conocimientos de que hablo: el *científico* y el *vulgar*, el que está fundado en sutiles razonamientos y el que consiste en una percepción inmediata.

     Santo Tomás observa que no se puede decir que conocemos la *naturaleza* de una cosa si no se conoce su diferencia específica o genérica, mediante la cual se pueda formar una proposición que contenga la definición de la cosa (*cum res speciali aut generali cognitione definitur* [pues la cosa es definida por un conocimiento especial o general]). El solo conocimiento científico es entonces aquel que hace conocer la *naturaleza* del alma.

     Pero Santo Tomás enseña que el conocimiento que yo llamaría *vulgar* o natural es “aquel con el cual el alma se conoce individualmente” (es decir *quantum ad id quod est ei proprium*). Esta especie de conocimiento corresponde perfectamente con lo que yo llamo *percepción de nuestra alma*, pues esta percepción del alma se hace la primera vez que hemos dicho internamente: nosotros somos, y se compone: 1° del sentimiento del *Yo* (materia), y 2° de la idea del ser en universal (forma), sin más, es decir sin conocer expresamente las diferencias que pueda tener con otras cosas y sin haberla comparado con otros objetos. Ahora, este modo de conocer, según Santo Tomás, no es tal que pueda hacer conocida la *esencia* del alma sino más bien su sola *existencia* (*per hanc cognitionem cognoscitur an est anima; – per aliam vero – scitur quid est anima*).

     Antes de continuar concédaseme hacer una observación sobre esta manera de denominar la *percepción* llamándola *cognitio qua cognoscitur an est anima*. El mismo Aquinate se hace esta objeción: “no se puede saber que una cosa existe, si no se sabe primero qué es” (*De veritate* 10, 12). Objeción a la que responde así: “para saber que una cosa existe no es necesario que se sepa qué cosa es por *definición* (es decir que se tenga un conocimiento científico) pero sí qué cosa se significa con el nombre”. Es decir, que se tenga el conocimiento que tienen las personas corrientes de las cosas, cuando las llaman por su nombre, conocimiento que yo digo que en nuestro caso se reduce a una percepción de la cosa en total sin haberla comparado con otras cosas ni percibido las diferencias necesarias para componer una definición perfecta. Mi intención al hacer esta observación es invitar al lector a reflexionar que el conocimiento de Santo Tomás, *qua scitur aliquid esse*, no expresa la pura *existencia* de la cosa, pues no se podría tener sin alguna otra noticia de la cosa que la distinguiera de todas las demás con las que tiene en común la existencia.

     Sentadas esta premisas, he aquí las doctrinas del Angélico, de un mismo sentimiento que las mías, sobre el conocimiento que yo llamo *perceptivo* o *natural* y vulgar, y que él llama conocimiento *qua cognoscitur an est anima*.

     Establece, siguiendo la doctrina de San Agustín, que “la esencia del alma está siempre presente a nuestro intelecto” (*ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens*). Ahora, ¿qué hay que hacer para que nuestro entendimiento la perciba? Sólo que él realice el acto necesario para percibirla, de lo cual concluye que *anima per essentiam suam se videt, id est hoc ex ipso quod essentia sua est sibi praesens, est* potens *exire in actum cognitionis sui ipsius* [el alma se ve por su esencia, es decir que puesto que su esencia le está presente *puede* proceder al acto de conocerse a sí misma] (*De veritate* 10, 8); y compara ese conocimiento con los conocimientos que conservamos en la memoria: *sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui* [así como quien tiene el hábito de alguna ciencia, por esa misma presencia del hábito puede percibir las cosas que están bajo ese hábito] (ibídem). Por eso este conocimiento que tiene el alma de sí misma inmediatamente, sin fantasmas, él la llama *habitual*.

     Pero (así continúa razonando Santo Tomás) a fin de que el entendimiento alcance un conocimiento *actual* del alma debe haber alguna razón suficiente y ésta no puede ser dada sino por los actos de la misma alma: “por tanto yo digo (son sus palabras) que respecto al conocimiento con el que alguien considera que tiene su alma en acto, el alma no se conoce sino por sus actos. Pues quien percibe que tiene alma, que vive y que es, lo hace porque se da cuenta de que siente, entiende y ejercita otras operaciones semejantes de la vida” (ibídem). En esto no se puede mínimamente disentir.

     Terminaré con una observación. Quítese el conocimiento reflejo de nosotros mismos y recuérdese que aquí se habla sólo del conocimiento directo, inmediato, en una palabra de la percepción de nosotros, ya que nuestra alma no es otra cosa que el sentimiento propio de este nosotros. Ahora, es evidente que no podemos percibirnos intelectivamente sino mediante nuestros actos. Pero hay actos esenciales, como ser: 1° el sentimiento, 2° el acto del intelecto agente (con el que percibimos el ser), acto que es admitido también por Santo Tomás y por el filósofo de Estagira. Estos actos, puesto que son esenciales, no pueden faltarnos jamás. Por consiguiente, no sería imposible que tuviéramos la percepción actual de nosotros mismos incluso en los primeros instantes de nuestra existencia, si alguna cosa hubiera dirigido nuestra atención sobre nosotros, pero mientras nos falta un tal estímulo, sólo tenemos el poder de adquirir este conocimiento, *est potens (anima) exire in actum cognitionis sui ipsius*. [↑](#footnote-ref-434)
448. De ahí que al joven resulta sumamente fácil pasar de las sensaciones a formar el juicio de entes subsistentes, ya que este juicio no es sino una percepción intelectiva, para hacer la cual la misma naturaleza de su inteligencia los lleva. En tantos otros sistemas son inexplicables los juicios sobre la existencia de las substancias y de las causas, que hacen los niños en su primera edad. [↑](#footnote-ref-435)
449. Diciendo *idea* de una *cosa*, parece que pongo dos elementos: 1) la idea, 2) la cosa. No es así. Un objeto solo hay en el pensamiento de una cosa posible, pero con dos relaciones. Si considero el objeto pensado en sí lo llamo *cosa pensada*, o esencia; si lo considero con respecto a la mente, lo llamo *idea*. En la simple *idea* (especie), entonces, no está el *verbo*, ya que es la *cosa subsistente* en cuanto *pronunciada*, es decir afirmada como tal. La *cosa* *pensada* se puede considerar en sí, no ya porque subsista sin la condición de una mente, sino porque sirve de *ejemplar*, según el cual el ente inteligente imagina o también produce. *Idea* de una cosa no quiere decir entonces sino cosa *posible*, *ejemplar*, según el cual el ente inteligente piensa y obra. [↑](#footnote-ref-436)
450. Para que se dé el verbo de la mente, basta que con mi mente me fije en una cosa subsistente, dando el asentimiento a la subsistencia de la misma. Por consiguiente, puedo pensar: 1) en una cosa actualmente subsistente (*percepción*), 2) en una cosa que ya fue subsistente y fue percibida por mí (*memoria de la percepción*), 3) en una cosa que no percibo como subsistente, sino que *creo* sobre la autoridad de otro (*fe* acerca de la subsistencia). En estas tres operaciones mentales, sea que me engañe o no, formo siempre un *verbo* de la mente, es decir digo, pronuncio una *cosa subsistente*. 4) Además, emito un *verbo* también cuando considero como subsistente lo que no es tal en sí mismo, o por *error*, o por *imaginación*, o por haber ayudado al razonamiento mediante *suposiciones*. [↑](#footnote-ref-437)
451. Santo Tomás: “Si bien tanto la *especie* cuanto el *verbo* generado a partir de la especie sean un accidente, porque están en el alma como en su sujeto, sin embargo el *verbo* tiene aquí más semejanza con la substancia que la especie misma” (así debe ser, ya que el verbo es el asentimiento a la subsistencia determinada). “Puesto que el intelecto se esfuerza por llevar a la quididad de la cosa y por eso en la *especie* está virtualmente, en un modo espiritual (es decir como posible), la quididad de la substancia (la *subsistencia* de la cosa), y al estar en ella virtualmente, a partir de esa especie se puede formar correctamente (el pensamiento de la subsistencia); de modo que el verbo, que es justamente esta cosa que se puede *formar* interiormente mediante la *especie*, se presta más a representar la cosa (subsistente) que la sola especie de la misma” (*Opusc.* XIV [*De natura verbi intellectus*, 2. Opúsculo considerado de dudosa autenticidad.]). Ciertamente, de la sola *especie* e *idea* de una cosa se puede formar el *verbo*, ya que se puede *imaginar* una cosa correspondiente a esa idea individualmente presente. Y así, el que hace una estatua, la imagina en el bloque de mármol que tiene delante, de manera que también la *imaginación humana* tiene de algún modo su verbo y es todo lo que hay de potencia creadora en las potencias sensitivas. [↑](#footnote-ref-438)
452. El Aquinate, siguiendo a San Agustín, define el *verbo* como “una cierta emanación del intelecto” (I, 34, 2), y en otro lugar: “Se llama propiamente verbo a lo que el inteligente forma al entender” (*Opusc.* XIII *De differentia verbi divini et humani*, 2 [El opúsculo es en realidad la primera lección del primer capítulo de la *Lectura super Evangelium Johannis*, pero circuló como obra independiente]), que es la *definición*, o una *enunciación* cualquiera acerca de algo. [↑](#footnote-ref-439)
453. He aquí cómo en la lengua científica de las escuelas se expresa esta observación: “Con el conocimiento universal (es decir con la *especie*, que es siempre universal) se conoce la cosa antes en potencia que en acto” (Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, 50). Al decir que se conoce la cosa *en potencia* no se quería decir sino que se la piensa como posible. Y así ocurre que muchas expresiones de la escuela, que ahora se presentan con cierta oscuridad y a veces incluso torpes o desfiguradas, liberadas de esa forma anticuada, se ve que contienen cosas claras y excelentes. [↑](#footnote-ref-440)
454. Quien ponga atención a esta distinción entre la *idea* y el *verbo* entenderá según me parece la distinción que Platón hacía entre la *opinión verdadera* y la *ciencia*. Ésta era acerca de las ideas, de los posibles; aquélla, de las cosas particulares existentes (verbo), ya que es afirmando alguna cosa que se dice lo verdadero y lo falso, atributos de la *opinión* y no de la *ciencia*, que es siempre verdadera según Platón y San Agustín (*De Trinitate* XV [12-15]). En el *Timeo* Platón distingue la ciencia de la *opinión verdadera*, diciendo que “la primera está insinuada por una *doctrina*; la segunda, por una persuasión que asumimos” [51e 2-3; sigo la traducción de Rosmini]. De hecho, al juzgar que una cosa subsiste, no adquirimos una *doctrina* nueva, ya que conocíamos esa cosa al tener su idea, sino que adquirimos una *persuasión* nueva sobre su subsistencia al darle nuestro asentimiento. Sin embargo, hay que hacer una excepción acerca del ser necesariamente subsistente, el ser por esencia, en la percepción del cual el verbo y la idea son lo mismo. [↑](#footnote-ref-441)
455. Con esta doctrina está de acuerdo el célebre dicho de las escuelas: *Intellectus habet operationem circa ens in universali* [La operación del intelecto es acerca del ente en universal] (ver I, 79, 2), y aquel otro de Santo Tomás: *Intellectus respicit rationem entis* [El intelecto atiende a la razón de ente] (I, 79, 7). Por lo tanto, la Escuela enseñaba también que *Quod non est, non intelligitur, nisi per id quod est* [Lo que no es, no se puede entender sino por medio de lo que es]. [↑](#footnote-ref-442)
456. Santo Tomás, tras las huellas de Aristóteles, da la misma solución a la cuestión indicada. Aplica, como dijimos, al espíritu inteligente el célebre principio *Nihil agit, nisi secundum quod est actu* [Nada obra sino en cuanto que está en acto] (I, 76, 1), y de él deduce la necesidad de que el espíritu esté en acto esencialmente. Si así no fuese, el hombre no tendría la potencia de entender. Y no veo por qué no se pueda entender del *intelecto agente*, antes que del *intelecto adquirido* (*intellectus adeptus*) lo que dice Aristóteles, que “no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir”, queriendo decir que siempre entiende (*De Anima* III, cap. 5, 430a 21 [*Acerca del alma*, p. 234]). Santo Tomás no niega que ese dicho se pueda entender del *intelecto agente*, porque dice: “En cualquier acto con el que el hombre entiende concurre la operación del intelecto agente y del intelecto posible. Ahora, en cuanto a lo que se requiere para que podamos considerar, de parte del intelecto agente no falta nada para que siempre entendamos, pero falta en cuanto a lo que es necesario de particular del intelecto posible, que no se actúa sino por las especies inteligibles abstractas de los fantasmas” (*De veritate* 10, 8). Y la razón por la que respecto del intelecto agente no dejamos de entender es que el *intelecto agente* “no recibe nada de afuera”, sino que saca todo de sí mismo, a saber la *forma* del conocimiento el ser en universal. [↑](#footnote-ref-443)
457. Norris, escritor que ha desarrollado en Inglaterra el sistema de Malebranche, en su obra *Essay towards the Theory of the ideal or intelectual World*, entre otras proposiciones se propone defender la siguiente: “que si las cosas materiales fueran percibidas por sí mismas, serían una verdadera luz para las mentes, puesto que vendrían a ser la forma inteligible de nuestros intelectos y, por consiguiente, serían perfectivas de ellos y superiores”, proposición en la que encuentra, con razón, falsedad y repugnancia. [↑](#footnote-ref-444)
458. Aristóteles la volvió célebre al usarla en el libro III del *De Anima* [cap. 4, 429b 30 – 430a 2]. [↑](#footnote-ref-445)
459. Conjeturo que ésta es la verdadera interpretación que se deba dar a la *tabla rasa* de los antiguos, y creo que los modernos, por el gran deseo que tienen de reírse de toda la antigüedad, no la han entendido. Éstas son las razones que apoyan mi opinión: 1) La semejanza de la *tabla rasa* dice que no hay ningún *carácter* particular escrito en nuestra alma, pero admite la *tabla* sobre la que se pueda escribir lo que se quiera. ¿Qué es entonces esta *tabla llana y lisa*, innata en nuestra alma? Es, digo yo, el *ser indeterminado*, apto para recibir cualquier determinación. 2) La semejanza de la tabla rasa se puede explicar con la otra que usa Aristóteles de la *luz* y de los *colores*. No hay *colores* innatos, dice Aristóteles, pero sí hay *luz innata*, que es de por sí uniforme (el carácter liso de la tabla) y apta para hacer ver igualmente todos los colores de las cosas. 3) Porque entendiendo del modo dicho la *tabla rasa* se concilian muchos pasajes de Aristóteles inconciliables de otra manera. 4) Porque en los antiguos se encuentra usada la semejanza de la *tabla rasa* y en ciertos lugares la idea del ser es llamada expresamente innata por los mismos autores. Válgame por todos San Buenaventura, o quien sea el autor del libro que estoy citando. Él emplea esa semejanza aristotélica en el *Compendium Theologicae veritatis* (II, 46; y en el 45 dice que todos los conocimientos vienen del sentido) [El *Compendium* fue muy leído a partir del siglo XIII. Ha sido atribuido a San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, etc. Más probable es que su autor haya sido el dominico Hugo Ripelin de Estrasburgo (ca. 1205-1270), también conocido como Hugo de Argentina. Existen muchas ediciones del texto. Actualmente puede consultarse online la de Thomas Dorinberg (1473), a quien también fue atribuido, en el sitio [www.europeana.eu](http://www.europeana.eu), puesto a disposición por la Bayerische Staatsbibliothek, de München. Ver Steer, Georg. *Hugo Ripelin von Strassburg: zur Rezeptions, und Wirkungsgeschichte des Compendium theologicae veritatis im deutschen Spätmittelalter*, Tübingen, M. Niemeyer, 1981]. Sin embargo, parece cierto que este autor pone innata en el hombre la idea del *ser actualísimo* (*Itinerarium mentis in Deum* [V, 5]), es decir más que yo, ya que yo pongo innata sólo la idea del ser perfectamente indeterminado. ¿Qué decir entonces? Que esa semejanza de la tabla no se entendía de aquel modo miserable en el que los modernos suelen emplearla. [↑](#footnote-ref-446)
460. A veces algunas cosas tienen en sí una *imposibilidad lógica* escondida, que no se nos presenta enseguida y tenemos que buscarla mucho. Esto sucede porque la idea que tenemos de esas cosas no es perfecta, tiene demasiada extensión; no desciende hasta la cosa en sí, sino que la pone como formando parte de un género o de una especie sin hacernos tomar el trabajo de penetrar, por así decirlo, su fondo individual. Por consiguiente, es necesario pensar en la cosa misma y en sus propiedades, no sólo en sus cualidades comunes, antes de poder asegurarnos de que es posible. Tomemos un ejemplo de la matemática. «Se desea la raíz cuadrada del número 2, expresada en una serie finita de números». Este problema, antes de que los matemáticos intentaran resolverlo, podía parecer sumamente posible, pero llegada la prueba, encontraron que no lo es. Entonces se inventó también una demostración de la imposibilidad de tener expresiones en una serie finita de números enteros o fraccionales la raíz del 2, así como de cualquier otro de esos números que llamaron *inconmensurables*. Aquí era necesaria una demostración de la *imposibilidad* de dicho problema justamente porque la *imposibilidad* estaba escondida y no se ofrecía enseguida a la vista por sí misma.

     La razón de esta imperfección de nuestra mente, que no ve de golpe la imposibilidad de ciertas cosas y, por consiguiente, no puede asegurarse de su *posibilidad*, se encuentra en lo que hemos dicho más arriba sobre la *indeterminación* de la idea del ser. Esta idea es una tabla no escrita aún por caracteres particulares, es decir que está meramente potencia con respecto a todos los entes determinados. De ahí que la mente no puede juzgar ni acerca de ellos ni acerca de su posibilidad sin 1°, pensar en sus determinaciones y sin 2°, confrontar éstas con la idea del ser, como con la suprema regla. Por lo tanto, la *regla* para juzgar sobre la posibilidad de las cosas es innata, pero no es innato el *juicio*, ni la materia de este juicio, y, por lo tanto, hay que buscar ese juicio y a veces fatigosamente.

     Si Kant hubiera observado que la *posibilidad* por sí sola no es sino un concepto negativo, que expresa «que no hay ninguna repugnancia con las leyes del pensar que exista la cosa de que se habla», y además, si no hubiera confundido la *posibilidad* con el peligro en que a veces estamos de juzgar erróneamente de la misma, no habría negado que para poder juzgar que una cosa es posible, basta demostrar que no hay en ella (en su idea) ninguna repugnancia, como hace en la *Crítica de la razón pura*, lo cual lo alejó aún más de alcanzar la verdad (véase la parte II, el libro II, capítulo II, sección III, IV). Sin embargo, hay una verdad en esto, que el fundamento positivo de la posibilidad está en el mismo ser ideal, ya que todo lo que se concibe tiene esto de propio en sí, que lo concibamos como posible, de modo que el *concebirlo* y el *concebirlo posible* es lo mismo. [↑](#footnote-ref-447)
461. La *cognición*, también según Santo Tomás, supone una *medida*, una *regla*, puesto que dice: *Intellectus accipit cognitionem a rebus mensurando eas quasi ad sua principia* [El intelecto toma su conocimiento de las cosas como midiéndolas según sus principios] (*De ver.* 10, 1). [↑](#footnote-ref-448)
462. ¿Seguiría el buen método quien, posando el ojo observador sobre la naturaleza, se hiciese luego una ley de no observar que los hechos más obvios y manifiestos? Y quien, cuantas veces se topase con un acontecimiento singular, con algo recóndito y misterioso, dijese: «¡olvidemos esto, porque observar estos hechos es demasiado difícil, verificarlos con repetidas observaciones y experiencias es demasiado laborioso y tendremos siempre resultados oscuros e inciertos!», ¿no sería esto, para quien profesa la filosofía, burlarse de la naturaleza y de los hombres, de quienes pretende hacerse maestro? ¿No sería una increíble presunción querer componer teorías dispensándose al mismo tiempo de obtener sus bases de las cosas sobre las que aquéllas se hacen? Como si estuviera en el arbitrio del hombre declarar un hecho de la naturaleza no necesario para la ciencia sólo porque es difícil y oscuro, o como si estuviera en su poder hacer que la naturaleza de las cosas no sea como es, en todas las partes que le resultan demasiado difícil examinar y observar. Y sin embargo éste es el método de esos filósofos diminutos que se alinearon detrás de Locke, los sensistas y los materialistas. Esos mismos hombres valerosos se han echado un barniz de tan alocada pretensión y quienes más se jactaban de tener un método bueno y riguroso han dado signo de este mal método. Por ejemplo, Bonnet, que vale por muchos otros, donde se pregunta si hay en nosotros un sentimiento de nuestra existencia, lo excluye, y he aquí toda la razón que da: “no está bien, dice, admitir un cierto sentimiento de la existencia, del que no sabríamos formarnos ninguna idea. Es mejor sin duda no recibir sino cosas claras y sobre las que se pueda razonar” (*Analyse abrégée de l’Essai analytique*, II [Cf. *La Palingénésie Philosophique*, obra publicada en 1769 por primera vez, precedida del *Analyse abrégée*, reeditada por Arthème Fayard, París 2002. El texto citado corresponde al punto I, en p. 21. Versalitas de Rosmini.]). Ahora, si no se quieren recibir más cosas del todo *claras*, se recibirá poco a decir verdad, ya que la naturaleza está llena de oscuridad y de misterios. Si se quiere buscar lo que es *bueno* admitir, y no lo que es verdadero, ¿quién podrá saber qué aceptará cada filósofo como materia de su filosofía? ¿Qué considerará *bien*, o *mejor*, admitir? El oficio del filósofo es observar la naturaleza toda entera, así como está: no querer recibir sólo lo que es claro, sino fatigarse para volver claro con la observación y la reflexión lo que es *oscuro*. Donde el verdadero filósofo encontrará algo misterioso, allí más se ocupará en penetrar, en descifrar los signos arcanos con los cuales la naturaleza presenta sus secretos. Si no puede descifrarlos, gozará admirando la profundidad de la sabiduría de quien ha hecho esta naturaleza tan grave, tan inmensa y tan sublime. Ciertas cuestiones no se pueden eliminar entonces, hágase lo que se haga, de la filosofía; antes bien, uno debe adentrarse en ellas con coraje, ya que ésa es la buena audacia, que siempre va acompañada de la modestia. Y en particular el sentimiento fundamental es un hecho tal importancia, que si se lo excluye de la observación filosófica, o si se lo declara inobservable, se cancela [*actum est*] todo el conocimiento del hombre. [Charles Bonnet (1720-1793), naturalista suizo, miembro de diversas academias científicas. Escribió también obras de carácter filosófico. Sostenía que todos los seres vivos integran una escala continua desde el ínfimo hasta el supremo. Se opuso a la teoría epigenética y defendió la pre-existencia de los gérmenes. Su filosofía es más bien sensista pero admite también la realidad del espíritu. Además de la ya citada, algunas de sus obras son: *Essai de psychologie* (1754), *Essai analytique sur les facultés de l’âme* (1760), *Considerations sur les corps organisés* (1762), *Contemplation de la nature* (1764-1765).] [↑](#footnote-ref-449)
463. [Porque al ir acercándose a su anhelo / Nuestro intelecto se adentra tanto / Que la memoria no lo puede seguir. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*,] Par[aíso, Canto] I, 7-9. [↑](#footnote-ref-450)
464. El hecho del hombre absorbido en la contemplación de un objeto me da pie a hacer una observación, con la que se revela un juicio falso que suele hacerse. Cuando alguien se acuerda poco de alguna cosa, o bien cuando padece alguna sensación sin darse cuenta en absoluto, o poquísimo, se dice que la impresión, la sensación debe haber sido débil y tenue. Pero puede ocurrir lo contrario: la sensación pudo haber sido fortísima y no habernos dado cuenta, es decir no haber reflexionado sobre ella. Así también con la contemplación. Incluso, cuando la sensación o la contemplación de algo parcial llega al máximo, entonces, pienso yo, no sabemos nada de la misma, no advertimos nada de ella, no nos queda ninguna memoria de ella; estamos como vencidos por ella, ya no estamos presentes a nosotros mismos. De cuánta relevancia es esta reflexión para entender bien lo que sucede en el espíritu humano, lo puede decir y comprender quien ve más hondo en estos estudios y tiene la costumbre de meditar sobre ellos. [↑](#footnote-ref-451)
465. Con esto se entiende la sentencia de Santo Tomás: *intellectus est vis passiva* (propiamente receptiva) *respectu totius entis universalis* [el intelecto es una facultad pasiva con respecto a todo el ente universal] (I, 79, 2). Y me parece también que se puede aplicar a la *idea innata* del ser que nos hace conocer todas las cosas y también a sí misma, aquella sentencia de Aristóteles: “en aquello que está separado de la materia (es decir, que es pura forma, como es justamente la idea del ser) lo que se entiende y aquello con que se entiende son lo mismo” (*De Anima* III, com. XV [*In De Anima*, III, lección 9, n. 724 y corresponde a III, 4 (430 a 3-4 del *Acerca del alma*)]). [↑](#footnote-ref-452)
466. Si alguien negase el nombre de *cognición* a esta única idea que está inserta en nosotros por naturaleza y que es intuida por el espíritu inmediatamente, sin juicio alguno, yo no quisiera discutir con él sobre palabras. Y parece que así pensaba el Aquinate, cuya doctrina no debo olvidar exponer, esperando arrojar alguna sobre ella con lo que estoy por decir. El santo Doctor enseña que la mente no entiende ni conoce nada sino mediante los fantasmas. Es muy importante ver qué significa esa doctrina, según la mente del gran maestro.

     Observa que es propio del intelecto humano conocer las cosas mismas (*quidditas rei est objectum intellectus*) [I, 17, 3]. ¿Pero con qué medio conoce nuestro intelecto las cosas mismas? Con la *idea* o especie de las cosas. Por consiguiente, lo que el intelecto conoce no es la idea, o la especie, sino la cosa real, y la idea no es sino el medio por el que conoce (*non quod cognoscit, sed quo cognoscit*). De ahí la sentencia que dice que *ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem* (la idea)*, et judicium* [en el conocimiento concurren dos cosas: la aprehensión y el juicio] (*De ver*. 10, 8) con el cual se termina en lo real (verbo de la mente). Por lo tanto, si en nosotros estuviera la simple aprehensión, es decir la pura idea, y no hubiera ninguna cosa real, es decir sentida, no se diría en este sentido que nuestra mente entiende, sino solo que tiene el *medio* de entender. Y tal es la condición de la mente que sólo tiene la idea innata del ser y no ha recibido todavía ningún fantasma del sentido: no se diría aún que conoce algo, que entiende algo, sino sólo que tiene la *potencia* de conocer y de entender. He aquí un pasaje en el que el Santo presenta él mismo esa doctrina. “Ninguna potencia puede conocer algo si no es dirigiéndose a su objeto, como el ver no conoce nada si no se vuelve hacia el color. De ahí que estando los fantasmas en relación al intelecto posible como las cosas sensibles están a los sentidos, el intelecto, si tiene alguna especie inteligible en sí, sin embargo no considera actualmente ninguna cosa según esa especie, si no se convierte a los fantasmas. Y es por eso (concluye) que en el estado de la vida presente nuestro intelecto tiene necesidad de los fantasmas para considerar [algo] actualmente” (*De ver.* 10, 2 ad 7). Santo Tomás admite entonces que el intelecto puede tener alguna idea o especie anterior a todos los fantasmas y que sin embargo la mente tiene necesidad de ellos para *conocer*, en el sentido restringido de la palabra. [↑](#footnote-ref-453)
467. *Retinet (memoria), nihilominus scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum (dummodo ratione utatur), quine a audita approbet, et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat* [“Retiene (la memoria), asimismo, los principios y los axiomas de las ciencias no sólo como eternos, sino también de modo eterno, pues, como uno use de la razón, nunca puede olvidarlos, de manera que, en oyéndolos, no les preste asentimiento; y esto no como si empezara a comprenderlos entonces, sino reconociéndolos cual si le fueran connaturales y familiares”] (*Itin[erarium] mentis [in Deum]*, III, 2 [*Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura*, t. I, tr. de L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, BAC, Madrid 1955, p. 593. Resaltado de Rosmini.]). Esto es observar finamente la naturaleza. Y estas *observaciones* del *hecho* son justamente las que descuidan los sensistas de nuestro tiempo, y sin embargo, se jactan de seguir siempre los hechos. Pero los hechos permanecen, aunque los hombres los descuiden, y a quien no los observa, se le hace luego observarlos: no se puede prescindir de ellos, se haga lo que se haga. El Aquinate es consonante con el autor del *Itinerario*: *Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis* [Los primeros principios, cuyo conocimiento está innato en nosotros, son ciertas semejanzas de la verdad increada] (*De ver.* 10, 6 ad 6) y con el mismo sentimiento habla muy a menudo, como en este pasaje: *In eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum* [En quien aprende preexistía la ciencia, no ciertamente en acto completo, sino como en razones seminales, puesto que los conceptos universales, cuyo conocimiento está inserto naturalmente en nosotros, son como ciertas semillas de todos los conocimientos que siguen] (*De ver.* 11, 1 ad 5). Y para que se vea cómo la interpretación que doy de estos pasajes es verdadera, es decir que la *innato* y lo *naturalmente inserto* no se debe entender rigurosamente, hablando de los primeros principios, sino que sólo debe entenderse que esos principios se presentan en nosotros con los primeros actos que hace nuestra razón, es decir (lo que es lo mismo) con el primer uso que hacemos de la *idea del ser*, la única de la que se puede afirmar rigurosamente que es innata y que corresponde a la luz del *intelecto agente* de Santo Tomás, bastará explicar Santo Tomás con Santo Tomás, lo cual se hace comparando el pasaje referido con este otro, del mismo santo Doctor: *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis* [En la luz del intelecto agente está de algún modo innata originalmente en nosotros toda la ciencia, mediante los conceptos universales, que son conocidos inmediatamente por la luz del intelecto agente y por la cuales, como mediante principios universales, juzgamos acerca de otras cosas y las preconocemos en ellos] (*De ver.* 10, 6). [↑](#footnote-ref-454)
468. En tiempos de San Agustín el análisis de las sensaciones no había avanzado tanto como en los tiempos modernos. Pero no debe asombrar que parezca que aquí no se distingue bien entre el sol en cuanto percibido por los nuestros sentidos y el sol en sí percibido con el entendimiento. Nuestros sentidos no perciben propiamente el sol, sino la acción parcial del sol, y la acción que hace el sol en hombres distintos es numéricamente distinta, aunque sea semejante y de la misma especie. De ese modo, se puede decir que sentidos distintos perciban en cierta manera soles distintos, pero con mayor exactitud aún habría que decir que el sol en sí sólo es percibido propiamente por el entendimiento, que percibe el *ente-sol*, mientras que el sentido no percibe más que el *agente* en sus acciones distintas y separadas. [↑](#footnote-ref-455)
469. Considérese con cuánta diligencia San Agustín distingue aquí el *sujeto* del *objeto*, la *razón* como *facultad* de la *verdad* que ella percibe. Las diferencias que hace notar son evidentes, innegables. Y sin embargo oímos todos los días que hay quienes pretenden confundir la ciencia y la *verdad* con la *mente* humana, ¡y hacer de aquélla un puro efecto y emanación de ésta! [↑](#footnote-ref-456)
470. Hay que considerar que así como el sujeto que entiende es diverso, mudable, defectuoso, la verdad (el objeto) no padece nada por las diversas condiciones del sujeto que se esfuerza en contemplarla. Con estas últimas palabras San Agustín destruye todo sistema que pretenda que la ciencia está informada por las cualidades del sujeto: eso no puede ser, puesto que por su naturaleza es inmutable. [↑](#footnote-ref-457)
471. Aquí parece que admite la posibilidad de que percibamos los números con el sentido, pero enseguida San Agustín rechaza también esto como imposible. [↑](#footnote-ref-458)
472. He aquí las características de inmutabilidad, necesidad, eternidad, observados en las propiedades de los números por San Agustín. [↑](#footnote-ref-459)
473. Dado también que en el cuerpo hubiese alguna *unidad*, como sería en los extensos continuos, para conocer la unidad de un cuerpo siempre tendré que percibir primero como *ente*, y luego como *uno*, es decir objetivamente. Ahora bien, el sentido no puede hacerlo, porque no recibe sino la *acción* de las cosas y la siente en el sentimiento propio, no siente las cosas misma en sí, fuera del propio sentimiento. Por otra parte, la unidad de lo extenso no es perfecta en cuanto que no excluye jamás la *posibilidad* de la división y de la multiplicidad. [↑](#footnote-ref-460)
474. Quienes no profundizan mucho las cosas están persuadidos de que es algo muy fácil concebir la multiplicidad. Y es fácil *concebirla*, pero difícil *explicar cómo se concibe*: confunden la concepción de hecho con la teoría de la concepción de la multiplicidad, y la facilidad de aquélla con la dificultad de ésta. Por el contrario, todos los que profundizarán esta cuestión se darán cuenta de que: 1° no podemos concebir la *multitud* sin que preceda en nosotros la idea del *uno*; y 2° que no podemos concebir el *uno* sin que preceda en nosotros la idea del *ente*. [↑](#footnote-ref-461)
475. Así es como San Agustín se da cuenta de que el razonamiento acerca del orden de las cosas posibles y necesarias sobrepasa toda experiencia. [↑](#footnote-ref-462)
476. *His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem siceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem* (*De libero arbitrio* II, 8 [24, en *Obras de San Agustín*, vol. III, BAC, Madrid 1951, p. 348]). [↑](#footnote-ref-463)
477. Observación finísima y justísima, que sirve maravillosamente para distinguir el conocimiento de las cosas contingentes y el de las cosas necesarias. [↑](#footnote-ref-464)
478. Así es como San Agustín prueba que las ciencias morales y metafísicas tienen bases inamovibles, al igual que aquellas que se llaman ciencias exactas y rigurosas. [↑](#footnote-ref-465)
479. Para ayudar al lector a entender mejor el razonamiento, dividí el discurso de Agustín, entremezclando esta respuesta de Evodio y la siguiente, lo cual no perturba en nada la substancia de la doctrina. [↑](#footnote-ref-466)
480. Todos estos razonamientos son eficacísimos para probar hasta la evidencia que la verdad no es un producto de la mente (del sujeto), sino una *entidad* superior a la mente y al sujeto humano, y que le viene de una fuente infinitamente superior al hombre, algo que es lamentable que Galluppi no haya alcanzado a ver. [↑](#footnote-ref-467)
481. *De libero arbitrio* II, VII-XII [La transcripción corresponde a una selección de pasajes del diálogo, con adaptaciones de Rosmini. Cf. en *Obras de San Agustín*, vol. III, pp. 336-369]. [↑](#footnote-ref-468)
482. “Entrando en esa discusión me convenzo a mí mismo de petición de principio: quiero averiguar si las nociones de substancia y de causa se encuentran en el espíritu humano y yo mismo, espíritu humano, presupongo estas nociones. Más aún, las pongo luego de haberles aplicado una definición. Está claro que me opongo a mí mismo con una petición de principio. Está claro también que no puedo evitar oponerme a mí mismo, puesto que, como muy bien ha dicho Pascal, no se debe jamás querer probar la evidencia” (V. Cousin, *Fragmens philosophiques*, A. Sautelet & Cie., París 1826, p. 425). [↑](#footnote-ref-469)
483. El engaño de los escépticos consiste en imaginarse que la *idea* es algo *externo* o mediato; por el contrario, la *idea* es toda interior, inmediata y por lo tanto no es materia de controversia, es el hecho. [↑](#footnote-ref-470)
484. *La energía que constituye la existencia actual de los entes*, o la *energía por la cual existen*, es lo mismo. Esta segunda expresión queda explicada por la primera. Conviene poner atención a no hacer dos cosas distintas de la *energía* de la que hablamos y de la *existencia actual* de los entes, ya que la *existencia actual* es la misma energía. [↑](#footnote-ref-471)
485. Conviene tener presente lo que dije sobre los *géneros* y sobre las *especies* (**499-503**) y cuál es nuestra manera de concebir estos dos tipos de clasificación. [↑](#footnote-ref-472)
486. A partir de lo que se dirá sobre los géneros y las especies (Quinta Parte, cap. I, art. V), se entenderá que no me es necesario establecer aquí otra clase de ideas de substancia para los individuos de una especie que se distinguen por alguna imperfección, ya que las ideas de ellos no son sino la idea misma del individuo perfecto (idea específica completa), menos algún atributo.

     Además, aquí no se habla de la afirmación de los individuos *subsistentes*, ya que éstos no se piensan con las solas *ideas*, sino con el *juicio*, y también de ellos hablaremos más adelante. [↑](#footnote-ref-473)
487. No se diga que así se obtiene una nueva idea, la idea de *subsistencia*. Ésta ya estaba, porque era necesaria para pensar «que un ente *pueda* subsistir». La *persuasión* de la existencia real, entonces, es algo enteramente distinto de la *concepción*: es de una naturaleza del todo distinta de las ideas. [↑](#footnote-ref-474)
488. También Galluppi cayó en esto, como todos los subjetivistas. [↑](#footnote-ref-475)
489. El intelecto es la facultad de concebir las cosas como teniendo una existencia propia, pero no es que no pueda engañarse sobre la existencia real de las cosas, sino que también cuando se engaña, las concibe como teniendo una existencia propia. [↑](#footnote-ref-476)
490. Yo creo que a quienes niegan la verdad objetiva debe parecer que pueden admitir la definición que di del *entendimiento* y la proposición que puede concebir todo; solamente, que deben dar a estas dos proposiciones una verdad subjetiva, como dicen, es decir aparente al sujeto. [↑](#footnote-ref-477)
491. El subsistir por sí se debe entender como sujeto. Esta definición será expuesta más adelante en términos más explícitos y claros. [↑](#footnote-ref-478)
492. Se habla siempre de entes limitados. [↑](#footnote-ref-479)
493. La definición que doy de la substancia es la siguiente: “la actividad de la existencia de un ente cualquiera”, o bien: “una cosa de la cual nos podemos formar el primer concepto sin necesidad de pensar en algo distinto de ella”. Digo el *primer concepto*, porque si profundizamos una substancia creada cualquiera, encontramos que es imposible pensarla independientemente de una causa primitiva, pero en el *concepto primero* que nos formamos de las cosas no pensamos sin embargo más que en la *esencia* de las mismas y no en las *condiciones* por las que existen. Por consiguiente, en el *concepto primero*, que es como un esbozo de conocimiento de las cosas, no concebimos expresamente el vínculo necesario de las mismas con la causa primera. [↑](#footnote-ref-480)
494. Hablo así para determinar de algún modo esa acción; por otra parte, el conocimiento de que nuestro cuerpo fue tocado por las cosas reales es posterior a la conciencia de nuestra pasividad, de manera que la expresión se toma de lo que viene luego de nuestra pasión. [↑](#footnote-ref-481)
495. El lenguaje no podría ayudarnos en nada si no tuviéramos ya en nosotros las ideas que el lenguaje significa, o la facultad de formarlas con ocasión de los sonidos que oímos. *Quemadmodum potest quivis*, observa con elegancia San Agustín, *digitum movere ut aliquid ostendat, non autem videndi facultatem conferre; ita potest homo exterius verba proferre; quae veritatis signa sunt, non autem veri intelligendi virtutem, quae a solo Deo est, impertiri* [Así como alguien puede mover el dedo para mostrar una cosa, pero no puede conferir la facultad de ver, así el hombre puede proferir palabras externas, que son signos de la verdad, pero no puede comunicar la capacidad de entender, que sólo proviene de Dios]. [El texto no se encuentra literalmente en San Agustín, sino que responde a una citación imperfecta, probablemente de memoria, del comentario de Santo Tomás al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, en el lugar en que remite al prólogo del *De doctrina christiana*, de San Agustín (ver *In 2 Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 5, ad 3).]. [↑](#footnote-ref-482)
496. Es fácil ver que esta no es una ley *subjetiva* de la facultad intelectual, sino una necesidad que nace de la naturaleza de la cosa pensada y, por eso, es una necesidad *objetiva*, ya que la determinación del ente no existe sino por el ente. Y puesto que sólo en cuanto existe puede concebirse, por eso sería absurdo decir que podría concebirse antes o independientemente del ente al que pertenece y por el que es algo. [↑](#footnote-ref-483)
497. Esta proposición se prueba por la definición de la acción de que hablamos: no se habla del acto *primero* e *inmanente*, que es la misma existencia, sino de la acción que sigue al acto primero e inmanente. [↑](#footnote-ref-484)
498. Santo Tomás deduce del mismo modo que yo la idea de substancia. Establece en primer lugar que el objeto propio del entendimiento es el *ente* o la *verdad común* (*objectum intellectus est ens, vel verum commune*). De ahí deriva la sentencia de que todo es cognoscible en cuanto es, en cuanto tiene una existencia propia, que es lo que yo también he establecido, ya que es manifiestamente absurdo que lo que no es pueda ser entendido: *Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscible* [Una cosa es cognoscible en cuanto tiene de ser] (I, 16, 3). De aquí se sigue la natural consecuencia, que al ser la substancia aquello por lo que las cosas son entes, es forzoso que se entiendan por su *substancia*. De ahí la otra sentencia del santo Doctor, que la *substancia* es el objeto del intelecto, justamente porque el objeto del intelecto es el ente: *quidditas rei est proprium objectum intellectus* [la quididad de la cosa es el objeto propio del intelecto] (I, 85, 5).

     Y de eso obtiene otra fina consecuencia, a saber que la *verdad*, considerada en las cosas, es su misma *substancia*, su mismo ser: *verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam* (I, 16, 3), puesto que al ser la verdad de las cosas la relación que tienen con las ideas del intelecto, y al no poder ser estas ideas sino de su substancia, porque éste es el objeto del intelecto, se sigue que la verdad, en cuanto participada en las cosas, es precisamente su substancia.

     Adviértase que en el lugar que citamos más arriba he traducido la palabra *quidditas* por substancia, porque ése es el sentido que le da en ese lugar Santo Tomás. Por lo demás, es siempre verdad que la quididad o esencia de los accidentes no se entiende sino en la quididad o esencia substancial. [↑](#footnote-ref-485)
499. Podemos también imaginar alguna otra cosa que actúe, distinta de las substancias, por ejemplo un pensamiento que produce otro. Pero esto es únicamente por abstracción, ya que la verdadera causa de todos los pensamientos es siempre la substancia del espíritu. [↑](#footnote-ref-486)
500. Al suplir este ente, no lo creamos ni lo hacemos emanar de nosotros, porque nos dado a intuir desde el primer momento de nuestra existencia. [↑](#footnote-ref-487)
501. Pido licencia a mi lector para agregar unas pocas palabras sobre la doctrina de Santo Tomás. Puesto que este gran maestro apoya sobre sus principios filosóficos doctrinas sublimes acerca de las cosas de la religión, que interesan sobre todas las demás a la naturaleza humana, y puesto que importa que se añada luz a estas, es útil también que los principios sobre los que se erigen sean perfectamente conocidos.

     Observé ya varias veces que el intelecto no podía ser la virtud que *universalizaba* las sensaciones, sino que debía ser la misma alma, la cual, por su *unidad* y *simplicidad*, al padecer por una parte las sensaciones y al estar dotada por otra de la visión del ser, unía en sí, como en un punto, estas dos cosas. Ahora, poniendo atención al uso que Santo Tomás hace del *intelecto agente*, me he convencido de que la virtud del alma que une ambas cosas es lo que se llama *intelecto agente*. Por consiguiente, el *intelecto agente* corresponde a lo que yo llamaba la *facultad de la síntesis primitiva* o la primera función de la *razón*. Y Santo Tomás advierte también una *razón particular*, que llama también *fuerza cogitativa*, que tiene la virtud de descender a las cosas particulares y de ordenarlas: *mens*, así dice, *regit inferiores vires, et sic singularibus se inmiscet movente* ratione particulari*, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur* cogitativa [la mente rige las fuerzas inferiores y así se inmiscuye en las cosas singulares moviendo la *razón particular*, que es una cierta potencia individual que con otro nombre se llama *cogitativa*] (*De ver.* 10, 5) [la cita de Rosmini saltea luego de *quae est potentia*, las siguientes palabras: *sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales*]. Ahora, como la razón, según dice, esa virtud del alma por la cual, al estar en posesión por una parte de las sensaciones y fantasmas, y por otra, del ente, une estas dos cosas, esta fuerza del alma que abraza los dos extremos se vuelve la *razón particular* o la *fuerza cogitativa* de Santo Tomás, si se la considera de parte de los particulares que puede regular. Luego, si se la considera como una virtud de formar las ideas del modo que hemos dicho, es decir de universalizar los fantasmas, entonces corresponde al *intelecto agente* del santo Doctor, quien lo llama con propiedad *virtus quaedam animae nostrae* [una cierta fuerza de nuestra alma] (I, 84, 4). Y para que se vea más manifiestamente la mente del santo Doctor, háganse las siguientes observaciones.

     Santo Tomás establece en primer lugar que las sensaciones, en cuanto tales, o las imágenes corpóreas (*phantasmata*) no son ideas, sino que para que sean tales es necesario que el *intelecto agente* las *ilumine*, iluminación que he mostrado que no es otra cosa que su *universalización*, la cual realiza agregándoles su *luz*, que es la *posibilidad* o el *ser ideal*. El alma que experimenta una sensación considera esa sensación suya como posible de repetirse un infinito número de veces y por consiguiente, ya no la considera en su *existencia individual*, sino en su existencia posible o general. *Formae sensibiles*, son palabras del santo Doctor, *non possunt agire in mentem nostram, nisi quatenus per* lumen *intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectus possibili, in quem agunt* [Las formas sensibles no pueden obrar en nuestra mente salvo en cuanto mediante la *luz* del intelecto agente se vuelven universales, y así son hechos de algún modo homogéneas con el intelecto posible, en el que actúan] (*De ver.* 10, 6 [ad 1]). De allí concluye que el principal agente en la formación de las ideas no es el *sentido* ni los *fantasmas*, sino más bien el intelecto agente con su luz innata. Ahora, yo digo, si el intelecto agente vuelve inmateriales los fantasmas (los universaliza), debe actuar sobre ellos y, según la frase de Santo Tomás, debe *convertirse a ellos*. Por lo tanto, ese intelecto agente no puede ser sino la virtud que tiene el alma de ver en el ser posible que intuye las sensaciones que padece. Pero que la naturaleza del *intelecto agente* es la que describo se entenderá mejor por el pasaje siguiente, en el que Santo Tomás da cuenta de cómo sucede que el *intelecto agente* hace inmateriales (universales) los fantasmas. Y sucede justamente por la *unidad* del sujeto, es decir del alma, la cual, por una parte tiene los fantasmas, por otra, la virtud intelectiva. He aquí sus propias palabras: “El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia respecto de las especies determinadas de las cosas” (cfr. I, 79, 4). Esa inmaterialidad en acto del alma intelectiva significa precisamente la intuición del ser en un acto universal, puro de limitaciones y determinaciones corpóreas. Tan cierto es, que el santo Doctor enseña que nosotros conocemos la inmaterialidad del alma por sus ideas, que encontramos ser *universales* (*De ver.* 10, 8) y por eso inmateriales. Sigue de este modo: “Pero por el contrario, los fantasmas son ciertamente semejanzas de algunas especies en acto, pero no son inmateriales sino en potencia”, es decir no son universales pero pueden ser universalizadas por nuestro espíritu. “Ahora nada impide que esa única y misma alma, en cuanto es inmaterial en acto”, es decir, en cuanto tiene la idea del ser posible, “tenga cierta virtud, por la que vuelve inmateriales en acto (universaliza) los fantasmas, abstrayendo de las condiciones individuales de la materia, virtud que se llama intelecto agente, y que tenga luego otra virtud receptiva de tales especies, que se llama *intelecto posible*, porque está en potencia respecto de tales especies” (I, 79, 4). Este lugar, me parece, hace saber claramente que el *intelecto agente* de Santo Tomás es esa virtud que tiene el alma de *aplicar el ente* a las sensaciones y, por lo tanto, que el intelecto agente es propio del alma, en cuanto ésta siente al mismo tiempo sus sensaciones y la idea universalísima del ser.

     Tras esto podemos concluir los siguiente sobre la naturaleza de dos intelectos, el agente y el posible. El alma tiene una *luz* innata, que es la idea del ser en universal. Esta *idea* se puede considerar en dos relaciones: como la que el alma usa y aplica para universalizar las sensaciones, y en cuanto sirve a este oficio forma el *intelecto agente*; o como la que ve siempre el espíritu inteligente y que se transforma por consiguiente en todas las demás ideas (porque todas las ideas posibles del intelecto no son otra cosa que la idea del ser provista de diversas determinaciones) y por esa aptitud que tiene para transformarse esa misma idea forma el *intelecto posible*. A partir de esto, por lo tanto, recibe toda su claridad y se muestra en toda su verdad la sentencia con la cual Aristóteles distingue dos intelectos, que dice así: “En el alma hay un intelecto tal que *se hace* todas las cosas (intelecto posible) y un intelecto tal que hace todas las cosas” (intelecto agente), *est quidam intellectus talis qui omnia fiat, et quidam qui omnia faciat* (*In De Anima*, III, lección [10, n. 728. Corresponde a III, 5, 430a 14-15 del *Acerca del alma*. El pasaje completo del comentario de Santo Tomás es: *Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, de quo supra dictum est: et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quídam*]). La idea del ser, como decíamos, se hace todas las ideas, esto es el *intelecto posible*; y por la *idea del ser* el alma forma todas las ideas, esto es el *intelecto agente*. [↑](#footnote-ref-488)
502. Por consiguiente, la substancia es causa respecto de los accidentes, pero cuando se dice substancia no se la considera bajo el concepto de productora, sino bajo el concepto de *acto de ser*, relativamente a sus términos, que existen por y en ese acto. Es preciso no olvidar que todos estos conceptos son abstracciones. [↑](#footnote-ref-489)
503. De la idea de verdad como fundamento de la lógica se habla en esta misma obra, en la Sección VI; la idea de justicia como fundamento de la moral fue tratada en los *Principi della sciencia morale* y la idea de belleza como principio de la Calología, en el *Saggio sull’Idillio e sulla nuova letteratura italiana* (vol. I de los *Opuscoli Filosofici*, Milán 1827 [pp. 301-406; existe una edición reciente de P. P. Ottonello, Guerini, Milán 1994]). [↑](#footnote-ref-490)
504. \* Cf. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Inferno, Canto XVI, 132: *ch’i’ vidi per quell'aere grosso e scuro / venir notando una figura in suso / maravigliosa ad ogni cuor sicuro* (que vi por ese aire denso y oscuro / venir nadando una figura / que espantaría al espíritu más firme). [↑](#footnote-ref-491)
505. No es necesario observar que el padre no es causa entera del hijo, porque el hombre no puede hacer que exista la materia ni crear el espíritu humano. Sin embargo, el ejemplo puede servir de alguna manera para hacer entender lo que queremos explicar. [↑](#footnote-ref-492)
506. Supónganse las inclinaciones, los hábitos, las ideas, objetos y términos del pensamiento. [↑](#footnote-ref-493)
507. No queremos juzgar aquí sobre el mérito de esta definición; nos basta que sea comúnmente aceptada para que nos sirva de ejemplo para ilustrar nuestra idea. [↑](#footnote-ref-494)
508. Si quisiéramos fijar el orden de las *ideas específicas* que hemos distinguido aquí, según el *momento* en que las recibimos, tendrían el siguiente orden:

     1° En primer lugar, adquirimos la *idea plena* de un determinado ente imperfecto, como son todos los entes de la naturaleza; no sólo imperfecto, sino también *dañado*, ya que es raro que en la naturaleza los entes no tengan también algún *daño*, pequeño o grande.

     2° Luego, a partir de esta idea plena, pero de un *ente imperfecto*, formamos la *idea específica abstracta*, y esto lo hacemos abstrayendo los daños y las imperfecciones del ente, sin agregarle perfecciones; en una palabra, abstrayendo de todo lo que no está necesariamente unido al concepto de un ente dado. Esta abstracción es la que nos da la *esencia específica* del ente esbozada, por así decirlo, la idea que los hombres comúnmente usamos.

     3° Por último solamente, buscamos ascender por ésta a la *idea específica completa* (ente arquetipo). Sin embargo, a esta idea podemos llegar con gran trabajo, ya que es muy difícil conocer todo lo que pertenece a la suma perfección natural o sobrenatural de un ente. No obstante, intentamos continuamente acercarnos a esta nobilísima idea mediante esa virtud de nuestro espíritu que fue llamada por nosotros *facultad integradora del entendimiento humano*. E incluso si no la alcanzamos, sabemos igualmente que debe existir y que podríamos alcanzarla, si fuéramos capaces. Por eso, nos dirigimos a ella al menos como a un término posible de nuestros pensamientos.

     Éste es el *orden cronológico* de nuestras ideas específicas, pero el orden que tienen estas tres clases de ideas en su *naturaleza* es todo lo contrario: la *idea específica completa* es la primera; la *específica abstracta* es la segunda; la *específica imperfecta*, la tercera. Además, estas dos segundas no son sino *modos* de la primera, no ideas distintas de ellas. [↑](#footnote-ref-495)
509. Las *ideas específicas* que hacemos con la sola universalización son las que hemos llamado *ideas específicas plenas*, pero *imperfectas*. A partir de ellas formamos luego mediante la *abstracción* las *específicas abstractas*, y mediante la *integración*, las *específicas completas* o *perfectas*. [↑](#footnote-ref-496)
510. Con respecto al *animal bruto*, esa misma idea es *específica*. [↑](#footnote-ref-497)
511. El error de los espinozistas nace de tomar el *ser* por la *substancia*; de allí que dedujeran que como el ser es único, como el ente, también se debe decir que la substancia es única. [↑](#footnote-ref-498)
512. Reid observó e intentó explicar largamente que en el lenguaje común las palabras *olor*, *color*, *sabor*, etc., tienen dos significados totalmente distintos. Con el primero esos términos designan las *sensaciones* en nosotros, con el segundo, las *percepciones* de las correspondientes virtudes de producirlas que están en los cuerpos. Y se ve en dificultad para dar razón de este doble significado, ya que es el consenso general de los hombres el que asigna el valor a las palabras y este consenso jamás, o muy rara vez, puede tacharse de equivocado. He aquí la razón por la que intenta explicar un equívoco semejante, que encuentra en esos términos: “No podemos esperar, dice, que las *sensaciones* y sus correspondientes *percepciones* sean distinguidas en el lenguaje común, porque las exigencias de la vida común no lo requieren. El lenguaje fue hecho para proveer a las necesidades de la conversación ordinaria y no tenemos razones para esperar que haga distinciones que no son de uso común. De ahí que a menudo una cualidad percibida y la sensación que le corresponde se colocan bajo el mismo nombre” (*Essays on the powers of the human mind*, t. I [*Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, 2002, Ensayo I, cap. XVI, p. 194]). Esta razón puede satisfacer a primera vista, pero si se la examina mejor, no satisface del todo. Puesto que: 1° los hombres, al imponer los vocablos, no siguen sus *necesidades*, sino más bien el *conocimiento* que tienen de las cosas. Así, al ver dos cosas distintas entre sí, las designan con dos nombres, sin pensar ni buscar nada más, ya que les es natural que lo que piensan como distinto y separado, lo expresen y designen también con palabras distintas. Las palabras son un retrato de sus pensamientos, y la primera *necesidad* en este hecho es precisamente la veracidad natural de sus palabras, es decir que los vocablos sean fiel expresión de lo que conciben con su mente. 2° Si la distinción que hace Reid realmente existe entre las *sensaciones* y las *percepciones* de las cualidades sensibles, ¿cómo puede probar que a los hombres resulte inútil expresarla con palabras, y que no los afecte en nada confundir esas dos cosas? Una tal confusión generaría una cantidad infinita de equívocos, puesto que toda vez que habláramos de lo que padecemos, podría entenderse de los cuerpos y no de nosotros, y viceversa; y esto sería de gran molestia para la inteligencia y la conversación de los hombres entre sí.

     En el sistema de Galluppi se da otra razón de que un mismo nombre se use para dos ideas. El filósofo italiano sostiene que toda sensación es por naturaleza *objetiva* y que entonces no pasamos de la *sensación* a pensar en la *cualidad sensible* correspondiente en el cuerpo externo mediante un salto, y como dice Reid, mediante una *sugestión de la naturaleza*. Pero al negar a Reid este pasaje arbitrario establece una conexión esencial entre la *sensación* y la *cualidad sensible*, de modo que estas dos cosas sean en sí indivisibles y formen una sola cosa, lo que él llama *sensación objetiva*. Una teoría semejante es muy ingeniosa y explicaría que el vocablo que designa ambas cosas, *sensación* y *cualidad sensible*, sea el mismo o, mejor, que ese vocablo sólo designaría una cosa y que una sola cosa existiría en la naturaleza, la cual luego, mediante el análisis y la abstracción, dividiríamos y descompondríamos en dos.

     Por otra parte, me atrevo a decir que el valiosísimo Galluppi, al retener el lenguaje de Reid sobre la ambigüedad de los vocablos en el discurso, no conserva toda la propiedad de expresión que podría hacer que fuera coherente consigo mismo. “Esta dificultad nace, así dice, de la *ambigüedad* del vocablo *sabor*. Este vocablo puede denotar una sensación del alma y el *objeto* de esta sensación, que es una cualidad del cuerpo sabroso: es imposible que si se lo toma como sensación denote una cualidad externa, desde el momento que el cuerpo sabroso se considera carente de sensibilidad” (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, L. II, cap VI, § 113 [ed. Silvestri, Milán 1846: vol. II, pp. 215s.]). A mí me parece que al haber establecido que la *sensación* es *objetiva* (habría debido decir que es *extrasubjetiva*, es decir que contiene algo extraño al sujeto), habría podido negar a Reid que en esos vocablos hubiera ambigüedad alguna y en su lugar habría podido afirmar que su naturaleza está en significar esa única *sensación* que es al mismo tiempo objetiva y extrasubjetiva. De allí viene que se puedan aplicar adecuadamente tanto al sujeto como a algo extraño al sujeto.

     No puede callar aquí otra observación sobre el sistema de Galluppi, y es la siguiente. Yo admito la *sensación extrasubjetiva*, llamándola no obstante en cuanto tal *percepción sensitiva*. Pero me parece que Galluppi, al establecer su opinión, dio un paso en el que no puedo acompañarlo. Helo aquí.

     La teoría completa de Galluppi establece dos proposiciones.

     La primera: “todas las sensaciones son objetivas”, es decir yo percibo algo fuera de mí, pero lo percibo íntimamente unido con el yo, y no puedo percibirlo divido del yo.

     La segunda: “la percepción del yo es simultánea a la de sus modificaciones”, es decir que no puedo percibirme a mí mismo aislado de mis modificaciones (las sensaciones externas).

     Ahora bien, de estas dos proposiciones yo admito la primera, excepto la palabra *objetiva*, que es propia sólo del intelecto (algo que no advierte Galluppi a causa de su *subjetivismo*), que substituyo por la palabra *extrasubjetiva*, es decir, admito que no puedo percibir las cualidades de los cuerpos sin la percepción del yo, y que entonces tengamos un hecho al mismo tiempo *subjetivo* y *extrasubjetivo*.

     Pero la segunda, que el yo no se puede percibir aislado de las sensaciones externas, yo no la admito, ni es necesaria para la primera: admito más bien en el yo un sentimiento fundamental, que es difícil de observar pero que es perceptible por sí mismo.

     Finalmente, observaré que esa unión íntima de la substancia extraña con el sujeto, de la que resulta una sola cosa a partir de dos, ya fue vista y notada por Santo Tomás. Él hace una sola cosa del cuerpo sentido y del órgano sensiente, y dice que el órgano es la *potencia* y el cuerpo sentido el *acto* de la potencia: *Corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia: sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia* [El cuerpo sensible es más noble que el órgano del animal, en cuanto que se compara con él como el ente en acto al ente en potencia: como lo colorado en acto a la pupila, que es colorada en potencia] (I, 84, 6 ad 2). Y en otro lugar dice que lo *sensible* actual no es sino el mismo *sentido* en acto: *sensibile in actu est sensus in actu* (*Summa Contra Gentes*, I, 51). Esta doctrina, sin embargo, no tiene lugar, según Santo Tomás, sino en el acto mismo de la sensación, ya que es en ese acto que la fuerza extraña sentida y el sujeto sensiente se unen de manera que llegan a ser una sola cosa, ya que si el cuerpo sensible y el órgano sensiente se consideran separados uno del otro, son dos cosas distintas. Éstas son las palabras del santo Doctor: “Lo *sensible actual* es el *sentido en acto*, pero si se consideran separados uno del otro, ambos están en potencia, ya que el órgano visual no ve en acto, ni lo visible es actualmente visto, sino cuando el ver es informado por la especie visible y así de lo visible y del ver se hace una sola cosa”. *Sensibile in actu est sensus in actu: secundum vero quod (sensibile) ab (sensu) distinguitur, est utrumque in potentia*…; *neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat* (*Summa Contra Gentes*, I, 51).

     Ahora bien, está unión entre el sensiente (sujeto) y lo que se siente (fuerza extraña) es ciertamente misteriosa y oscura. Por eso, si hubiese sido propuesta cuarenta o cincuenta años atrás, cuando la filosofía moderna era todavía una niña entre nosotros y en Francia, habría sido tal vez recibida con risas y rechazada como una vieja escolastiquería.

     Pero luego la filosofía moderna ha hecho progresos en Francia y en Italia: se conoció lo que en Escocia había pensado Reid y lo que en Alemania había pensado Kant. Estas serias meditaciones, aunque un poco tarde, atrajeron la atención de los nuestros y finalmente se comenzó a sentir toda la imperfección de la doctrina vigente, la condillaquiana. Luego de esas nuevas meditaciones vinieron otras y se introdujeron añadidos y mejoras en la filosofía, entre los cuales uno de los más nobles fue lo que hizo Galluppi en Italia, al establecer que en la *sensación* había algo extraño al sujeto, que impropiamente llamó *objeto*. Ahora bien, esta serie de fatigosas meditaciones, tras tantos años de trabajo para hacer avanzar la filosofía moderna y hacerla adulta, ¿adónde nos llevaron finalmente? A una *observación* ya hecha por nuestros padres seis siglos antes que nosotros, descuidada y despreciada en el siglo pasado por esa filosofía orgullosa. Una observación que ahora se reconoce como necesaria por la misma filosofía, más madura y más humilde. Es verdad que algunas verdades difíciles nos alejan de sí con su aspecto severo, pero lo hacen sólo por un cierto tiempo. Nosotros, luego de haberlas descuidado, recurrimos a ellas cuando al fin vemos la necesidad absoluta tenemos de ellas, y es entonces nos lanzamos hacia ellas con valentía.

     Para decir algo sobre esa verdad difícil, que dio ocasión a esta nota, es decir a la *unidad* perfecta de lo sentido con el sensiente, quiero observar aquí otra cosa.

     Esa misteriosa unidad no se verifica ya sólo entre el ente sentido y el ente sensiente, sino en cualquier otra acción que un ente haga sobre otro, de los cuales uno sea pasivo y el otro, activo. Advertid bien aquí el puro hecho, ya que no quiero buscar su explicación, y encontraréis que el hecho es como sigue.

     La *pasión* que experimenta un ente es el *término* de la acción del otro. Ahora, esa *pasión*, en cuanto es pasión, se encuentra en el ente pasivo, pero es también *término* de la acción. En cuanto término de la *acción*, está en el *ente* activo. No se pueden establecer ya dos *términos* de acción, uno afuera y el otro, dentro del agente: esto no es observar el hecho, sino imaginar. La pasión es el *efecto* producido por el agente; ahora, allí donde está el efecto, allí precisamente debe haber *obrado* el agente, y no en otra parte, ni siquiera una línea atrás. Por lo tanto, la acción del agente termina propiamente en ese efecto; y el término de la acción es necesariamente unido a la acción misma, de la misma manera que el término o límite de una vara está en la misma vara. El *ente agente* está entonces separado del efecto que produjo en el ente *paciente*, pero eso ocurre cuando cesa su acción. Ahora, nosotros lo consideramos en el instante en el que la acción está vigente, y hay que decir absolutamente que en ese instante lo mismo que para un ente (el paciente) es pasión, para otro es *término* de la acción, de manera que la misma cosa está unida y pertenece a dos entes en ese acto: a uno, bajo una relación, al otro, bajo otra; no hay nada intermedio. Ése es el concepto del tocarse, por así decirlo, de dos entes; concepto difícil y singular, pero verdadero, como es verdadero un *hecho*, que no conviene disimular ni despreciar porque es difícil, mucho menos negar, sino verificarlo y relevarlo con mayor cuidado, y estudiarlo en profundidad.

     Volviendo en particular al hecho de la sensación, que Galluppi encuentra compuesto de dos elementos: uno *subjetivo* y otro *objetivo* (*extrasubjetivo*), no puedo menos que hacer advertir el sentido en el que yo recibo y admito la fusión de estos dos elementos en un hecho solo.

     A tal fin, pido al lector que relea lo que he escrito en las notas al **453**. Allí he mostrado cómo la *sensación* se puede descomponer con la *reflexión* de la mente en los dos elementos: el *subjetivo* y el *extrasubjetivo*, y cómo se puede reservar para ella, en cuanto es subjetiva, el nombre de *sensación*, llamándola *percepción sensitiva corpórea*, en cuanto ella es extra-subjetiva, es decir en cuanto es término de la acción de algo que está fuera de nosotros.

     Y todo esto demuestra cómo no se debe confundir jamás la *sensación extrasubjetiva*, que yo admito, con la *percepción intelectiva* o con la *idea* de los cuerpos, que se forma no con el solo sentido, sino también con el intelecto, que posee la *idea del ser*.

     Finalmente, observaré que las palabras *olor*, *sabor*, *sonido*, etc., significan principalmente el elemento *subjetivo*, mientras los nombres de las *cualidades primeras* de los cuerpos, como la extensión, significan justamente el elemento *extrasubjetivo*. Pero de todo esto tendré ocasión de razonar más largamente en adelante. [↑](#footnote-ref-499)
513. \* Pasquale Galluppi. [↑](#footnote-ref-500)
514. Que yo siento muchas cosas fuera de mí es un hecho, aunque no se haga consistir la naturaleza del cuerpo en la *multiplicidad*. En qué consiste ésta todavía no lo encontramos ni investigamos. [↑](#footnote-ref-501)
515. La *conciencia del raciocinio* no es propiamente la *percepción del* yo *que razona*, sino que la percepción del *yo* que razona contiene la conciencia del raciocinio como parte suya. [↑](#footnote-ref-502)
516. Es múltiple en potencia, es decir puede ser distinguido en partes. Pero si se entiende de un círculo no *matemático*, sino *físico*, el razonamiento es rigurosamente correcto. [↑](#footnote-ref-503)
517. Ver *supra* [la nota previa a la anterior]. [↑](#footnote-ref-504)
518. El sujeto *unifica*, es verdad, las cosas múltiples, pero no por su propia naturaleza, sino por la unidad del objeto lógico en el cual las contempla. Pero de esta unidad del *objeto lógico* (ente) se induce necesariamente la unidad del sujeto. [↑](#footnote-ref-505)
519. [Pierre Bayle], *Dictionnaire historique et critique*, art. *Leucippe*, París 1820, vol. IX, pp. 200s. [La cita es aportada por Galluppi en su *Saggio critico*, ed. Silvestri, Milán 1846, vol. III, pp. 173s. Los añadidos entre corchetes faltan ya en la obra de Galluppi, que Rosmini transcribe.] [↑](#footnote-ref-506)
520. O al menos es cierto que nosotros percibimos cuerpos múltiples; esto basta para probar la unidad del espíritu que los percibe. [↑](#footnote-ref-507)
521. Este centro de unión es sin embargo también un *objeto lógico*, fundamento y razón de la misma simplicidad del *yo* que la intuye. [↑](#footnote-ref-508)
522. Galluppi, *Elementi di filosofia*, vol. I, cap. II, §§ 15-16. [↑](#footnote-ref-509)
523. Estas definiciones se toman, como decíamos, del significado que el uso común añade a la voz *cuerpo*. [↑](#footnote-ref-510)
524. Para una mayor explicación, véase la nota al **667**. [↑](#footnote-ref-511)
525. Por el contrario, Santo Tomás, tan injustamente confundido con los modernos sensistas, se preocupó de distinguir la facultad de la *reflexión* de la facultad de *sentir*. Quitó al sentido toda *reflexión* sobre sí y la concedió al *intelecto*, lo único que pone una división entre las dos facultades gracias a la cual ya no se pueden confundir entre sí. “Ningún sentido, dice el santo Doctor, se conoce a sí mismo ni su operación, ya que el ver no se ve a sí mismo, ni ve que ve, sino que eso es propio de una potencia superior. Pero el intelecto se conoce a sí mismo, y conoce que conoce. Por eso, el *intelecto* y el *sentido* no son lo mismo” (*Summa Contra Gentiles* II, 65). Y esta doctrina que Santo Tomás enseña, y que procede de Aristóteles (*De Anima*, III, 2, 425b 12 - 427a 16), confirma la interpretación que di en la nota 20 al **246** de ese *juicio* que Aristóteles atribuye impropiamente al *sentido*, porque si el sentido no puede volverse sobre sí mismo, mucho menos puede *juzgar*, propiamente hablando, sobre lo que siente. Locke, sin embargo, distinguió de alguna manera la reflexión, pero no fue coherente consigo mismo al negar la idea de substancia, porque entonces se vio forzado a admitir de ella una noción oscura. Los que vinieron después de él confundieron todo y quisieron fundir en una la reflexión y la sensación. En Italia, Gallini, profesor de Fisiología en la Universidad de Padova, parece no reconocer otra diferencia entre las ideas directas y las reflejas que un grado menor de intensión en la atención que se da a las impresiones hechas sobre los órganos sensoriales; sólo de allí proviene la mayor claridad u oscuridad en las ideas. No se da cuenta que el acto de la *reflexión* es otro acto, inconfundible con el acto de la *atención directa*, así como la *atención directa* del intelecto es luego algo esencialmente distinto de la *tensión sensitiva* o instintiva (véase la Memoria del Dr. Stefano Gallini, titulada *Considerazioni <fisiologiche> sul senso del Bello [e sul modo di renderlo più sicuro e più pronto]*, en las *Esercitazioni [scientifiche e letterarie] dell’Ateneo di Venezia*, t. I, Venecia 1828). [↑](#footnote-ref-512)
526. Con que haya en los principios de un sistema un pequeño y casi imperceptible error, se desarrollará indudablemente con el tiempo y de ese germen saldrán todos los errores incluso contrarios entre sí y crecerán hasta agigantarse y causar horror al sistema que los ha producido. Y siguiendo la luz de las consecuencias, una vez encontrada en el sistema y extraída esa diminuta semilla fatal, el sistema será de tal modo sanado y la filosofía, perfeccionada. La historia del lockismo confirma esta observación.

     Locke no aseguró la existencia de la *reflexión*, propuso esta facultad vagamente; éste fue un pequeño error. Pero bastó para que esa vaga facultad fuese expulsada y para que el origen de los conocimientos se condujese a la facultad más positiva, la *sensación*. Este cambio no pareció ser nada [importante], y hasta parecía que el sistema de Locke la exigiese. ¿Qué sucedió? Un cambio total: un sistema nuevo. Puesto que Locke, al admitir de alguna manera la reflexión, partía de un testimonio interior. Si se quitaba la reflexión y se mantenía sólo la sensación, toda la filosofía partía de lo exterior y en lo exterior terminaba. Por lo tanto, Candillac no sabía lo que hacía al reducir la filosofía a la sensación; se creía el intérprete de Locke y cambiaba enteramente la índole y la naturaleza del sistema lockeano sin darse cuenta.

     En nuestros días, que se miran las doctrinas de Locke y de Condillac un poco más de lejos y que la miopía con que miraban treinta o cuarenta años atrás va sanando, aparece toda la diferencia que separa ambos autores.

     “Basta contrastar las primeras páginas del *Tratado de las sensaciones* –así se escribe en Francia– con el segundo libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, para convencerse de la singular ilusión que padecía Condillac creyéndose discípulo de Locke. Ciertamente, en las dos obras se encuentran a menudo las mismas fórmulas. Pero ni Locke, a pesar de su buen sentido, ni Condillac, a pesar de su amor por la claridad, se entendieron, sino que su punto de vista es totalmente distinto. Locke se encierra en sí mismo y dejar que vengan hacia sí las imágenes del mundo exterior. Condillac se coloca afuera, al costado de su estatua, y le compone un alma con las sensaciones que le da sucesivamente. Lo que es cierto para Locke, y que no admite discusión, de lo cual ni siquiera habla, es el *Yo*. Lo que es incontrastable para Condillac, que no cuestiona en absoluto, es el mundo exterior. Uno está todo ocupado en saber cómo el *Yo* conoce el mundo exterior; el otro, en descubrir cómo el mundo exterior, obrando sobre los órganos, desarrolla en el sentido de la *estatua* lo que llama *los fenómenos del intelecto y de la voluntad*. Locke resuelve su cuestión declarando que no conocemos el mundo exterior sino por *las ideas de este mundo nos transmiten los sentidos*. Condillac resuelve la suya protestando que no hay nada en la *estatua* que no sea una *transformación de la sensación*. Uno está siempre *adentro*; el otro, siempre *afuera*, como al comienzo de su viaje. Locke no consiente en *salir* para ver los cuerpos, quiere encontrarlos por completo en el hecho interior de las ideas. Condillac no consiente en *entrar*, a fin de tomar conciencia de los fenómenos del alma; se obstina en deducirlos del hecho externo de la sensación” (*Le Globe*, 3 de enero de 1829 [cfr. **220**, en nota]).

     El defecto de la doctrina lockeana fue la ocasión de que Condillac la perfeccionara, es decir de que perfeccionara ese defecto. Una vez perfeccionado el defecto, dio vuelta la doctrina lockeana. Y nótese que manifiestamente la doctrina lockeana invitaba al pensamiento a reducir todas las ideas a la sensación. Esto se ve en que su evolución fue la misma tanto en Inglaterra como en Francia, aunque se trabajase sin conocimiento recíproco. En Inglaterra apareció la filosofía de la *sensación* del mismo modo y al mismo tiempo que aparecía en Francia.

     ¿Cuáles fueron las consecuencias de la filosofía de la *sensación*?

     En Inglaterra y en Francia se trabajaba sin conocimiento recíproco, como decía, y lo confirmará que llegados en uno y otro lugar al mismo resultado, a la filosofía de la *sensación*, partiendo de este punto común se separaron y alejaron por dos caminos opuestos.

     La teoría de la *sensación* se desarrolló en Francia en el *materialismo* de Cabanis y de Tracy. La teoría de la *sensación* se desarrolló en Inglaterra en el *idealismo* de Berkeley y de Hume. ¿Y cómo sistemas tan opuestos [salieron] del mismo principio? La razón es la que he dicho: un error engendra a partir de sí otros errores completamente contrarios entre sí.

     Y en verdad, si se reduce todo el hombre al puro *sentir corpóreo*, es una facultad corpórea, porque el cuerpo necesita el sentir. Era fácil pasar a creer también que el cuerpo era la única causa de esa facultad que perece con el cuerpo: henos en el puro materialismo.

     Tomemos el asunto por otro lado: la sensación no está sino en el sujeto sensiente. Si no hay nada más que puras sensaciones, no hay nada fuera del sujeto sensiente: henos en el idealismo. Por lo tanto, ese gran italiano, Pasquale Galluppi, mostró el nexo del condillaquismo con el mismo idealismo trascendental, y haciendo partir a Kant de la base colocada por el filósofo francés, puso a la luz su curso oculto, y lo condujo de manera evidente hasta su extraño sistema (ver la IV de las *Lettere filosofiche* del barón Galluppi, Messina 1827 [pp. 75-90]). [↑](#footnote-ref-513)
527. Diálogo I [George Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, tr. de A. P. Masegosa, Buenos Aires 1953, p. 23]. Condillac da la misma definición. [↑](#footnote-ref-514)
528. Este carácter es relativo a nuestra mente, pero está fundado en la naturaleza de la cosa. La otra definición que di se refiere a la cosa misma: “aquello por lo que un ente es lo que es”, o bien: “la esencia específica abstracta considerada en el ente en relación con la esencia específica plena”. [↑](#footnote-ref-515)
529. Por eso el sentimiento de los cuerpos que experimentamos es un sentimiento substancial, es decir una acción inmediata de los mismos cuerpos sobre nosotros; por lo tanto, al primer conocimiento que obtenemos de los cuerpos conviene el nombre de *percepción*. [↑](#footnote-ref-516)
530. Y, sin embargo, lo que estamos por decir iluminará también esta cuestión. [↑](#footnote-ref-517)
531. Si alguna nueva condición llegara a cambiar la igualdad el resultado, ésta no podría ser otra cosa que un *cuerpo* acercado o alejado, lo cual está excluido de la fórmula. Se entiende que se prescinde de la acción de los espíritus, y que sólo se consideran los cuerpos en sus relaciones mutuas. [↑](#footnote-ref-518)
532. Si nos la contaran, o sería algo que ya hemos experimentado con los sentidos, y entonces tendríamos junto con la fe un conocimiento positivo, o sería algo que no hemos experimentado nunca y no podríamos tener más que fe en esa *mutación*, cuyo conocimiento sería para nosotros puramente negativo. [↑](#footnote-ref-519)
533. Este conocimiento que tengo de las capacidades o fuerzas corpóreas, derivado de las acciones que realizan sobre mí, es el *primer* conocimiento que puedo tener de ellas. No se sigue en absoluto de ello que luego, razonando sobre ese *primer* conocimiento que tengo, no pueda deducir otras verdades en torno a los cuerpos. Lo que digo es sólo esto, que ese *primer* conocimiento experimental es la *base* de todos mis otros razonamientos en torno a las cualidades corpóreas. [↑](#footnote-ref-520)
534. Esto no quita a las sensaciones esa *extrasubjetividad* de la que hemos hablado y que explicaremos mejor más adelante. [↑](#footnote-ref-521)
535. Se entiende *vida animal*. [↑](#footnote-ref-522)
536. El lector encontrará enseguida las pruebas de cuanto aquí se afirma. [↑](#footnote-ref-523)
537. Cada uno sabe que nuestro cuerpo está compuesto de partes sensitivas y de partes no sensitivas. Las partes sensitivas las llamamos nervios. Son muy conocidas las experiencias de Albert Haller sobre las partes sensitivas y no sensitivas, renovadas y confirmadas en Italia por Leopoldo Caldani. Estos grandes hombres tuvieron la paciencia y el coraje para atormentar un gran número de perros y de otros animales para poner a prueba todas las partes del cuerpo y encontrar cuáles están provistas de sentido y cuáles no. Fue el amor a la humanidad lo que los hizo ser crueles con tantos seres sensitivos. Después de estos sabios, otros introdujeron los vocablos de *contractilidad vital*, *fuerza vital*, etc., y quisieron asegurar que había, junto con la vida, una cierta sensibilidad *latente* en todas las partes del cuerpo. Pero Michele Araldi dice lo siguiente de la distinción que hace Haller entre las partes sensitivas: “Quien no mantiene esta distinción, y escucha en cambio la vanidad de los sistemas, se mete irreparablemente en medio de las tinieblas, donde un solo paso lo hace caer irreparablemente en el error”. Véase el *Saggio di un errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze*, etc. (Stamperia reale, Milán 1812, p. 53).

     No podemos entrar ahora en este asunto; nos basta [constatar] que los nervios dan signos incontrastables de sensibilidad, cuando son adecuadamente estimulados, y las otras partes, no. [Albrecht von Haller (1708-1777). Médico y botánico suizo, notablemente prolífico en obras de investigación y divulgación, entre otras sus famosos *Elementa physiologiae corporis humani* (1757-66). Estudió en profundidad el fenómeno de la irritabilidad de las partes sensitivas de los animales. Leopoldo Marco Antonio Caldani (1725-1813), anatomista y fisiólogo boloñés. Estudió el sistema nervioso y la irritabilidad animal, tesis halleriana que hizo conocer en Italia. También estudió experimentalmente la electricidad de los nervios.] [↑](#footnote-ref-524)
538. No queremos describir aquí esta unión; nos basta con señalarla con un vocablo propio, de modo que no se pueda confundir con ninguna otra clase de unión. [↑](#footnote-ref-525)
539. Algunos fisiólogos pretendieron haber notado alguna anomalía en esta ley; a nosotros nos basta, como decíamos, que en el cuerpo humano haya algunas partes sensitivas y otras insensitivas, dadas ciertas circunstancias y en ciertos momentos. [↑](#footnote-ref-526)
540. La inmutación de nuestro órgano sensitivo no es todavía el sentimiento, pero dada esa inmutación, sentimos, porque el órgano es sentido habitualmente por nosotros en el estado en que se encuentre. Por lo tanto, son también sentidas las inmutaciones que ocurren en él. No se debe confundir entonces: 1° la impresión física sobre el órgano, 2° con este primer sentimiento nuestro de dicha impresión. [↑](#footnote-ref-527)
541. Una de las cuales es la comunicación con el cerebro, que si es interrumpida, el órgano ya no siente nada. [↑](#footnote-ref-528)
542. Así también Galluppi describe este hecho: “Digo que el espíritu está íntimamente unido a todo el cuerpo y presente a todo el cuerpo” (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, L. II, cap. VI, § 112 [ed. Silvestri, Milán 1846: vol. II, pp. 214s.]). Luego agrega que el modo de esta unión es *incomprensible*. Respecto de esta decisión de Galluppi, observamos que el conocimiento exacto del hecho es un conocimiento suficiente de la unión misma, como se verá a partir de todo lo que estamos por exponer en la descripción de ese hecho. Todo lo que expondremos estará dirigido a aclarar cómo tiene lugar ese hecho, y nada más. [↑](#footnote-ref-529)
543. Había que establecer cuál es la diferencia primera y substancial entre nuestro cuerpo y los otros cuerpos, distintos del nuestro, y la hemos encontrado en que nuestro cuerpo es percibido como *sujeto* sensiente junto con nosotros, mientras que el cuerpo externo es percibido únicamente como una fuerza distinta del sujeto. Para justificar esta diferencia no he tenido necesidad más que: 1° de apelar al *hecho* de la conciencia, que se justifica por sí mismo, ya que decir *hecho* es decir *cosa cierta*; 2° de emplear la teoría de la percepción ya enunciada (**528-536**) y de los *principios de substancia* y de *causa* (**567-569**).

     Pero nuestro cuerpo, tanto como el cuerpo externo, puede ser percibido también como un *extrasujeto*. Ahora, si percibimos nuestro cuerpo como un término *extrasubjetivo* de nuestra facultad de sentir, podemos encontrar otras diferencias secundarias, pero importantes, por las que distinguimos nuestro cuerpo de los externos. Pero esta manera de distinguir nuestro cuerpo de los externos, considerado como distinto del sujeto, supone la verdad de un término *extrasubjetivo* de nuestra facultad de sentir, de cuya verdad no teníamos necesidad al distinguir nuestro cuerpo de los otros mediante esa distinción substancial entre *sujeto* y *extrasujeto*.

     En la percepción *extrasubjetiva* de nuestro cuerpo y de los cuerpos externos notamos tres diferencias, las cuales demuestran que aquel cuerpo es distinto de éstos. He aquí cómo expone Galluppi estas tres diferencias.

     *Primera diferencia*. “Si con la mano derecha caliente tocáis la mano izquierda fría, sentiréis al mismo *yo* en la mano derecha y en la mano izquierda. Sentís que el *yo* que siente el calor en la mano derecha es el mismo *yo* que siente el frío en la izquierda. El *yo* entonces os parece existir tanto en la mano derecha como en la izquierda. Pero si con de vuestras manos tocáis un globo de hierro, por ejemplo, sentiréis el *yo* en la mano, pero no lo sentiréis en el globo. No os parece que exista entonces en el globo y este cuerpo parece extraño al *yo*. El contacto de las dos manos da dos sensaciones, el contacto con el globo da una. El *yo* mira como parte de *su* cuerpo tanto la mano derecha como la izquierda, porque tiene el sentimiento de sentir tanto en una como en otra, y mirará como *cuerpo externo* el globo de hierro, porque tiene el sentimiento de sentir el globo, pero no el de sentir en el globo. El *yo* mira entonces como *suyo* el cuerpo que él siente y en el que le parece además que siente o existe; mira como *externo* al cuerpo que él siente, pero en el que no le parece que siente o existe”.

     *Segunda diferencia*. “Si queréis que se mueva vuestro brazo, vuestro brazo se mueve instantáneamente. Pero si queréis que se mueva el globo de hierro, este cuerpo no se moverá inmediatamente, siguiendo vuestro querer. Es necesario que mováis primero vuestra mano hacia él y que por medio del movimiento de vuestra mano mováis el globo del que hablamos. El *yo* mira entonces como *suyo* el cuerpo en el que puede producir inmediatamente movimientos con su querer; mirará como *externo* al cuerpo en el que no puede producir un movimiento inmediatamente con su querer”.

     *Tercera diferencia*. “Podéis alejaros del globo de hierro del que hablamos de manera que quede sustraído a vuestra vista y ya no actúe sobre vuestros sentidos. Pero no podéis jamás alejaros de ese cuerpo llamáis vuestro; es imposible, al menos durante la vigilia, sustraeros a su acción. El *yo* mira entonces como *suyo* el cuerpo que le está incesantemente presente, como *externo* aquel cuerpo que puede dejar estarle presente y de modificarlo” (*Elementi di filosofia*, vol. I, c. II, § 20).

     El filósofo de Tropea concluye de estas observaciones que tanto por medio de la *vista* como por medio del *tacto* podemos distinguir nuestro cuerpo de los cuerpos externos. Pero el sentido de la vista y el del tacto perciben *extrasubjetivamente*. No nos contentamos con mostrar que hay una diferencia entre estos dos términos de la vista y del tacto, el *cuerpo nuestro* y los *cuerpos externos*, sino que mostramos más, que el primero es también una pertenencia del *sujeto* y los segundos puramente *extrasujetos*. Esta es la diferencia máxima y cardinal entre ellos.

     Por otra parte, los tres hechos mencionados por Galluppi pueden servir muy bien también para señalar la distinción entre un *sujeto* y algo *distinto del sujeto*, mientras sean ordenados y analizados de manera particular a tal fin.

     Y en verdad, en el primero la *mano* se siente a sí misma como sensiente: he aquí el *sujeto*; mientras que el *globo de hierro*, no se siente a sí mismo, sino que es puramente sentido: he aquí algo *distinto del sujeto*.

     En el segundo, el movimiento que doy a mi mano con el acto de mi voluntad puedo detectarlo no ya con la vista o con el tacto, sino principalmente con el sentimiento y la conciencia interior: he aquí el *sujeto*; por el contrario, no detecto claramente el movimiento que causan en el globo de hierro sino mediante la vista o por el tacto: he aquí algo *distinto del sujeto*.

     En el tercero, yo siento mi cuerpo unido conmigo dondequiera que vaya y lo lleve, no porque lo vea y lo toque, sino principalmente mediante una conciencia interior: he aquí el *sujeto*; por el contrario, el alejamiento de los cuerpos externos no lo detecto sino por el tacto o por los otros sentidos, lo que me hace conocer que son puros *términos extrasubjetivos* de mis potencias de sentir. [↑](#footnote-ref-530)
544. Digo una *cierta* energía y no cualquier energía, porque esta energía tiene sus caracteres propios, como he notada ya antes, los cuales la determinan y especifican y que investigaremos más adelante. [↑](#footnote-ref-531)
545. De allí que el orden *cronológico* de los sentimientos es inverso al orden de la *advertencia* de los mismos.

     Por el contrario, primero advertimos las sensaciones externas; luego, nuestro sentimiento.

     Más aún, para que advirtamos nuestro propio sentimiento, es necesario que seamos señores de nuestra voluntad, que reflexionemos y advirtamos libremente nuestro sentimiento interno. Ahora bien, he demostrado que no adquirimos la libre señoría de nuestros pensamientos, sino luego de haber formado ideas abstractas (**525-526**). Entonces, antes de que *advirtamos* el sentimiento interno, es necesario: 1° que hayamos *advertido* con nuestro entendimiento las sensaciones externas y que hayamos *percibido* los cuerpos; 2° que de estas *percepciones* hayamos obtenido las *ideas*; y 3° que de éstas hayamos sacado los *abstractos* (genéricos). Una vez que nuestro espíritu se ha desarrollado con estos tres pasos (**521-522**), adquirida la señoría de nuestros pensamientos, somos capaces de dirigir nuestro pensamiento sobre el *sentimiento* interno y fundamental. Por consiguiente, se ve que en el orden *cronológico* este pensamiento es el último y debe estar precedido por todos los trabajos de la mente sobre las *sensaciones* externas.

     Con esta explicación se concilian varios pasajes del Aquinate sobre la necesidad de los *fantasmas* para pensar algo. Puesto que a veces afirma resueltamente la necesidad de los *fantasmas* para pensemos (I, 84, 7) y se expresa también con esta frase: *quidditas rei materialis est proprium objectum intellectus* (I, 85, 5); o también con esta otra: *natura rei materialis est objectum intellectus* (I, 87, 2), de donde concluye que los *hábitos* no está presentes en el intelecto como *objetos*, sino *ut quibus intellectus intelligit*. Esta doctrina, tomada así sola, parece todo lo opuesto de la que atribuí al Santo Doctor y que me parece haber probado con sus mismas palabras en este mismo volumen (véanse las notas a los números **478** y **528**), a saber que la *materia* de nuestros conocimientos no es sólo suministrada por los *sentidos* externos, sino también por el sentimiento interno. Por eso será aquí de gran utilidad allanar esa dificultad, ya que la doctrina de las dos fuentes, antes que de una sola, es de suma importancia. Expliquemos por lo tanto a Santo Tomás con Santo Tomás. Según él, la *cosa material* no es ya el *único* objeto del intelecto, sino solamente el *primero* en el orden *cronológico*, lo que conviene de perillas con la doctrina que expuse. En un lugar de la *Summa* (I, 87, 3) se pregunta “si el intelecto conoce su propio acto”, que, ciertamente, no es nada material. Y dice que sí; sólo añade que lo conoce *posteriormente* a las *cosas materiales*, a diferencia del ángel, quien, incluso con su primer acto se conoce a sí mismo y al mismo tiempo conoce el acto con el que se conoce. Éstas son sus palabras: “Hay otro intelecto, a saber el humano, que no es su propio conocer (como el intelecto divino) y cuya esencia no es el objeto *primero* de su entender (como sucede con el intelecto angélico, según la doctrina del Santo Doctor), sino que su objeto *primero* es algo externo, a saber la naturaleza de la cosa material. Y por eso lo que *primero* conoce el intelecto humano es un objeto material, y *secundariamente* se conoce el mismo acto, con el que se conoce el objeto. Y mediante el conocimiento de este acto se conoce el intelecto mismo”: *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus* (I, 87, 3). Y aún con mayor evidencia introduce esta doctrina poco después del lugar citado, donde la retoma así: “El objeto del intelecto es algo común, a saber el ente y la verdad, bajo la cual se comprende también el mismo acto de conocer. De ahí que el intelecto pueda conocer acto, pero no desde el principio, puesto que el primer objeto de nuestro intelecto, según el presente estado, no un ente o una verdad cualesquiera, sino el ente y la verdad considerados en las cosas materiales” (ibídem, ad 1). Y para confirmar esta doctrina introduce una sentencia del filósofo de Estagira, quien dice que “los objetos se conocen antes que los actos (*praecognoscuntur*) y los actos antes que las potencias” (*De Anima*, libro II, test. 33 [*Acerca del alma*, II, 4, 415a 18-21; en la traducción sigo la versión adaptada de Rosmini]); de allí que sea manifiesto que se trata de una prioridad de *tiempo* y nada más. Ésta es también nuestra doctrina, sólo que nosotros observamos además que para llegar a ese estado de desarrollo intelectual, en el que el hombre reflexiona sobre el propio sentimiento interno, no basta con que conozca *antes*los cuerpos, sino que además es necesario que obtenga de ese conocimiento suyo los abstractos (lo que no suele hacer sin el lenguaje) y mediante ellos alcance la señoría de su propio atención y sepa decidirse a dirigirla adonde quiera. Sólo entonces el hombre es capaz de reflexionar sobre sí mismo y de advertir en sí sus actos internos. Entre esos actos nosotros ponemos como *primero* el sentimiento fundamental y decimos que reflexiona sobre él sólo en *último* lugar, luego de reflexionar sobre sus actos accidentales. Así, exponemos del siguiente modo el orden *cronológico* de lo que *advertimos*: 1° el hombre advierte lo sensible corpóreo; 2° forma los *abstractos*; 3° advierte el *acto de sentir* (las sensaciones) y el acto de entender; 4° finalmente, advierte el *sentimiento fundamental*, acto primero y raíz común tanto del sentido como de la inteligencia.

     Después de esto se concilian fácilmente algunos otros pasajes de Santo Tomás, en los que dice manifiestamente que fuente de nuestro conocimiento no son solamente los sentidos; no será inútil citar algunos.

     “El conocimiento sensitivo, así dice, no es toda la causa (tota causa) del conocimiento intelectual, y por eso no es asombroso que el conocimiento intelectual se extienda más allá del sensitivo, *ultra sensitivam se extendit*” (I, 84, 6). Entre las cosas a las que se extiende el conocimiento intelectual, y que están fuera del alcance del conocimiento sensitivo, está en primer lugar todo lo que está en nuestro entendimiento, de ahí que diga el Santo Doctor: *Quod intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentir sufficit absque exteriori medio* (*Summa contra Gentiles*, I, 57). ¿Y cómo se pueden conocer nuestros afectos si no es consultando nuestro corazón? Si interrogamos las cosas externas y materiales, no nos dirían nada. De allí que diga el Santo: *Etsi fides non cognoscuntur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per interiorem actum cordis* (I, 87, 2). Además, si no tuviésemos otro conocimiento que de las *cosas materiales*, no podríamos formarnos idea alguna de los *espíritus*; es necesario entonces que obtengamos la noción acerca de éstos a partir del sentimiento de nuestra alma, como dice San Agustín y tras él Santo Tomás: *Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per ipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum [philosophos] dicatur, quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas* [Por la autoridad de Agustín se puede saber que el conocimiento que nuestra mente puede recibir de lsa cosas incorpóreas, lo puede conocer por sí misma. Por eso es que es también verdad lo que también dice el Filósofo [dicen los filósofos], que la ciencia del alma es un cierto principio por el que podemos conocer las substancias separadas] (*De Anima*, libro I, test. 2 [Aristóteles recoge en 404b 17 la sentencia antigua que afirma que “lo semejante se conoce con lo semejante”]). *Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere* [puesto que nuestra alma se conoce a sí misma, alcanza un cierto conocimiento de las substancias incorpóreas, según puede tenerlo] (I, 88, 1 ad 1). [↑](#footnote-ref-532)
546. La variación de una sola línea en la altura del mercurio en el barómetro supone una disminución del peso del aire de 138 libras [61 kg] de presión. [↑](#footnote-ref-533)
547. I, 52, 1. [↑](#footnote-ref-534)
548. Determinar el valor de este vocablo *cierta*, que es como una incógnita, o sustituirlo en la fórmula, será lo que haremos más adelante y que perfeccionará la definición del cuerpo. [↑](#footnote-ref-535)
549. Generalmente, la palabra *sensación* se toma para significar la sensación *particular adquirida*. [↑](#footnote-ref-536)
550. Al describir de esta manera la percepción particular de nuestros órganos sensitivos no suponemos nada gratuitamente. Es verdad que en esta definición entra la *modificación del órgano*, pero esta no es gratuita, desde el instante en que el órgano mismo es cuerpo, y por eso él también es parte de la energía que actúa en nosotros, y concurre a producir el sentimiento fundamental. [↑](#footnote-ref-537)
551. Si bien el placer de la vida está verdaderamente difundido por todas las partes de nuestro cuerpo sensitivo, sin embargo no se puede usar con la misma exactitud, y sin avisar al lector, esta otra expresión, que “nosotros referimos ese sentimiento primitivo a los diversos puntos de la *extensión* de nuestro cuerpo”, ya que esta manera de hablar suele ser aplicada por el uso común al cuerpo conocido exteriormente. Pero nosotros no lo conocemos de ese modo con el sentimiento primitivo, y por lo tanto ni vemos ni tocamos la extensión *extrasubjetiva* y mucho menos sus partes. Por eso, esa manera de hablar puede ser equívoca. Entonces, cuando hablamos del sentimiento de todo nuestro cuerpo sensitivo, acordémonos siempre que no significa otra cosa que un *modo* de ese placer y nada más. Ese modo es luego revestido, por así decirlo, con la extensión externa y figurativa, cuando recibimos la percepción del cuerpo con los sentidos externos. Más adelante continuaremos razonando de todas estas cosas. [↑](#footnote-ref-538)
552. Al decir *corpóreo* quiero indicar la diferencia respecto de todo otro sentimiento con un simple signo: sin ahondar más en esta diferencia, que descubre un tercer elemento de la sensación. [↑](#footnote-ref-539)
553. El placer o el dolor corpóreo, al mismo tiempo que es una *pasión* del espíritu, no carece de alguna *actividad* de parte del espíritu. Aquí no puede entretenerme describiendo cómo estas dos condiciones se unen; en otro lugar he hablado de ello. Basta observar que en cuanto que el placer y el dolor son actos del espíritu se puede decir que terminan en la extensión; pero en cuanto que son *pasiones*, se dice con más propiedad que la extensión corpórea termina con su *acción* en esos sentimientos. La razón de la verdad de estas dos maneras de hablar, que parecen opuestas, se debe encontrar en esa *unidad* perfecta y misteriosa, pero sumamente verdadera, que nace entre el *sujeto* y el *extrasujeto*, entre el agente y el paciente, en el instante de la acción. [↑](#footnote-ref-540)
554. Sin embargo, esta denominación no indica su naturaleza, ya que toda extensión es *extrasubjetiva*, pero indica su íntima unión con la sensación misma, que es subjetiva, y recibe su modo de esa extensión. [↑](#footnote-ref-541)
555. Y por eso la extensión es su *materia*, dado que la materia hace una sola cosa con la forma. [↑](#footnote-ref-542)
556. Yo me separo aquí de Galluppi, quien piensa que el ojo ve los cuerpos inmediatamente como lejos de él, y compara los globitos de luz que vienen del cuerpo iluminado uno detrás del otro, percutiendo la retina, con las diversas partes de una caña tocadas sucesivamente por la mano que recorre la caña desde el puño hasta la punta. La diferencia en los dos hechos es ésta: la mano se mueve, el ojo está quieto; entonces, es el *movimiento* lo que hace conocer a la mano la longitud de la caña.. Y si la caña roza la mano quieta, yo creo que no se podría jamás percibir con la sola mano la longitud de la caña, si no fuese por los hábitos y la memoria. Concedo que el ojo siente lo que está fuera de él, pero en cuanto que también es tocado, y nada más. Por lo tanto, no la lejanía, sino solamente algo *distinto* de sí o, si se quiere, también algo que está *fuera* de él (ya que supongo que el ojo es sentido por el sentimiento fundamental): pero estp que está *fuera* de él, no sería más que algo distinto del ojo, que adhiere a él. Sería favorable a la opinión de Galluppi lo que se narra de esa joven a quien el oculista Giovanni Janin quitó las cataratas congéntias, como también lo que se dice de esos ciegos de nacimiento, a quienes el profesor Luigi de Gregoris restituyó en parte la vista. De todos ellos se dicen que ni pensaron que los cuerpor pudieran ser cosas adherentes a sus ojos, sino que en seguida los vieron fuera de ellos (ver el opúsculo *Delle cateratte de’ ciechi nati [e della diversità della loro specie. Osservazioni teorico-cliniche del Professore di <chirurgia> e di oftalmia Luigi di Gregoris, romano*, Tipografia Perego Salviniana], Roma 1826). Pero el expermiento de Cheselden es demasiado solemne y demasiado exacto para ser refutado prontamente, a pesar de todo lo anterior. Tanto que fue repetido en Italia por el profesor Jacobi de Pavia con toda diligencia, y confirmado por el éxito en todas sus partes. [Jean Janin (1731-1799), cirujano ocular francés, probablemente el primero en describir la hipermetropía y autor de valiosas memorias. Tras operar de cataratas al Duque de Modena recibió el título nobiliario de Combe-Blanche. Luigi de Gregoris (1776-1834), profesor de cirugía y oftalmología en Roma. William Cheselden (1688-1752), famoso cirujano y anatomista inglés. Desarrolló la iridectomía, una técnica operatoria para superar algunos tipos de ceguera mediante la creación de una «pupila artificial». Hoy, se aplica el láser para el mismo tipo de operación.]. [↑](#footnote-ref-543)
557. No se olvide que esta *extensión subjetiva* no nos es conocida *de manera figurativa*, como la de los cuerpos externos, sino como un *modo* del sentimiento fundamental. [↑](#footnote-ref-544)
558. También los antiguos habían observado que todos los sentidos son finalmente tacto. Por eso Santo Tomás dice: *Omnes autem aliis sensus fundatur supra tactum* (I, 76, 5). [↑](#footnote-ref-545)
559. Hemos visto que la percepción del *tacto* es *doble*, es decir de naturaleza *subjetiva* y *extrasubjetiva* al mismo tiempo, en tanto que en la sensación del tacto se percibe: 1° el órgano sensiente (parte subjetiva), y 2° el agente externo que toca (parte extrasubjetiva). A partir de lo que diremos más adelante se verá mejor cómo se da esta *duplicidad de la sensación* en los cuatro sentidos particulares de que hablamos, y además cómo se dan en ellos los cuatro *fenómenos* indicados. [↑](#footnote-ref-546)
560. Más adelante tendremos ocasión de regutar directamente los puntos simples de Leibniz y de Boscovich. [↑](#footnote-ref-547)
561. Con el crecimiento natural del cuerpo humano, el sentimiento fundamental se modifica. [↑](#footnote-ref-548)
562. Decir que el sentimiento se refiere a diversos puntos del espacio recuerda más fácilmente el espacio percibido *figurativamente*, mientras que llamar a la extensión un *modo* puramente por el sentimiento no sale de la sensación subjetiva de la misma. [↑](#footnote-ref-549)
563. La causa de este error no está en la sensación, sino en un juicio *habitual*. Cuando teníamos el pie o la mano, solíamos referir el dolor a estas partes, y lo hacíamos por una necesidad natural, porque eran ésas las partes que nos dolían. Ahora, en nosotros se ha hecho una *costumbre* referirlo a ellas, que nos quedó aún cuando aquella necesidad ya no existía. Entonces, cuando sentimos una sensación dolorosa poco distinta de la que sentíamos antes en la mano o en el pie, la confundimos con ella y le damos también el mismo lugar, sin advertirlo verdaderamente. [↑](#footnote-ref-550)
564. Nuestra mente, sin embargo, no hace esta abstracción sino cuando ya está suficientemente desarrollada, y no se desarrolla suficientemente sino mediante el uso de los sentidos externos. Eso no quita que el cuerpo subjetivamente percibido pueda ser el fundamento de las abstracciones de que hablamos. [↑](#footnote-ref-551)
565. Hasta aquí no hemos descubierto nada sobre la extensión; más adelante conoceremos mejor su naturaleza y veremos que no tiene solamente una existencia en el sujeto, sino también en el agente. [↑](#footnote-ref-552)
566. Estos conocimientos son las percepciones mismas de las cosas, que se componen de *ideas* y de *juicios*: las *ideas*, separadas de estos juicios y no sujetas a otra operación, expresan sí *posibilidades*, pero de las que están realizadas en los hechos. [↑](#footnote-ref-553)
567. Se entiende ya concebida en el entendimiento, ya que sólo el entendimiento observa las *relaciones*, como he demostrado en los números **180-187**. [↑](#footnote-ref-554)
568. Estos instantes no son sino el *principio* y el *término* de una acción compleja posible, que se toma como norma. [↑](#footnote-ref-555)
569. Que el concepto de *continuo* no tiene nada de repugnante en sí mismo, aparecere más evidentemente más adelante, cuando hablemos del *continuo* en el espacio. [↑](#footnote-ref-556)
570. Esta parte más elevada es lo que se llama, propiamente hablando, intelecto. S. Tomás dice: *Supremum in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo* (*Summa contra Gentiles*, I, 57). [↑](#footnote-ref-557)
571. S. Tomás deduce también la idea del tiempo *a posteriori*, a saber de los fantasmas: *Ex ea parte*, dice, *qua se (intellectus) ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus* (cf. I, 85, 5). De ahí ese hablar elevado que emplean los Padres de la Iglesia cuando hablan de la parte más noble de la mente humana. Esas expresiones, consagradas por una constantísima tradición, que unos transmiten a los otros de siglo en siglo, con las que afirman que nuestra mente está *unida a las cosas eternas e inmutables*, que goza de la vista de una *verdad inmutable* y que, como dice el autor del *Itinerario*, ve *sempiternalia, et sempiternaliter* (*Itin*[*erarium*] *mentis* [*in Deum*, cap. III, 2]). [↑](#footnote-ref-558)
572. La *sucesión* forma en general el tiempo, pero cada *sucesión* particular se dice medida del tiempo cuando se toma como norma a la que confrontar las otras sucesiones. [↑](#footnote-ref-559)
573. No podríamos comenzar a mover espontáneamente ninguna parte de nuestro cuerpo si no tuviésemos el sentimiento de poder hacerlo. Entonces, en el sentimiento fundamental de nuestro cuerpo se debe encontrar también la potencia que tenemos sobre el mismo. [↑](#footnote-ref-560)
574. Aprovecho la ocasión para resolver una duda que podría nacer en alguno acerca de la distinción entre la *idea* y el *juicio sobre la subsistencia de las cosas*. Dije (**398-401**) que si un objeto cualquiera es concebido por la mente provisto de todas sus características esenciales y accidentales, no es sin embargo necesario que subsista, y que por eso, al juzgar que subsiste, no hemos añadido por eso nada a su idea. Ahora, se preguntará: ¿acaso el lugar y el tiemnpo no son características accidentales, es verdad, pero también características de la cosa? Al afirmar que una cosa subsiste añadís a la idea de la cosa el lugar y el tiempo, características que antes le faltaban.

     A lo que respondo con la siguiente observación. El lugar y el tiempo no son de por sí características de la cosa. En cualquier lugar o en cualquier tiempo que la cosa subsista, es la misma, ni más ni menos; ningún añadido, ninguna alteración en su naturaleza. Esto hay que considerarlo atentamente. Una prueba de esto puede ser la experiencia que indico en un ente sensitivo. Un ente sensitivo puede ser transportado dondesea, incluso a mil millas, sin que lo sienta mínimamente. ¿Por qué? Porque encontrarse en este o en aquel lugar (y lo mismo dígase del tiempo) no es nada para él, no cambia nada en él. Su naturaleza sigue siendo la misma e idéntica, ni más ni menos, que antes, sin ninguna clase de alteración: por consiguiente, en la idea de una cosa no entran ni el lugar ni el tiempo. Por el contrario, el juicio sobre la subsistencia de una cosa corpórea, cuando se hace mediante la percepción sensitiva, determina el *lugar*: ya que si percibo un cuerpo con los sentidos debo percibir un lugar determinado. ¿Pero qué es este *lugar*, que ocupa el cuerpo percibido? El *lugar*, decimos, tiene que ver con la *realidad*; por eso, no recae en la idea, sino bajo el juicio, junto con la *subsistencia* de la cosa, de la cual, en las cosas corpóreas, es un elemento. Se contestará: ¿pero entonces no tengo la *idea* del lugar? Sí, pero de la misma manera que tengo la *idea de la subsistencia*. La idea de la subsistencia es universal, como todas las otras ideas, porque no es sino la *posibilidad* de que un ente subsista. Cuando se trata, al contrario, de la subsistencia particular de un ente, esta subsistencia que pensáis es la idea misma de la *subsistencia* pero determinada con un juicio a una cosa particular. De la misma forma, tenéis la idea de un lugar: esta idea es la *posibilidad* de que un ente extenso exista en ese lugar. Cuando percibís un ente extenso subsistente, determináis con un *juicio* la *idea* de esa cosa extensa, afirmando para vosotros su subsistencia y que el lugar está lleno. Sólo que el *lugar* es abstracto, mientras que la subsistencia es el acto mismo del ente: el lugar es el *modo de la subsistencia* de ese ente que llamamos cuerpo. Esta distinción entre lo que se comprende en la *idea*, es decir la *esencia*, y lo que sobre ella hace conocer el juicio (la cosa particular, la subsistencia), fue conocida por la antigüedad, pero fue también olvidada muchas veces por los antiguos, porque es muy difícil tenerla presente. De ahí que cuando se abatieron en cuestiones insolubles sin ella, recurrieron a otras distinciones, que tienen una gran analogía con ella, pero que sin embargo no dejan de estorbar a la ciencia, multiplicando los entes sin necesidad, cuando se presentan como diversas distinciones. Una de esas distinciones la que hemos tocado, entre la *materia general* y la *materia particular*: decían que la primera era necesaria para las *ideas* de las cosas corpóreas, no así la segunda. Pero no existen dos materias: existe 1° la sola materia particular, y 2° la *idea* de la materia particular. La *idea* de la materia particular no es sino la misma materia particular en cuanto pensada como posible, de allí que parezca una materia universal, porque lo posible es universal. Una distinción semejante hicieron los antiguos entre la cantidad universal y la particular, sobre la cual se puede hacer la misma observación: la cantidad universal no es sino la *idea* de la cantidad. Ellos también lo entrevieron cuando la llamaron *cantidad inteligible*. He aquí con qué manera de hablar presenta Simplicio esa distinción (en el libro IV de la *Física* de Aristóteles): “Creo mejor decir que hay una extensión *específica* (el griego dice , es decir *según la idea*, que se acerca a mi concepción), como se ve en los ejemplares, y otra que se concibe mediante un discernimiento pasivo de una substancia indivisible y carente de partes” [Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. Herman Diels, Reimer, Berlín 1882, p. 335, 28-30]. La cantidad *inteligible* es entonces descripta como la que es *según la idea*, que se ve en los *ejemplares*, que son también las ideas primeras. ¿Qué otra cosa es ella entonces si no la *idea de la cantidad* o, si se quiere, la cantidad que se piensa con la idea, que viene a ser lo mismo que la cantidad posible o universal? [↑](#footnote-ref-561)
575. En los sentidos externos hemos distinguido 1° la *sensación* del órgano, 2° la *percepción* de algo distinto del órgano. Hemos hablado del movimiento con relación a la sensación (**806**); ahora hablamos del movimiento con relación a la percepción corpórea. [↑](#footnote-ref-562)
576. En general, se puede establecer que cuando tocamos otros cuerpos con diversas partes de nuestro cuerpo, no percibimos su identidad, porque a distintas partes afectadas de nuestro cuerpo corresponden distintas percpeciones de cosas externas y, por consiguiente, parecen ser tantos cuerpos (que actúan sobre nosotros) cuantas son las percepciones que tenemos en distintas partes de nuestro cuerpo, máximamente si son contemporáneas. Sin embargo, cuando nos tocan en un espacio (fenoménicamente) continuo, entonces e tacto nos avisa de varios cuerpos, que forman un continuo entre sí, como sucede en los sólidos. Pero si tenemos varias sensaciones no continuas, como si un cuerpo nos tocara en una mano y también en un pie, no podemos pensar sino que son dos los cuerpos que nos tocan. Y solamente con ayuda de la vista, o de la continuidad del tacto, como decía, y con el hábito de juzgar sobre la unidad del cuerpo. Por lo tanto, el juicio sobre la identidad del cuerpo que nos toca en diversas partes al mismo tiempo, es un juicio *habitual*, que proviene de la experiencia, y eso lo vuelve engañoso. Por ejemplo, si tocáis un botoncito con dos dedos uno sobre el otro, sentís dos botoncitos. ¿Por qué eso? Porque sentís dos sensaciones en dos partes diversas de vuestros dedos y en esas partes, en las que no estáis acostumbrados a sentiros tocados al mismo tiempo por un solo cuerpo, porque al no ser la posición natural de los dedos el estar uno sobre el otro, sino derechos y planos, cuando dos dedos tocan un mismo cuerpo, las sensaciones que el mismo os produce las tenéis próximas entre sí. Al contrario, cuando lo tocáis con los dos dedos uno sobre el otro, una sensación se aleja de la otra y se forma en la parte de la punta del dedo opuesta a aquella en la que suele tener lugar. En nuestro caso de la punta que roza el brazo, tenemos la continuidad (fenoménica) de la sensación que se desliza, y ésta hace creer que el cuerpo es el mismo, aunque las partes tocadas del brazo sean distintas; pero en verdad el puro tacto no atestigua más que diversas sensaciones semejantes que se suceden sin interrupción apreciable, algo que indudablemente no sería suficiente para probar el movimiento del cuerpo exterior. Por el contrario, si mi mano agarra un cuerpo y lo transporta de un lugar a otro, entonces la identidad del cuerpo queda probada por la continuidad de la percepción del mismo, inmóvil respecto de mi mano que lo aprieta. En ese caso percibiría también el movimiento, pero no con el puro tacto, sino con el tacto ayudado por la conciencia interior que tengo de mover el brazo. [↑](#footnote-ref-563)
577. La extensión es algo en los objetos exteriores. Es también algo del *sentimiento fundamental*, en el cual y con respecto al cual tiene naturaleza de materia y de término. Además, la extensión es común a nuestras sensaciones y a los cuerpos exteriores, pero en cuanto que está en nuestras sensaciones lo llamamos *materia* de ellas; en cuanto que está en los cuerpos exteriores lo llamamos *término externo*. [↑](#footnote-ref-564)
578. La razón no encuentra en esto absoluta repugnancia. [↑](#footnote-ref-565)
579. Lo que está en potencia no es verdaderamente. Por lo tanto, en el continuo no están sino las limitaciones que ponemos en él, y nada más. Por lo tanto, es quimérico ese infinito número de ideas que Malebranche imagina que posee nuestra mente en la concepción del espacio y de las figuras, ese infinito número de infinitos (lib. III[, parte I, cap. II, pp. 283-285 de la edición española]). La idea del continuo es una sola; al limitarla, producimos otras ideas, pero siempre en número finito, porque este trabajo nuestro de limitar se detiene finalmente y no llega jamás a poner un infinito número de limitaciones. [↑](#footnote-ref-566)
580. El continuo no se dice *divisible* en sentido compuesto, por la razón de que *dividido* ya no es *continuo*. [↑](#footnote-ref-567)
581. \* Cfr.: *Continuum non habet partes in actu, sed solum in potentia* (*In Libros de Caelo et Mundo*, I, lección 3). [↑](#footnote-ref-568)
582. Cap. II (**672**). Por lo tanto, no se puede admitir la distinción que Rozer-Collard intentó establecer entre los sentidos, algunos de los cuales dijo que eran meros instrumentos de las sensaciones, y otros, tanto de sensaciones como de percepciones (ver el fragmento de las *Lecciones de Royer-Collard*, publicadas por Jouffroy [cf. nota 6 al parágrafo **4**]), ya que todos perciben, todos tienen su parte *extrasubjetiva*, si bien en algunos esta parte se distingue más que en otros, como veremos. [↑](#footnote-ref-569)
583. Cada parte incluso sensiente de mi cuerpo se puede decir *fuera de nosotros*, en cuanto que se percibe *extrasubjetivamente*. En dicha percepción se considera lo que tiene de común con todos los cuerpos externos; está entonces fuera del *sujeto*, es decir la *parte* *percibida* es percibida como estando fuera de la *parte que percibe*. [↑](#footnote-ref-570)
584. Hay sentimientos esencialmente diversos del placer y del dolor. ¿Acaso no parece que las cosquillas, por ejemplo, son de un género totalmente propio? Y lo mismo puede decirse de muchos otros sentimientos. No es mi propósito meterme en esta investigación; solamente digo que me parece fuera de duda que o todos los sentimientos que experimentamos son acompañados por un cierto grado de placer o de dolor, o que ellos mismos son otros tantos *modos* de *placer* o de *dolor*. Por eso digo «un cierto placer y dolor», o bien «placer o dolor corpóreo», tomando la palabra corpóreo para indicar las diferencias que no analizo en esta obra. [↑](#footnote-ref-571)
585. En definitiva, son la extremidad de los nervios las que son tocadas y, por lo tanto, el contacto tiene lugar en la superficie. Esto vale para el tacto externo. [↑](#footnote-ref-572)
586. Aquí se habla de las sensaciones adventicias, no del sentimiento fundamental, del cual estoy convencido que proviene el continuo en las partes en las que termina. [↑](#footnote-ref-573)
587. No es que esta solidez pueda ser advertida por el sentido, ya que el movimiento no es sensible por sí mismo, como hemos observado, sino que es un camino por el que formamos el *pensamiento* de la solidez sensible. [↑](#footnote-ref-574)
588. El movimiento espontáneo es la causa principal de las noticias que adquirimos de las distancias y de los espacios medidos; el tacto (mediante el tiempo) y la vista no sirven más que para hacernos percibir exactamente el *término* de la distancia. Por lo tanto, no es necesario un tacto finísimo para medir las grandes distancias, como vemos en los pájaros, que recorren los inmensos campos del aire y lo miden sin tener más que el tacto sumamente obtuso de sus patas. El buitre, por ejemplo, mide el *espacio*, el *tiempo* y la *velocidad* necesarios para descender y alcanzar a su presa, para lo cual le basta el poco tacto que posee y la mucha vista unida a la gran potencia locomotriz. [↑](#footnote-ref-575)
589. Hay que distinguir siempre en la misma superficie la sensación de nuestro cuerpo de la percepción de la cosa externa. Si bien sentimos la misma superficie, sin embargo sentimos en ella dos cosas: 1° nuestro cuerpo, subjeto sensiente y sentido; 2° un agente externo sentido y no sensiente. [↑](#footnote-ref-576)
590. En la unidad de esta superficie consiste la naturaleza del contacto y esa unidad misteriosa entre el agente y el paciente, como hemos observado, en toda clase de acción. Ver la nota al **667**. [↑](#footnote-ref-577)
591. La filosofía, no por uno solo sino por muchos canales, fue metiéndose y perdiéndose como en un océano interminable en el moderno escepticismo. Ya he señalado la historia de este sistema, mejor de esta negación de sistema, a través de Locke, Berkeley, Hume, Reid y Kant, así como Condillac y los escépticos de Francia; otro camino por el que llegó hasta nosotros esta destrucción filosófica fue por Descartes, Bayle y Kant, y he aquí cuáles fueron los pasos. Descartes había vuelto célebre y había logrado que se abrazara universalmente la sentencia de Galileo sobre las propiedades secundarias de los cuerpos, que no existían sino en el sujeto, y puso la esencia de los cuerpos en la extensión. Su error consistía en no haber observado que en todas nuestras sensaciones, si bien subjetivas, como en los colores, sabores, sonidos, olores, etc., hay siempre necesariamente una parte *extrasubjetiva*. Olvidada esta parte, y al hacer pasar esas sensaciones por totalmente subjetivas, vino Bayle, quien aplicó los mismos argumentos que Descartes había empleado para las cualidades secundarias, para mostrar que las primarias son subjetivas, entre las cuales la *extensión*. El argumento era sumamente simple, y *ad hominem*. La extensión no es percibida por nosotros sino mediante una sensación; las sensaciones son subjetivas; por lo tanto, la extensión es subjetiva. Partiendo de este punto, bastó a Kant inventar el nombre de *forma del sentido externo*, para expresar esa aptitud que tiene el sujeto de tener la percepción del espacio, y así se puso el pie en el suelo de la crítica filosófica. Kant se adentró más pasos en la tierra en la que se encontró arrojado tras el naufragio de su tiempo, por así decirlo, y descubrió un triste país, la filosofía trascendental. La *extensión* no se podía ya defender, luego del pequeño error de Descartes, a saber el de haber descuidado el elemento *extrasubjetivo*, que está también mezclado en todas nuestras sensaciones subjetivas. [↑](#footnote-ref-578)
592. Si se debe poner la naturaleza corpórea en los elementos, de los cuales resultan los cuerpos compuestos, no se debe por eso tener estos elementos por inextensos; basta que tengamos una extensión continua, ya que el continuo es uno, como vimos (**825**). [↑](#footnote-ref-579)
593. Hablo de la *multiplicidad actual*; sin embargo, la naturaleza de lo extenso envuelve siempre la idea de una *multiplicidad potencial*, pero ésta no es aún multiplicidad. [↑](#footnote-ref-580)
594. \* *La Divina Comedia*, Purgatorio, Canto XXV, 56-57: *e indi imprende* / *ad organar le posse ond'è semente*. [↑](#footnote-ref-581)
595. Quien tiene presente el concepto que di del cuerpo no encontrará razonables estas palabras de Reid: “No debemos concluir de allí que esos órganos corporales son por su naturaleza necesarios para la *percepción*, sino más bien que por el querer de Dios nuestro poder de *percibir objetos externos* es limitado y está circunscripto por los órganos del sentido, puesto que percibimos estos objetos de una determinada manera y en determinadas circunstancias, y no en otras” (*Essay on the powers*, I, p. 71 [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 72]). Que pueda darse en otros entes que carecen de órganos corporales un *conocimiento* de los cuerpos más perfecto, es verdad. Pero que pueda tenerse una mejor *percepción sensitiva* de los cuerpos sin los órganos, ésta sentencia sólo puede decirla quien no ha hecho un análisis perfecto de dicha percepción. He mostrado que lo que llamamos *cuerpo* es precisamente lo que percibimos con los órganos, de modo que los órganos son tan necesarios para percibir sensitivamente la naturaleza corpórea, como es necesaria la misma naturaleza corpórea, ni más ni menos. Lo que dice Reid demuestra manifiestamente que se había de los cuerpos la idea de una cierta cosa desconocida y misteriosa, como todos los filósofos modernos que lo han precedido. De una idea tan vaga, tan confusa, incluso del todo misteriosa, de los cuerpos, que da lugar a otros a fantasear todo lo que les plazca, salieron todas las extrañezas, se puede decir, de la filosofía moderna, y máximamente del idealismo. En su lugar, hay que decir que la palabra *cuerpo* no expresa ni puede expresar otra cosa que lo que conocemos y percibimos sensitivamente; de ahí que nuestra noción de los cuerpos está condicionada y ligada estrechamente con los órganos mismos. El error de Reid en esta parte es el contrario del de Newton, quien juzgó que era necesario dar a Dios el espacio infinito como sensorio. Reid juzgó que los órganos extensos no eran necesarios para la *percepción sensitiva corpórea*; Newton, que la extensión era necesaria para el mismo *conocimiento* divino. La mayor parte de estos obstáculos se remueven si se concibe correctamente la distinción entre la *sensación* y la *percepción sensitiva*, entre la *idea* y el *verbo* del entendimiento. [↑](#footnote-ref-582)
596. Cualquier cosa que se decubra en los cuerpos, o cualquier alteración que pudieran sufrir de una fuerza superior a la naturaleza, las nuevas propiedades no podrían hacer falsas las anteriores, y por lo tanto, las cualidades extrasubjetivas que percibimos al presente en los cuerpos, no nos engañan y son verdaderas, aunque pudieran ser cambiadas. [↑](#footnote-ref-583)
597. Lo mismo sería suponiendo que el sentimiento fundamental se difundiera en una superficie, o continuo sólido, es decir sin ninguna interrupción. [↑](#footnote-ref-584)
598. A veces nos engañamos al referir la sensación, como en el miembro amputado que duele, pero no es el sentido el que se engaña en ese hecho, sino el *juicio habitual* (**762**). [↑](#footnote-ref-585)
599. Hemos distinguido varias veces el *sentir* del *advertir* que sentimos. Me parece muy cierto, y lo demostrará cuando diremos, que el estímulo corpóreo que actúa sobre nuestro espíritu necesita ser más grande para producir una sensación apta para ser advertida, al menos con una facilidad media, que para producir simplemente una sensación. Quiero decir, que la sensación, cuanto más restringida y tenue, tanto más es difícil es de advertir en nosotros, por más que exista. Por consiguiente, una sensación muy reducida debe ser sumamente difícil de advertir o al menos debe ser difícil advertir su extensión. [↑](#footnote-ref-586)
600. El error leibniciano parece consistir precisamente en haber querdido hablar del *principio corpóreo* antes que de los *cuerpos*, de lo desconocido antes que de lo conocido. ¿Pues quién puede hablar con franqueza y sin error de lo que ignora? [↑](#footnote-ref-587)
601. Los cuerpos elementales, además de tener una cierta extensión continua, deben tener ciertas formas regulares, como los cristales y ser perfectamente duros e inmutables. [↑](#footnote-ref-588)
602. Ver **647-652**. Sin embargo, conviene siempre advertir que con los vocablos significamos la *cosa verdadera*, aunque en el aspecto limitado según la cual la conocemos. [↑](#footnote-ref-589)
603. Si los puntos simples actuasen con una acción que terminara en un punto, estos agentes pasarían de una parte a la otra de nuestro cuerpo sin causarnos el más mínimo disturbio. Si se les da en derredor una esferita en la que extender su fuerza, ya no son fuerzas simples: esta esferita de fuerza es justamente el cuerpo extenso. Pero para decir que están hechos de esa manera, habría que demostrar que la fuerza de los cuerpos elementales opera en dirección de los rayos que parten de un centro, investigación que será tal vez una de esas *quaerenda*, pero no se ha hecho todavía. Si esto no se prueba, no habría diferencia entre el centro y la esfera, ya que hay fuerza tanto en uno como en cada punto de la otra. Si el *centro* es idean en lo inextenso, no constituye entonces ninguna naturaleza, sino que es un postulado de la mente. Además, las formas de los cuerpos primitivos deberían ser esféricas, suponiendo que el centro emite una fuerza; pero esto no puede ocurrir con todos los cuerpos. Pero si no son esféricas, la ley del centro de gravedad se pelea con el centro de la fuerza. Sea lo que sea, la palabra *cuerpo* no puede tener otro valor que el de una fuerza provista de una extensión. [↑](#footnote-ref-590)
604. Antes he dado una definición imperfecta del cuerpo, tomándola del sentido común (**635**). Digo *imperfecta*, no *falsa*, porque contenía la esencia del cuerpo entera, pero no estaba analizada en sus elementos. El análisis de lo que se contenía en esa definición (**749-753**) me dio el modo de perfeccionarla, y luego esto mismo. Ahora bien, éste creo que debe ser el progreso de la ciencia: comienza con ideas naturales y sintéticas, conocimiento común, cuyo análisis forma la ciencia que se completa mediante la síntesis científica. Por lo tanto, quienes niegan que se debe comenzar con las definiciones quieren corregir un error arrojándose al opuesto. Comenzar con las definiciones es necesario para quien quiere hacerse entender. Pero hay definiciones tomadas del hablar común y definiciones científicas; y ambas maneras de definir son verdaderas. Se debe comenzar por aquéllas para terminar con éstas. [↑](#footnote-ref-591)
605. *Una* se dice, porque es *continua*, nada más. [↑](#footnote-ref-592)
606. Antes hemos mostrado cómo es que esto tiene lugar. [↑](#footnote-ref-593)
607. Parece que el cuerpo externo a veces actúa en nuestro cuerpo contemporáneamente en todos los puntos de un espacio sólido, como en la acción de un líquido corrosivo y penetrante, o de otro agente similar. Suponiendo que así fuera, percibiríamos también la solidez de nuestro cuerpo, pero no la del cuerpo externo. Esta observación puede ayudar a distinguir entre la extensión de nuestro cuerpo y la del cuerpo externo, que percibimos unidos en la sensación del tacto, y que se pueden confundir fácilmente. Lo que los distingue entre sí es una diversa relación con los dos agentes. [↑](#footnote-ref-594)
608. La sensación excitada en el nervio dura un tiempo, también quitada la causa de la sensación, como se ve en el ojo por la raya roja que hace la braza al girarla con gran velocidad. La pura sensación es testimonio de sí misma, y la conciencia de la pasión testimonia una causa, pero no la presencia actual de la misma. Por lo tanto, ésta se debe inferir mediante un juicio, el cual, si no reúne todas las condiciones necesarias, es falaz. Pero aquello en lo que no nos engaña las sensaciones es en relevarnos la existencia de la parte afectada de nuestro cuerpo, en cuanto es una modificación del sentimiento fundamental y de una causa que la ha producido. [↑](#footnote-ref-595)
609. También aquí es el juicio el que nos engaña, y no la sensación. Y el juicio nos engaña porque se adentra adonde no lo acompaña ninguna sensación, es decir en el interior de la columna. [↑](#footnote-ref-596)
610. Estas determinaciones explican ese elemento que hemos dejado de lado hasta aquí para no estorbar demasiado el discurso, contentándonos con indicarlo con la palabra *corpórea*, agregada a la *fuerza*. [↑](#footnote-ref-597)
611. Por consiguiente, se ve en qué es verdadera esa sentencia de los antiguos, que los fantasmas son *semejanzas* o imágenes de los cuerpos exteriores. La parte verdadera de esta sentencia mira a la parte *extrasubjetiva* de los fantasmas, no a la *subjetiva*, y es la parte extrasubjetiva aquella con la que percibimos los cuerpos externos. Por eso, es verdad que la *multiplicidad* y la *continuidad* de los fantasmas es semejante a la de los cuerpos externos. En cuanto a la *fuerza* propia de los cuerpos externos, en los fantasmas la tenemos pasivamente, mientras que es activa en los cuerpos, pero tanto en unos como en otros es la misma fuerza en acto, ya que las sensaciones son el término y el efecto inmediato de ella. [↑](#footnote-ref-598)
612. Incluso en el tacto ¡cuánta variedad de sensaciones con el solo modo distinto de tocar! ¿Quién podría imaginar, si jamás lo ha experimentado, que al cosquillear ligeramente los sutilísimos nervios de la piel, se debía tener ese singular mordisqueo? ¿Qué tiene que ver con todas las demás esta sensación que nos hace reír contra nuestra voluntad, efecto singular y único en su género? [↑](#footnote-ref-599)
613. Algunos creen que antes de Descartes nadie en el mundo había observado la *subjetividad* de la sensación. Toda la antigüedad la conocía, y no faltaron incluso entonces los sofistas que abusaron de ella, tomando de ella ocasión de negar toda verdad que no fuera subjetiva, es decir relativa al hombre, e infiriendo de ella un escepticismo universal. Dejando los escépticos, y pasando a los epicúreos, Lucrecio niega a los primeros cuerpos, es decir a la esencia corpórea, el color: *Nullus enim color est omnino materiai* / *Corporibus, neque par rebus neque denique dispar*, y así también el frío y el calor, el sonido, el olor y el sabor: *Sed ne forte putes solo spoliata colore* / *Corpora prima manere: etiam secreta teporis* / *Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis:* / *Et sonitu sterila, et succo jejuna feruntur:* / *Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem*. Y lo prueba con bellas observaciones ([*De rerum natura*, libro] II, [vv. 737-738; 842-846: “pues no hay color alguno en los elementos de la materia, ni parecido ni tampoco distinto del de las cosas. (…) Pero no creas que los átomos estén sólo despojados de color; están también desprovistos de temperatura, sea tibia, fría o ardiente; y vagan estériles de sonido, ayunos de sabor y sin emitir de su cuerpo ningún olor propio”. *De la naturaleza*, tr. de Eduardo Valentí, ed. bilingüe, Alma Mater, Barcelona 1961, vol. I, pp. [94] y [99].]).

     La tradición de esta verdad no se perdió en los florecientes tiempos de los escolásticos. Santo Tomás enseña expresamente que cuando se emplea la expresión «el sol es caliente», no se la debe entender tan groseramente que se atribuya al sol la sensación del calor, sino que con ella se quiere decir que el sol es la causa de esta sensación, empleándose ese modo de hablar como esta otra: «la medicina es sana», que no quiere decir que la medicina tiene en sí la salud o la enfermedad, sino que es causa en nosotros de la salud (*Summa contra Gentiles*, I, 29 y 34). Y esta enseñanza de Santo Tomás se confirma con los dos períodos que se distinguen en la historia de la filosofía escolástica: el primero, de su gran época, en el cual floreció el maestro de Aquino junto con otros grandes; el segundo, su última época, cuando, como todas las cosas humanas, envejeció y decayó. Entonces, la Providencia confió a otras manos la causa de la verdad filosófica, y la verdad de la que hablamos fue resucitada por Galileo. No será inútil reportar aquí sus elegantes palabras, tomadas de su obra *Il Saggiatore*: “Pero que en los cuerpos externos, para excitar en nosotros los sabores, los olores y los sonidos, se requiera otra cosa que grandezas, figuras, multitudes y movimientos, lentos o veloces, yo no lo creo, y considero que, si quitamos los oídos, las lenguas y las narices, quedan las figuras, los números y los movimientos, pero no ya los olores, ni los sabores, ni los sonidos, los cuales, fuera del animal viviente, no creo que sean otra cosa que nombres, así como las cosquillas no son más que un nombre si se quitan las papilas olfativas y la piel alrededor de la nariz” (donde se produce [el olor] al tocarla). Y luego aplica la misma doctrina al calor, de la siguiente manera: “Digo que me inclino mucho a creer que el calor es de este tipo, y que las materias que en nosotros producen y nos hacen sentir el calor, que llamamos con nombre general *fuego*, son una multitud de mínimos corpúsculos con tal y cual figura, que se mueven con una determinada velocidad, los cuales, al encontrarse con nuestro cuerpo, lo penetran con su gran sutileza y que, cuando nos tocan al pasar por nuestra substancia, al sentir ese paso, se produce esa afección que llamamos *calor*, agradable o molesto, según la mayor o menor multitud y velocidad con que nos van golpeando y penetrando, de manera que será agradable si por dicha penetración se hace más fácil nuestra insensible y necesaria transpiración, y molesta, si por ella se hace una división y resolución demasiado grande en nuestra substancia. En resumen, la acción del fuego, de su parte, no es otra cosa que penetrar todos los cuerpos al moverse con su gran sutileza, disolviéndolos tarde o temprano, según la cantidad y la velocidad de las partículos de fuego, y la densidad o rareza de la materia de los cuerpos, muchos de los cuales, al deshacerse, la mayor parte pasa a constituir otros pequeños cuerpos ígneos, y la disolución continúa mientras encuentre materia que pueda disolverse. Pero que además de la figura, multitud, movimiento, penetración y contacto, haya en el fuego otra cualidad, y que ésta sea el calor, yo no lo creo, y considero que el calor es de tal manera algo nuestro que si quitamos el cuerpo animado y sensitivo, el calor no es más que un simple vocablo” [ed. G. Barbèra, Florencia 1864, pp. 471-474.]. [↑](#footnote-ref-600)
614. Todo esto ayudará a discernir cada vez más qué distancia hay entre la *sensación* y la *intelección*; la *advertencia* es un acto del entendimiento, no del sentido, ya que la *advertencia* no es sino una atención intelectiva que se da a lo que sentimos o entendemos. Los antiguos habían conocido tan bien que *reflexionar* no es un acto del sentido, sino del entendimiento, que caracterizaban a veces a la facultad intelectiva por la reflexión; por ejemplo, Dante, en ese verso en el que, queriendo denominar las tres potencias: de vivir, sentir y entender, dice: “un’alma sola / Che vive, e sente, *e sé in sé rigira*” (*Purgatorio*, Canto XXV, 74-75 [resaltado de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-601)
615. En el animal se debe notar también una potencia así sobre sus nervios, con la que los expande y aplica, a fin de percibir mejor la sensación. Y el uso de esta potencia puede ser perfeccionado por el arte, y por el hábito de usarla. [↑](#footnote-ref-602)
616. Para mayor confirmación de cuanto digo, a saber que muchas cosas se atribuyen a la mayor o menor perfección de los sentidos que, sin embargo, se deben atgribuir a la mayor o menor perfección de nuestra *advertencia* o a la mayor o menor vigilancia de nuestra atención sobre las sensaciones, hagamos las observaciones siguientes.

     ¿La mano es acaso esa parte del cuerpo donde tenemos el sentido más delicado? La observación nos dice que no, sino que otras partes tienen más nervios, mucho más sensitivos que la mano. Incluso puede decirse que en casi todas las otras partes la piel del cuerpo es más sensitiva y delicada que la de la mano, ya que la naturaleza sabiamente proveyó a que no tengamos una sensibilidad demasiado fina, para que podamos usarla libremente, sin la molestia de sentir dolor en ella en todo momento. Y el continuo uso de la mano la vuelve también más callosa y obtusa: el tacto no obtiene ningún aumento de su fineza por la educación, excepto una mayor actualidad y tensión en los nerviecitos de las partes que más se usan, producto de la voluntad; de esto no tengo ninguna duda. Pero dejando este asunto que prueba sin embargo la necesidad de una mayor atención, o al menos actualidad *sensitiva*), ¿qué miembro es más apto para hacernos percibir y distinguir las pequeñas desigualdades en los cuerpos nudosos y ásperos, las diminutas partículas y todas las diferencias táctiles de los cuerpos? Ninguno mejor que la mano. Y si esta aptitud no viene a la mano de la mayor delicadeza natural de su tacto, ¿de dónde le viene? De la costumbre, respondo, de usarla para eso, de la costumbre que tenemos de *advertir* las diferencias mínimas en las sensaciones de la mano, mientras que no hemos aprendido a *advertirlas* en otras partes. ¿Pero no se ha visto a personas a quienes les faltaban las manos hacer cosas asombrosas con los pies, luego de que una larga educación enseñó a gente manca a estar atento a las sensaciones que recibían en los pies, a distinguirlas bien entre ellas y a notar exactamente sus diferencias? ¿Acaso les habrá crecido la sensibilidad en los pies? Yo no lo creo, al menos por esa razón. Más bien creo que han aprendido a dirigir a ellos su atención y a prestarla a lo que sucede en las sensaciones de los pies, a las que los hombres no atienden para nada o no con tanta minuciosidad.

     ¿Y cómo es que un excelente médico, con mucha experiencia y práctica, nota las mínimas diferencias en el pulso del enfermo, en el que ningún otro sabe advertir diferencia alguna? ¿Creeremos que el tacto del médico se ha afinado por tocar pulsos? No, ya que algún otro podría haber tocado tantos pulsos como él, sin haber aprendido nada. O si el tacto se afina tocando el pulso a menudo, yo quisiera saber por qué ese contacto, hecho justamente en ese lugar de la vena, añadió mayor fineza a los nerviecitod de la mano médica que si se lo hubiera en otro lugar; o por qué el médico tiene sólo el pulso tan fino, y es, por el contrario, tosco y grosero para el minucioso trabajo de un orfebre. Porque, si sentir las diferencias del pulso dependiera de la sensibilidad física de la piel, y no de la habilidad adquirida de advertir lo que se siente en el tacto, todo tacto fino serviría para todo, y el ciego de nacimiento no tendría necesidad de aprender a discernir los pulsos con el uso, ya que su tacto ya sería finísimo. Por eso, es la *advertencia* de nuestras sensaciones que se educa continuamente y aumenta mucho más que los mismos sentidos. No quiero decir que los sentidos no mejoren también físicamente con el uso, sino que no lo hacen tanto como para poder explicar la inmensa diferencia que hay entre los sentidos en un hombre que los ha usado y en otro que los ha usado a discreción; porque la fineza física del sentido, al depender de la textura del órgano, es dada en principio por la naturaleza y no puede cambiar mayormente. Según parece, la educación puede agudizarlo y suavizarlo más en el sentido de la vista. Pero cuando se recuerda que todo lo que nos dice este sentido sobre los cuerpos lejanos se debe, como luego probaremos, a *juicios habituales*, se verá fácilmente que, respecto a las distancias, es sobre todo la aptitud para hacer estos juicios que se perfecciona en nosotros; y en cuanto a las superficies, la fina mirada de un joyero se debe en gran parte a la educación de la habilidad de observar, o el saber leer en el rostro las afecciones del cuerpo, como hacen los médicos, y las del alma, como hacen a veces los moralistas, los políticos y en general los hombres avisados. No menciono las sutilísimas diferencias que ven los pintores en los colores y en los cuadros, ya que aquí entra evidentemente la pericia del arte, que los ayuda a discernir esas diversidades que a otros escapan, no porque no las vean, sinom porque no saben advertirlas, ignorando su importancia. Y lo mismo se puede decir de los oídos ejercitados en la música, que parecen oír muchas más cosas en un concierto que las demás personas, mientras que tanto unos como otros perciben los mismos sonidos, pero con una diversa atención del espíritu. Unos observan más sagazmente que los otros, porque han aprendido a dividir los sonidos y a hacer un análisis natural, advirtiendo la belleza y los defectos de los acordes, y tanto variedad que parece que tuvieran sentidos distintos, aunque tienen los mismos, o ciertamente poco diferentes, y creo que hasta podrían estar a veces menos activos, como ocurre en los ancianos. Esos salvajes, de los que se cuenta que oliendo la tierra distinguían las huellas de los españoles, causaron gran asombro por la agudeza de su olfato, mientras que debía maravillar mucho más, me parece, la perfecta atención que debían haber puesto en sentir las diminutas sensaciones de los olores, y sus diferencias. ¿Qué alteración pueden recibir las papilas nerviosas de un paladar por tocar frecuentemente los alimentos? Poca, frente a la admirable fineza que tienen los glotones para juzgar los sabores frente a los demás hombres. Y fue tal vez luego de continuas salsas y manjares que aquel glotón de Juvenal había vuelto su paladar más obtuso que el de los demás, tanto que poniendo gran atención en los alimentos, había adquirido tanta práctica en saborear ostras que podía decir a la primera mordida, si venían de Circello, del lago Lucrino o del mar de Rochester, y que sabía decir con la primera mirada de qué lido provenía un erizo.

     Y de todas estas observaciones la mayor ventaja que puede obtener mi lector es la de convencerse bien de la inmensa diferencia que hay entre la *sensación* y la *advertencia*, y persuadirse de que hay infinitas cosas que sentimos, de las que no nos damos cuenta en absoluto. [↑](#footnote-ref-603)
617. Las figuras regulares, el triángulo, el cuadrado o cualquier figura de un número perceptible de lados, la abrazamos con la mente sin dificultad, porque son pocos los elementos de los que se compone. Por el contrario, multipliquemos inmensamente los lados en un polígono; ya no podemos abrazar su número con la *advertencia*, si bien con el *sentido* las percibimos todas. Hagamos desiguales los lados; crece la dificultad de tenre una *idea distinta* de ellos. Imaginemos muy diversos los planos de un sólido; esa multiplicidad y variedad vence aún más la fuerza de nuestra atención, la forma se nos hace confusa al pensarla, porque se concibe sólo mediante la concepción de la relación de unidad que tienen esas partes entre sí, las cuales por su multiplicidad y variedad no podemos tener presentes al mismo tiempo en la mente, o no podemos dar a cada una el grado de atención que podríamos a un número menor. [↑](#footnote-ref-604)
618. El oído y el olfato nos indican cuerpos lejanos. Acá, sin embargo, no los consideramos bajo este aspecto, sino sólo en cuanto que reciben la sensación inmediata del sonido o del olor.

     Del sentido de la vista, en cuanto que nos sirve para indicar los cuerpos lejanos, hablaremos en el capítulo siguiente, y no creemos necesario hacer otro tanto con el oído y el olfato, ya que no es difícil aplicar a ellos las mismas observaciones que pertenecen al sentido de la vista. Nos basterá observar aquí que una de las mayores fuentes de error en los razonamientos que se hacen sobre los sentidos, es confundir la percepción inmediata con la *indicación* que nos viene de ella, y pretender de aquélla lo que sólo se tiene con ésta, así como confundir el conocimiento de los cuerpos que obtenemos de los diversos sentidos. Por ejemplo, al querer Reid hechar por tierra lo que había dicho Locke, que las cualidades primarias de los cuerpos percibidas por nosotros son semejanzas de los misms cuerpos, razona así: “Estas cualidades, dice, son sensaciones; ahora, si la sensación de un sonido es la idea de la vibración del cuerpo sonoro que la causa, por la misma razón, una intemperancia puede ser la idea de una fiesta” (*Essay on the powers* [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, pp. 208s.; el comienzo del texto es una adaptación de Rosmini]).

     No buscamos qué podría responder Locke a estas palabras, pero en cuanto a nosotros respecta, encontramos esas palabras fuera de propósito. Hay que considerar: 1° que la sensación del sonido es inmediata, mientras que la vibración del cuerpo sonoro no la percibimos con el oído, salvo por una asociación de ideas, por la cual al oír el sonido, nos viene en mente la oscilación de las cuerdas o del cuerpo sonoro, percibidas en otra ocasión con el tacto y con los ojos. Es imposible entonces que el sonido represente e imite lo que sólo hace despertar en la memoria, y cuando digo que las cualidades primarias percibidas se asemejan al cuerpo, no entiendo lo que dice aquí Reid. 2° Las cualidades primarias no se perciben sino confusamente con el oído, con el olor y con el gusto; por lo tanto, éstos no son los sentidos a los que hay que recurrir para encontrar la semejanza de que hablamos. 3° Es falso que las cualidades primarias percibidas son sensaciones; son una parte de las sensaciones, a saber sólo la parte *extrasubjetiva*. 4° Finalmente, es del todo inexacto y falso decir que una sensación es una idea de una cosa. Aunque esta manera de hablar podría ser tolerada por Locke, no puede ser tolerada en sí misma, y nosotros hemos mostrado la infinita distancia que hay entre las ideas y las sensaciones. [↑](#footnote-ref-605)
619. Esta verdad fue entrevista por Reid cuando colocó la diferencia entre las *cualidades primarias* y *secundarias* de los cuerpos en que las primarias nos dan nociones *distintas* y las secundarias, *confusas*. Es verdad la observación del escocés, pero él no ve ninguna explicación. “Yo respondo –así dice, buscando si la distinción de las cualidades primarias y secundarias es real– que esa distinción parece tener un buen fundamento, y es que nuestro sentidos nos dan una noción directa y distinta de las cualidades primarias, y nos hacen saber qué cosa son en sí mismas, mientras que de las cualidades secundarias nuestros sentidos nos dan solamente una noción relativa y oscura; nos hace saber solamente que son cualidades que nos afectan en cierto modo, es decir que producen en nosotros una cierta sensación, pero nos dejan en la oscuridad en cuanto a lo que son en sí mismas” (*Essay on the powers* [*Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 201]).

     Locke había colocado la distinción de las cualidades *primarias* y *secundarias* en que las primeras eran *semejanzas* de los cuerpos, pero las segundas no. Ahora, esa sentencia de Locke es enteramente refutada por Reid, algo que no habría hecho si hubiese conocido bien el verdadero principio del que hay que derivar la distinción de las cualidades primarias y secundarias de la materia: este principio consiste en la duplicidad de la sensación, que es al mismo tiempo subjetiva y extrasubjetiva. Ahora, el elemento *extrasubjetivo* es la percepción, como vimos, de las cualidades primarias, que son verdaderamente extrasubjetivas; por lo tanto, puede decirse que nuestra *sensación* en esta parte es la semejanza de los agentes externos, porque tiene en común con ellos las cualidades de la multiplicidad y de la continuidad, y tener cualidades comunes es lo mismo que asemejarse a ellos. Aquí yo me atengo entonces a la sentencia de Locke, pero la limito y la explico. Jugzo además que si se quita toda semejanza entre los cuerpos y las sensaciones, el pirronismo en las cosas sensibles es inevitable y no se puede responder a las objeciones de Bayle contra las cualidades primarias, que nacen todas de no haber observado su extrasubjetividad y de haber intentado por eso hacerlas pasar por subjetivas, como las otras. [↑](#footnote-ref-606)
620. Los líquidos también, en cuanto actúan en el tacto, ocupan un cierto espacio sólido y muestran contornos definidos y precisos a la observación, porque son estables, grandes y mayores, aunque muy móviles. [↑](#footnote-ref-607)
621. Son el *tamaño* y la *figura* los que dan una percepción distinta del agente, como dijimos, porque son las partes *extrasubjetivas* de la sensación. [↑](#footnote-ref-608)
622. Su vivacidad depende de que las partículas producen en el órgano una impresión muy fuerte, en razón de su cantidad, velocidad e incluso elasticidad, respecto de la luz, que toca y resalta en una mínima fracción de tiempo, sin producir una excesiva impresión. Una fuerte impresión de esa naturaleza debe resultar en un gran movimiento, quizás hasta en un temblor en los nervios, y debe causar por eso una gran sensación *subjetiva*, ya que el alma siente el efecto de ese movimiento veloz y frecuente del nervio movido. Y en general se puede establecer este hecho, que suministra la observación: «Buscando el modo de excitar en el nervio un movimiento veloz y frecuente, sin que las partes del nervio se disgreguen ni se rompan, se excita una sensación sumamente placentera mediante esas oscilaciones». Ahora bien, toda vez que los esstímulos son muchos y pequeñísimos, obtienen este resultado, siempre que su cantidad no sea exagerada, y el golpear de cada uno sea de un ímpetu moderado y gentil. Por eso, un lecho de rosas, o de otra materia blanda, es tan agradable al costado, y toda superficie mórbida agrada al tacto, con una vivacidad semejante a aquella con la que los colores vagos agradan a la pupila, o los sonidos difusos a las orejas. [↑](#footnote-ref-609)
623. Es decir, las que nos proporciona el tacto, como vimos y veremos mejor en el capítulo siguiente. [↑](#footnote-ref-610)
624. Si se entiende esta teoría de la visión, se resuelve el célebre problema de Molineux, «si con la sola vista se puede distinguir la esfera del cubo que primero se distinguía con el tacto». El ojo es también tacto: percibe las figuras igual que el tacto de lamano, pero las percibe de una dimensión menor. Los signos de la esfera y del cubo, que la luz imprime sobre la retina, son circular, uno, y rectílineo, el otro; es decir, se distinguen entre sí de manera *semejante* a la que se en el tacto de la mano. Entonces, es correcta la opinión de Leibniz que resolvía el problema de manera afirmativa. [↑](#footnote-ref-611)
625. Los colores de las cosas nos anuncian también sus cualidades, pero no porque esos colores tengan *semejanza* con ellas, puesto que son la parte subjetiva de la sensación, sino porque por la experiencia hacen de *signos*, no *semejanzas*, de las mismas. Así, la palabra escrita es signo de la hablada, sin tener semejanza con ella, y el *retrato* es signo del hombre sin tener semejanza con el hombre. Ahora bien, ¿cuántas cosas no se conocen de este modo mediante los diferentes colores? ¿Cómo se sabe que una fruta está verde, o madura, o entre una y otra, sino en gran parte por sus colores? Por ellos se conoce la salud y la enfermedad, las pasiones que agitan el ánimo del hombre, las perfecciones o imperfecciones de casi todas las cosas y, sin embargo, el color no tiene la más pequeña semejanza con la salud, la enfermedad, ni con ninguan otra cualidad que nos revela. Pero la revelación de los colores no tiene lugar sino mediante una asociación de ideas. La experiencia nos ha mostrado tal color unido, en tal cosa, a tales cualidades; por eso, cuando vemos en ella ese color, entendemos enseguida qué cualidad posee. La sensación, en cuanto es *subjetiva*, puede ser signo, entonces, pero no por eso es semejanza de las cosas externas; pero en cuanto *extrasubjetiva* es un *signo semejante* a las cosas. [↑](#footnote-ref-612)
626. Quiero hacer notar una vez para siempre que aquí y en adelante hablo de manchittas formadas en el ojo por los colores, para hablar de algún modo. Ahora, no se trata ya de verdaderas manchas impresas en el ojo, que podrían servir de objeto a quien las mirase, sino de sensaciones subjetivas, indicadas por esas manchas. Cuando quiero hablar de una sensación amarilla de un tal tamaño digo una mancha amarilla, y así de los demás colores. Póngase atención entonces a no dejarse engañar por el modo de decir figurado que uso para facilitar el estilo y hacerlo más ágil. [↑](#footnote-ref-613)
627. Obsérvese que cuando el *signo* nos es muy conocid, y su uso nos es habitual, no nos detenemos en absoluto en él: vamos directamente a la cosa significada, que nos parece ver y percibir en el mismo signo. Nos parece que el signo es la cosa misma, hasta el punto de que nos parece dificilísimo distinguir uno de otra. Por eso decimos que “hemos oído decir tales y cuales verdades a un hombre sabio”, como si hubiésemos oído las verdades mismas y no las palabras, que son las únicas que hemos oído verdaderamente y que no tienen la más mínima semejanza con las verdades oídas. Decimos de una imagen que es la persona misma pintada; le damos el mismo nombre, porque no nos detenemos para nada en el retrato. En resumen, *pensamos en la cosa en su signo*; esto es lo que ocurre universalmente en casi todas las operaciones que hacemos como seres inteligentes. [↑](#footnote-ref-614)
628. Cómo es posible el movimiento del animal en el espacio, antes de que haya percibido el mismo espacio con los sentidos externos, esto se investiga en la Antropología. [↑](#footnote-ref-615)
629. Sería útil realizar observaciones exactas acerca del tiempo que los niños tardan en aprender esta comparación de las magnitudes del ojo con las magnitudes del tacto y con las distancias. Adviértase que un efecto semejante se obtiene de dos modos, instintiva e intelectualmente. Es decir, para percibir esas proporciones se educa: 1° la *sensibilidad*, y esto tiene lugar también en los brutos; y 2° el *entendimiento*, que es sólo del hombre. La sensibilidad aprende a hacer esa comparación prácticamente mediante asociaciones de *sensaciones*, *fantasmas*, *sentimientos*, *instintos* y *costumbres*: el hombre acompaña todo esto con juicios verdaderos. Por lo tanto, las experiencias deberían tender a distinguir en los niños los progresos de estas dos facultades, algo sumamente difícil. Cabanis afirma que ha visto un muchacho estúpido, que tenía ojos sanísimos, que no pudo jamás llegar a conocer las distancias sólo con el ojo (*Rapports du physique et du moral de l’homme* [*et lettres sur les causes premières*, J.-B. Baillière, París 1844], Mémoire II, § 7 [p. 136]). Si esto es verdad, ese muchacho debía ser defectuoso no sólo en la parte intelectiva, sino también en la parte del instinto animal. [↑](#footnote-ref-616)
630. El filósofo que decía que nuestro cuerpo es la medida de todas las cosas habría pronunciado una setencia verdadera y bellísima, si la hubiese restringido al tamaño de los espacios y de los cuerpos. [↑](#footnote-ref-617)
631. Los errores comunes a la mayoría de los hombres son tal vez todos de este tipo; dependen de juicios habituales en los que la multitud cae casi diría involuntaria, irresistiblemente. Los juicios se hacen habituales cuando la experiencia nos ha mostrado una conexión casi constante de dos hechos: el común de los hombres no observa las poquísimas anomalías, entonces adquiere una propensión a pronunciar su juicio, extendiéndolo de *muchas veces* a *siempre*, y no puede tener suficiente discreción para mantenerlo en suspenso. ¿Qué multitud de hombres acaso no afirmó que el gol gira? Las naciones enteras, la entera humanidad pronunció ese juicio; el ojo no decía nada sobre el movimiento real del sol, era un juicio que los hombres en conjunto añadían a esa sensación del ojo. Si no hubiesen añadido el juicio, no habrían caído en semejante error, pero ¿cómo era posible suspender ese juicio, fundado en una experiencia tan general, que al movimiento aparente acompañe el movimiento real del cuerpo visto? Esta ley de la exo tenía, es verdad, anomalías: el hombre que desde la barca ve correr las orillas del ríos era una de ellas, evidente para todos. Igualmente, es un caso demasiado particular como para que la masa de los hombres la tengan en cuenta y sepan usarla. Cuesta demasiado a los hombres suspender el juicio; es algo pesadísimo, insoportable, para la multitud, o al menos lo fue hasta ahora y lo será todavía un poco. Ella juzga sin reserva: ¿qué fuerza podría frenarla? ¿Quién ha enseñado jamás a suspender el juicio a un pueblo? ¿Cuándo, o en qué lugar del mundo, tanta prudencia, tanta lentitud y consideración al pensar, tanta sobriedad, que los mayores filósofos rarísima vez alcanza, fue la dote común de plebes enteras? Sería pedir demasiado a la turba, siendo que está tan próxima al error que no lo puede evitar sino por una suspensión de un juicio que tiene toda la apariencia de verdad, que está fundado en una ley de la experiencia común, acompañada de poquísimas anomalías, que el vulgo suele pronunciar y ha contraído ya la costumbre de hacerlo; ¿qué mortal puede impedir que caiga en ese error mediante la fuerza o con la palabra? Su caída en ese juicio erróneo es irreparable; el sabio puede seguramente preverla, predecirla, pero no impedirla. Sería más fácil que alguien contuviera la caída de enormes ladrillos que caen desde una montaña, antes que hiciera retroceder esa inclinación, esa precipitación, por la que una multitud profiere un juicio de esa naturaleza. Sólo más tarde, luego de muchos años, luego de siglos, ese juicio se enmienda. Llega el tiempo en que un hombre extraordinario surge para demostrarlo falaz; primero se aflige, está oprimido por el peso inmenso del sentimiento común, pero en la opresión del hombre no perece el germen de la verdad, de la que es mártir; permanece después de él, y mediante lentos progresos se insinúa entre los hombres y llega a dominar finalmente entre la misma multitud, arrepentida y avergonzada tarde de su idiota presunción y de su orgullosa y cruel ignorancia. [↑](#footnote-ref-618)
632. Digo que *parecen*, porque no tienen semejanza con las cosas exteriores salvo en la parte *extrasubjetiva*. [↑](#footnote-ref-619)
633. A veces yo llamo a esta advertencia, *observación*, a veces *atención*, a veces *consideración*, a veces *darse cuenta*. Todas estas palabras expresan siempre un acto intelectivo, que se fija sobre la sensación y al fijarse en ella forma la idea y advierte la sensación. Galluppi dice apropiadamente que las ideas se han con la *meditación* sobre las sensaciones. Pero yo pregunto: ¿qué es esta meditaciónm esta reflexión, esta operación del entendimiento, con la que forma las ideas? Galluppi no lo dice: yo respondo que no es, no puede ser otra cosa que una aplicación de una idea universal a las sensaciones (**482-494**) y si no se admite esto, la *meditación* no tiene sentido, la *reflexión* es inexplicable. [↑](#footnote-ref-620)
634. Digo *poco o nada*, porque verdaderamente cada uno se da algo de cuenta de la sensación en los ojos. ¿Acaso no sentimos todos que recibimos la luz con los ojos? Y al cerrar los ojos, ¿no experimentamos una diferencia también en la pupila? Pero, como decía, no atendemos a lo que ocurre en nuestros ojos cuando hay cosas para ver fuera de ellos que tienen tanta gracia. [↑](#footnote-ref-621)
635. Yo creo también que es del todo imposiblee advertir distintamente en el sentimiento fundamental la posición *relativa* de sus partes sin ayuda de la sensación adquirida; más aún, ¿se puede decir que el sentimiento fundamental tiene partes claramente distinguibles? [↑](#footnote-ref-622)
636. \* Los *idéologues*. [↑](#footnote-ref-623)
637. Es singular ver cómo un escritor copia de otro y repite el prejuicio de que el tacto endereza los objetos que vemos al revés con el ojo, luego de que lo dijeran Condillac y Buffon. Haüy (*Traité élémentaire de physique*, II, [París 1803, 18062]), Fodéré (*Physiologie positive*, vol. III), para no hablar de Algarotti y de toda una fila de los nuestros más recientes, no han sabido hacer otra cosa que repetir lo mismo. Sin embargo, hay que hacer una excepción con Melchiorre Gioia, quien, entre innumerables errores, hace esta buena observación: “Parece absolutamente falso que las sensaciones del tacto puedan corregir las impresiones de la vista. De hecho, el tacto nos asegura de que el junco que plantado en el fango surge fuera del agua está derecho, y sin embargo lo vemos quebrado, y seguimos viéndolo así, aunque lo hayamos tocado mil veces. Si bien el tacto nos asegura de que no existe en el aire la imagen de nuestra figura, que nos transmite un espejo cóncavo, el ojo se obstina empero en lo contrario y nos asegura de que existe, y la ve. Un pintor que ha pintado un globo sobre una tela está bien seguro de que este globo es extendido sobre una superifice plana; no obstante, su ojo le dice que una mitad del globo, o más, sale de la tela y avanza hacia el espectador. [François-Emmanuel Fodéré (1764-1835). Médico, famoso por sus estudios sobre el cretinismo y por su *Traité de médecine légale* (1798). Francesco Algarotti (1712-1764), diplomático nacido en Venecia. Escribió obras de divulgación de ciencia y arte. Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). Naturalista, autor de una voluminosa *Histoire naturelle, générale et particulière* (36 vols., 1749-1788). Influyó en Lamarck y en Cuvier. Fue un precursor de Darwin, aun cuando no aceptó el transformismo de las especies. Introdujo la visión histórica en el estudio de la naturaleza mineral, vegetal y animal. René Just Haüy (1743-1822). Mineralogista, considerado uno de los fundadores de la cristalografía.]

     Suponiendo que es verdadera la explicación que nos dan los fisiólogos alabados más arriba, es decir que el tacto corrige y rectifica las impresiones de la vista, los objetos deberían aparecernos al revés hasta que el tacto no nos hubiera desengañado, lo cual no ocurre. En efecto, aquellos a quienes se quita una catarata que tenían desde su nacimiento, ven los objetos no al revés, sino derechos.

     Finalmente, a tantos animales que carecen casi por entero del tacto, los objetos deberían aparecer dados vuelta; y sin embargo, se mueven de manera tal que nos hace creer que los ven derechos como nosotros” (*Esercizio logico sugli errori d’Ideologia e Zoologia*, etc. [Giovanni Pirotta, Milán 1824], pp. 98ss.). [↑](#footnote-ref-624)
638. El espacio no cambia su figura, por la misma razón por la que no cambia su tamaño. Dos figuras diversas no son sino dos porciones del espacio independientes entre sí. Un espacio no puede transformarse jamás entonces en otro. De una figura en el espacio no se dice exactamente que ella se cambia en otra: ya no es la primera, si la sucede otra. La segunda no es la primera transformada, sino una figura totalmente nueva. [↑](#footnote-ref-625)
639. El arte, mediante la escritura, significa con las sensaciones de la vista todos los pensamientos humanos, y con su ingenio presta, por así decirlo, el oído a los sordos y la lengua a los mudos. [↑](#footnote-ref-626)
640. A veces nos da una sensación más apta para ser advertida o distinguida que la del tacto. Un sutil pétalo de rosa produce una sensación tan tenue en el tacto que nose distingue de la de los mismos dedos. Pero el ojo nos permite advertir enseguida un pétalo de rosa. [↑](#footnote-ref-627)
641. *Élémens de la Philosophie de l’esprit humain*, [t. I,] cap. I, sección I [p. 99; p. 92 de la edición inglesa citada]. [↑](#footnote-ref-628)
642. Las expresiones metafísicas tomadas del sentido de la vista y aplicadas a los otros sentidos son muy universalmente empleadas, y es tan difícil precaverse de este vicio común de la lengua filosófica que no tendría la valentía de afirmar que yo mismo no haya incurrido en esta obra en una tal inexactitud. Haré notar sólo una expresión de Galluppi, quien ciertamente no ignoraba el peligro y la falsedad de los modos de hablar tomados de la vista y aplicados a las operaciones de los otros sentidos. Llama *intuición* a la percepción de los cuerpos que hacen todos los sentidos (*Critica della conoscenza*, t. II, § 71 [ed. Silvestri, Milán 1846: vol. II, p. 58]). La palabra *intuición* para explicar la percepción inmediata de los cuerpos que hacemos con todos los sentidos parece tanto menos feliz cuanto que el ojo percibe los cuerpos mediante los rayos de la luz. [↑](#footnote-ref-629)
643. Los idealistas abusan en la mayor medida de esta impropiedad del lenguaje. Derivaron uno de sus argumentos del cambio en el tamaño de los cuerpos según la distancia, como se puede ver en Hume.

     Para mostrar cuán antiguo es este engaño de atribuir a todos los sentidos en genreal lo que pertenece a la sola vista, será útil advertirlo en Aristóteles. Dice que el tamaño y el movimiento son cualidades *sensibles comunes*, y luego dice que el sentido engaña acerca de éstas mucho más que acerca de las otras cualidades sensibles, propias de cada uno de los sentidos. ¿Y esto por qué? Porque el tamaño y el movimiento cambian con el cambiar de la distancia. Se atribuye así a los sentidos en general lo que es propio sólo del ojo, llamado por Aristóteles el *máximo sentido* (*De Anima* III [“el sentido por excelencia”. *Acerca del alma*, III, 3, 429a 2-3, p. 229]). Habría debido decir en verdad que un error mucho más frecuente es el de aplicar los colores a los cuerpos, mientras que no son sino sensaciones en el nervio óptico. Pero parece que Aristóteles no se dio cuenta de esto y se tragó él también el error común. Y con ocasión de esto añadiré otra observación sobre los defectos que se encuentran, según me parece, en el análisis que hizo Aristóteles de las sensaciones. Parece que no siempre advirtió esos *juicios habituales* que mezclamos continuamente con las sensaciones y que los confundió junto con las mismas sensaciones, como suele hacer el vulgo. Por ejemplo, obsérvese el lugar donde dice: “El sentido no engaña sino *rarísima vez* acerca de sus objetos propios” [“la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad”. *Acerca del alma*, III, 3, 428b 18-19, p. 228]. De ese *rarísima vez* se da por lo general esta razón (y el contexto y la manera de hablar del filósofo no permiten dudar de ello): que el sentido engaña acerca de los objetos propios cuando está enfermo, lo cual es muy raro en el tiempo en que está sano. Pero aquí hay que señalar que el *sentido enfermo* no nos engaña de por sí, sino que lo que nos engaña es un juicio que nosotros le añadimos, de manera que ni siquiera cuando el sentido está enfermo es falaz acerca de sus propios objetos, sino sólo es ocasión de error para nuestro juicio, al cual hay que atribuir todo error. Por consiguiente, a la doctrina de Aristóteles hay que preferir la de San Agustín, quien dice absolutamente de los sentidos lo siguiente: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiantur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro* [Y si tanto ellos como los demás sentidos nos informan de sus propias afecciones, no sé qué más podemos exigirles] (*De vera religione*, 33, [62; en *Obras de San Agustín*, t. IV, tr. de Victorino Capánaga, BAC, Madrid 1948, p. 145]). [↑](#footnote-ref-630)
644. Digo de los cinco sentidos, porque la percepción primera del cuerpo es la que hacemos con el sentimiento fundamental, que no sólo es inmediata, sino que nos hace percibir la naturaleza corpórea más íntimamente que cualquier otra, como fue explicado. [↑](#footnote-ref-631)
645. La percepción de los cuerpos que hacemos con la vista la completamos siempre mediante *juicios habituales*o *asociaciones de ideas*. Cuando veo un retrato, ¿qué veo? Una pura superficie. Sin embargo, esta superficie ¿me recuerda tal vez la sola superficie de la persona retratada? No, a mí me parece que veo en esa pintura a la persona misma, entera y viva. Al ver ese rostro, pienso enseguida la idea completa de la misma, y me prece estar y hablar con ella. Ahora, la persona completa sólida, por así decirlo, el cuerpo, el alma, el saber, las costumbres, la virtud, todo eso lo recuerdo con un solo acto, lo agrego yo, sin darme cuenta, no bien me cae bajo la vista ese aspecto, con el cual tengo la costumbre de asociar tantas ideas. Y estas asociaciones acompañan también el uso del tacto, no sólo del ojo, ya que una sola vez que toco algo me hace pensar a menudo en todo un sólido, completo, con las cualidades que le conozco. [↑](#footnote-ref-632)
646. La impropiedad de la expresión *especie sensible* aplicada a las sensaciones distintas de la vista, me parece inexcusable. Pero si quitamos esta impropiedad, pueden tener un sentido verdadero estas dos proposiciones, que parecen opuestas entre sí: “el tacto percibe inmediatamente los cuerpos” y “nosotros percibimos los cuerpos con el tacto mediante semejanzas”. La primera es verdadera en este sentido, que los cuerpos actúan inmediatamente sobre nuestros órganos; por lo tanto, percibimos una acción inmediata de ellos, que forma la esencia por la cual los conocemos (porque los conocemos por sus acciones). Por lo tanto, percibimos inmediatamente la esencia que llamamos cuerpo. La segunda es también verdadera en este sentido, que la acción de los cuerpos externos en nosotros es una modificación de nuestro propio cuerpo: esta modificación da una sensación que termina en una extensión. Ahora, en esta sensación extensa percibimos el cuerpo externo como en su semejanza. Y un modo de hablar así, que se puede emplear al hablar de la percepción del tacto, tiene su fundamento en la duplicidad que indicamos en la sensación (subjetiva-extrasubjetiva). Esta duplicidad no excluye sin embargo una conjunción constante y necesaria de los dos elementos de los que resulta la sensación. Las dos proposiciones que hemos referido tienen su verdad, pero la segunda no podría aplicarse a la percepción de nuestro cuerpo por medio del sentimiento fundamental, ya que no lo conocemos mediante ninguna semejanza, aunque sí puede ser una semejanza de los cuerpos externos del modo que explicamos. [↑](#footnote-ref-633)
647. *Essay on the powers of the human mind*, II, cap. XVI [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 194; el texto se encuentra abreviado por Rosmini]. [↑](#footnote-ref-634)
648. *Recherches sur l’Entendement humain*, cap. 2, sección 2 [*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, pp. 26s.; *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, pp. 85s.]. [↑](#footnote-ref-635)
649. A mí me parece que aquí Reid no es perfectamente coherente consigo mismo, o al menos que se explica con cierta oscuridad. Por una parte, dice que la *percepción* es enteramente distinta por naturaleza de la *sensación*; aquélla se realiza por un *juicio natural*, con el cual se afirman los cuerpos externos, mientras que ésta no se extiende fuera del alma que se siente a sí misma modificada: todo esto debe hacer creer que la percepción y la sensación son potencias distintas. Y parece que lo afirma aún más manifiestamente donde habla de la percepción como de una facultad misteriosa e interna del espíritu, lo cual es algo bastante distinto de la sensación. Pero por otra parte, dice que no se da *sentido* sin *juicio*, que el modo de hablar común al que apela, expresa siempre con la palabra *sentido* una capacidad de juzgar, que fue un error de los filósofos el haber separado estas dos cosas, el sentido y el juicio, y haber hecho de ellas dos facultades (*Essay on the powers of the human mind*, II, pp. 121s. [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, pp. 199s.]).

     Lo que merece ser observado es que Reid encuentra contradicción en los filósofos sin poder dar una razón. Hce notar que los filósofos definen el sentido como una potencia que nos da las ideas sin juicio, y el juicio como una potencia de confrontar las ideas que nos da el sentido. Ahora bien, reflexiona que, bajo este supuesto, para hacer nacer las ideas del sentido, se ven constreñidos a definir el sentido del mismo modo que describen el juicio, y aduce como prueba un ejemplo del libro IV, capítulo II, de[l libro de] Locke, en el que llama a los ojos *jueces* de los colores, y así otorga al sentido la facultad de juzgar.

     Esta observación es muy verdadera, pero Reid vio la incongruencia de los filósofos, sin sabe alegar la causa.

     Una tal impotencia provenía de que los filósofos no habían distinguido bien la naturaleza de la *sensación* de la de la *intelección* o idea, es decir que no habían observado que no se pueden tener las ideas sino por medio de un juicio, mientras que las *sensaciones* son recibidas por nosotros sin [ningún] juicio.

     Por consiguiente, 1° por una parte veían que el sentido no es el juicio; 2° por otra, al estimar que la *sensación* y la *idea* estaban por debajo y por encima de la cosa misma, y al darse cuenta también que sin juicio no se tenía la idea, recurrieron al expediente de describir el sentido como si fuese un juicio, sin darse cuenta de que contradecían la distinción, que habían establecido previamente, entre las facultades de sentir y de juzgar.

     Reid intenta eliminar esta contradicción y para hacerlo opina que no se debe definir el *sentido* como algo distinto del *juicio*, sino un juicio él también.

     Apela para ello al sentido común y cree hacer un relevamiento de la opinión común investigando el uso de las palabras, depositarias de las creencias comunes. Al encontrar que las palabras *sentido*, *sentir* son empleadas para significar *juicio*, *juzgar*, concluye que los hombres generalmente sostiene que juzgar es una misma cosa que sentir.

     Pero estas reflexiones de Reid hacen saber únicamente que cuando una persona ha dicho a sí misma: «me propongo seguir el sentido común», no se ha resguardado todavía de todos los errores. Puesto que el sentido común, a manera de un volumen escrito por un hombre sapientísimo, debe ser leído con gran cautela e interpretado con gran juicio.

     Y en verdad, si fuese verdad que el común de los hombres confunde sentir y juzgar, del modo en que sostiene Reid, yo pienso que tal cosa se debería llamar un error común, antes que una verdad común. Y las razones por las que he mostrado que se deben distinguir el *sentido* del *juicio* me parecen que no dejan lugar a la más pequeña duda (véase el vol. I, en varios lugares, y particularmente el **218** y siguientes). Pero si se quisiera excusar la frase «el sentido juzga», convendría mirarla como una manera abreviada de decir que «al sentido sigue el juicio», como me parece que a menudo la entiende más groseramente la multitud, que no ha analizado jamás las operaciones del propio espíritu ni ha distinguido esas dos, tan próximas y siempre unidas, del sentido y el juicio, que lo acompaña. Y si llega a reflexionar, no ve esa distinción y cae en el error de juzgarlas una sola cosa. Luego, con respecto a los otros modos de decir: «Éste tiene tal sentimiento», «yo siento esto», etc., para expresar operaciones que pertenecen al entendimiento, encuentro esta manera muy buena y verdadera, ya que hay un sentido intelectual, principio y fuente de toda operación intelectiva (**553**); *est enim sensus et mentis*, como dice San Agustín (*Liber* *Retractationum*, I, 1 [2: “también está el sentido del alma”. *Las Retractaciones*, en *Obras de San Agustín*, vol. XL, tr. Teodoro C. Madrid, BAC, Madrid 1995, pp. 595-833; 648]), que no debe confundirse sin embargo con los sentidos del cuerpo. [↑](#footnote-ref-636)
650. En el *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, t. II, cap. VI, § 114 [vol. II, p. 217], dice: “El acto de conciencia distingue en la sensación la modificación interna del sujeto sentido como algo fuera de mí. Una multitud de sujetos que son fuera de mí es por lo tanto lo *objetivo* que la conciencia aísla y distingue de lo *subjetivo*. Luego, las modificaciones de las realidades externas no son separadas en la conciencia por la sensación y nacen por eso las *apariencias*”. [↑](#footnote-ref-637)
651. Véase sobre esta palabra *intuición*, la primera nota al **947**. [↑](#footnote-ref-638)
652. *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, t. II, § 71 [vol. II, pp. 157ss.]. [↑](#footnote-ref-639)
653. Un defecto grave de Reid consiste en no haber visto en qué consistía esta comunicación inmediata. Nosotros la hemos hecho consistir en las *sensaciones*; él habla de actos intelectivos que aferran inmediatamente los cuerpos. Tampoco Galluppi está enteramente libre de este error, que manifiesta su sensismo. [↑](#footnote-ref-640)
654. Podría plantearse la cuestión, “si en el *Yo* puro se contiene una pasividad” y, por consiguiente, una percepción. Pero esta cuestión me desplazaría al análisis del mismo *Yo*, tema de un género superior a los que me he propuesto tratar en este ensayo. Me basta con decir que aunque el análisis del puro *Yo* diera como resultado una pasividad, y por lo tanto una percepción, ésta no tendría nada que ver con la percepción de los cuerpos externos de la que hablamos. El razonamiento presente no busca en general “que la sensación puede carecer de toda percepción”, pero sí que “se puede dar una sensación o sentimiento carente de la percepción de los cuerpos externos”. [↑](#footnote-ref-641)
655. El *sentimiento fundamental* de nuestro cuerpo es el único medio por el que sentimos de modo completo un cuerpo sólido, a saber el nuestro; ninguna de las sensaciones externas nos da tanto por sí misma. [↑](#footnote-ref-642)
656. Esta verdad fue conocida y afirmada por toda la antigüedad. Trece siglos antes, Boecio escribía correctamente: *Universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur* [Es universal lo entendido, singular lo sentido] (*Sup[er] Porphir[i] Prooem[ium] In Praedic[abilia]*). Y al escribir tal cosa repetía una sentencia de Aristóteles, que había vivido nueve siglos antes que él. [↑](#footnote-ref-643)
657. “(…) la mente (…) no excede ni un ápice el alcance de esas ideas que la sensación y la reflexión le han ofrecido como objetos de su contemplación. A este respecto, el entendimiento es *meramente pasivo*” ([*Ensayo sobre el entendimiento humano*,] Libro II, cap. I [§§ 24, 25, p. 97; son la última frase de uno y la primera de otro parágrafo.]). [↑](#footnote-ref-644)
658. Que en la formación de las ideas es necesaria una cierta *actividad* del entendimiento, esto es una verdad transmitida por una tradición continua desde la más remota antigüedad. Platón, además de la actividad subjetiva, encontró que eran necesarias ideas separadas. Aristóteles puso la actividad en el hombre; de allí el concepto de un entendimiento que tiene un acto primitivo y esencial. En los Padres de la Iglesia esta actividad del entendimiento, necesaria para formar las ideas a partir de las sensaciones, se manifiesta en todas sus formas de hablar. Óigase con qué energía se expresa San Agustín: *Et quia illa corposa sunt*, así dice el santo doctor, *quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, necesidad secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corposa inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quidam substantiae suae* [Y como las cosas que por los sentidos de la carne amó son cuerpos y se halla mezclada por una luenga familiaridad con ellos, al no poderlos llevar consigo a su interior, región reservada a la naturaleza incorpórea, enrolla sus imágenes y arrebata las formadas en sí mismas de sí misma. Les da, pues, para su formación algo de su substancia] (*De Trinitate*, X, V [7; pp. 500s.; resaltado de Rosmini]). En este pasaje se ve cuánta actividad concede al alma en la formación de las ideas el gran obispo de Hipona. ¿Creeremos que esa verdad fue ignorada en los tiempos bárbaros? No podía ser, ya que es imposible que quien no está deformado por falsos sistemas no vea que el entendimiento opera también en la formación de sus ideas con ocasión de las sensaciones. Aduciré un testimonio del siglo octavo. Oigamos cómo al describir el origen de las ideas, el maestro de Carlomagno emplea tales frases, que bien hacen pensar en la actividad del intelecto: *Nunc autem consideremus*, escribe Alcuino, *miram velocitatem animae in formandis rebus quas percipit per carnales sensus, a quibus quasi per quosdam nuntios quicquid rerum sensiblium* (no de todas las cosas, sino de las cosas sensibles, adviértase bien) *cognitarum vel incognitarum percipit, mox in seipsa earum ineffabili celeritate format figuras, informatasque in suae thesauro memoriae recondit*. Y poco después, este célebre Abad da la siguiente definición del alma: *Anima, seu animus, est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax*. Y acerca de su actividad dice así: *Nec etiam aliquis potest satis admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae nobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat* [Consideremos ahora la maravillosa velocidad del alma para formar las cosas que percibe mediante los sentidos corpóreos, mediante los cuales, como si fueran mensajeros, forma inmediatamente en sí figuras de lo que percibe de las cosas sensibles conocidas o desconocidas con una velocidad inefable, y, ya formadas, las esconde en el tesoro de su memoria. (…) El alma, o el espíritu, es el espíritu intelectual, racional, siempre en movimiento, siempre viviente, capaz de una buena o una mala voluntad. (…) Tampoco nadie puede admirarse suficientemente de que ese sentido vivo y celeste, que se llama mente o espíritu, tenga tanta nobleza que no descanse siquiera cuando duerme] (*De animae ratione ad Eulaliam virginem* [PL 101, 642-64]). Cinco siglos más tarde, Santo Tomás, y otros junto con él, enseñaban la misma doctrina sobre la necesidad de una actividad intelectual para que las cosas sensibles fueran capaces de ser percibidas por el entendimiento, de lo cual he mencionado pruebas manifiestas en otro lugar. Y es curioso cómo el doctor de Aquino no sólo quite a las *sensaciones* la aptitud de ser por sí percepciones de la mente, sino que tampoco le baste que sean *abstractas*, si no son *universalizadas* por el intelecto como expresamente enseña: *Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales reddantur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt* [Las formas sensibles, o abstraídas de las cosas sensibles, no pueden obrar en nuestra mente si no se las vuelve inmateriales mediante la luz del intelecto agente y así se hacen de algún homogéneas al intelecto posible, en el que obran] (*De veritate* 10, 6 ad 2 [*sic*; errata: ad 1]). Se puede decir por lo tanto que todos los siglos han reconocido este hecho, «que para adquirir las ideas es necesaria una actividad del entendimiento». [Alcuino de York (730 (740?)-804). Poeta, maestro y escritor nacido en York, a quien Carlomagno llamó a su corte de Aquisgrán para organizar los estudios. Es el principal representante del Renacimiento Carolingio. Escribió obras de gramática, retórica, teología, historia, poesía, etc. y transmitió el latín, conservado en Inglaterra, a los francos.] [↑](#footnote-ref-645)
659. [*Leçons de philosophie*,] tomo II, cap. I [p. 46]. [↑](#footnote-ref-646)
660. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, t. III, cap. VIII [vol. III, p. 159]. [↑](#footnote-ref-647)
661. Y sin embargo, según sus principios, en este modo de hablar debería reconocer un error común, porque, al decir que «el sentido juzga» se confunden la sensación y la percepción, que tanto se esfuerza por distinguir y que en tantos lugares afirma que no tiene la mínima semejanza con la sensación y que estos dos hechos dependen de principios que la observación no puede reducir de ninguna manera a unidad. Y en verdad, esa expresión del hablar común que cita, atribuye las dos operaciones, el sentir y el percibir (juzgar), a una sola potencia, el sentido. El testimonio, por consiguiente, que aduce como favorable, es totalmente contrario a él. ¡Tan difícil es a veces saber lo que piensan los hombres en conjunto! ¡Tan difícil es saber si piensan rectamente! Incluso si es que tienen alguna opinión sobre determinadas cosas. [↑](#footnote-ref-648)
662. El significado de *sentido*, como lo usan los filósofos, según Reid, es “una potencia que nos da las ideas sin juicios”. El significado vulgar, “una potencia que ns da las ideas con un juicio”. Esta observación de Reid confirma la proposición fundamental de toda esta obra con la autoridad del género humano, que en su modo de palabra demuestra creer que “para formar las ideas se exige un juicio de la mente”. [↑](#footnote-ref-649)
663. *Essays on the powers of the human mind*, II, p. 76 [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 425]. [↑](#footnote-ref-650)
664. Para saber cuán confundidas estaban en general las mentes luego del tiempo de Locke, y que se había perdido la distinción entre la sensación y la idea, obsérvese cómo por lo general se propagó el nombre de *idealistas* para designar a Berkeley, Hume y sus seguiddores. Estos escritores se habían propuesto reducir todos los conocimientos humanos a la sola *sensación*, y argumentaba así en favor de su sistema: “las sensaciones están en nosotros; por lo tanto, el mundo exterior está en nosotros”. Así, al dar el nombre de *idea* a las sensaciones, se llamaron *idealistas*, y así los llamaron todos; mientras que su nombre propio debió ser puramente el de *sensistas*. Esta observación remueve el asombro que produce ver la estrechísima afinidad que tienen entre sí *idealistas* y *materialistas*. El asombro cesa si se considera que se les da impropiamente el nombre de *idealistas*, el cual no significa otra cosa que *sensistas*, puesto que nadie ve que haya que dar un gran paso entre *sensistas* y *materialistas*. Pero el *asombro* que produce universalmente el ver que los filósofos que se llaman *idealistas* se asocian tan fácilmente con los *materialistas*, es un testimonio involuntario de la conciencia del género humano, que declara sentir suficientemente bien la diferencia entre la *idea* y la *sensación*, aunque quien filosofa demuestre haberla perdido. [↑](#footnote-ref-651)
665. *Essays on the powers of the human mind*, I, cap. I [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, pp. 18-39]. Stewart, discípulo de Reid, repite el mismo error en los *Élémens de la philosophie de l’Esprit humain*, cap. I, sección I [pp. 91-96 de la edición inglesa citada]. [↑](#footnote-ref-652)
666. Reid pretende que la palabra *idea* tenga dos significados: uno, de los filósofos y otro, del pueblo. Quiere que se rechacen las ideas en el significado de los filósofos y que se retengan en el significado popular, proponiéndose seguir el sentido común. ¿Es verdad que siga en esto al sentido común? Ya dije que no lo creo [**104ss.**]. Y en verdad, ¿cuáles son los dos pretendidos significados de la palabra *idea*? El primero, filosófico, es: un *medio* entre nosotros y los objetos, tal que por las ideas conocemos los objetos. El segundo, popular, es: una *operación* de nuestra mente, con la que pensamos inmediatamente los objetos mismos. Ahora, ¿cómo prueba Reid la existencia de este segundo significado? He aquí el argumento: “En el hablar común estas dos frases, *pensar una cosa* y *tener idea de una cosa*, tiene perfectamente el mismo valor. Ahora, *pensar* es un verbo activo, expresa la operación misma de la mente; por lo tanto, también *tener una idea* expresa la actividad de la mente y ninguna otra cosa” ([cfr.] *Essay on the powers of the human mind*, Londres 1812, vol. I, pp. 20ss. [*Essay on the Intellectual Powers of the Mind*, pp. 27ss.). Pero si él deriva esta consecuencia de observar qué expresa la frase *pensar una cosa*, yo puedo extraer una consecuencia contraria observando qué cosa expresa la frase *tener una idea*. Esta frase, *tener una idea*, no expresa más que la posesión de una cosa; el verbo *tener* expresa posesión y nada más; por lo tanto, la frase *tener una idea* no expresa sino un *estado* de la mente, que tiene la idea, y no una *operación* de la misma. Ahora bien, así como me equivocaría si del significado de la frase *tener una idea* quisiera obtener el significado de esta otra frase, *pensar una cosa*, así tampoco me parece razonable querer encontrar el significado de la frase *tener una idea* mediante el significado de la otra frase, *pensar una cosa*. Concedo que el verbo *pensar* expresa la *operación* de nuestro espíritu, pero por eso mismo niego que las dos frases indicadas tengan el mismo significado. Tanto es así, que se puede *tener una idea* sin pensar actualmente en la cosa de la que se tiene la *idea*: una cosa es entonces la *operación* de la mente que piensa en una cosa, y otra es simplemente *poseer la idea de la cosa*, lo cual no quiere decir aún que se piense en ella. Obsérvese que en todas las lenguas, hasta donde yo sé, se encuentran estas dos frases distintas: *pensar una cosa* y *tener la idea de una cosa*. Ahora bien, según los principios de Reid, esto no habría ocurrido si el sentido común de los hombres no hubiese querido expresar verdaderamente dos cosas distintas, ya que si el lenguaje indica constantemente una distinción mediante dos palabras, o frases, es forzoso que dicha distinción se mantenga allí realmente. Y con este argumento Reid refuta en otro lugar la impropiedad del modo de hablar de Hume (*Essay on the powers of the human mind, etc.*, Londres 1812, vol. I, cap. I, pp. 20s. [*Essay on the Intellectual Powers of the Mind*, pp. 26s.]).

     ¿Acaso la doctrina de Reid acerca de la exclusión de las ideas tiene algo sólido? Pienso que sí, y he aquí que esto sólido que yo admito. Concuerdo con Reid en que los filósofos se equivocaron generalmente, no ya al admitir las *ideas* como distintas de las *operaciones* que hace el espíritu cuando piensa las cosas, sino en la noción que tenían de estas ideas.

     Reid distingue tres cosas en el pensamiento humano: «1° el sujeto pensante; 2° la operación de la mente que piensa; 3° el objeto pensado». Dice: “No existen más que estos tres elementos en el pensamiento: los filósofos introdujeron un cuarto, que sería medio entre el objeto pensado y la mente pensante, y este medio lo llamaron *idea*. Ahora bien, es esta idea lo que yo considero una quimera de la imaginación, que no tiene ninguna existencia».

     En verdad, parece que algunos filósofos se han formado de la *idea*, el concepto de que sería el único y perfecto *medio* por el cual conocemos las cosas reales: esto es un error. La *idea* de la cosa no nos hace conocer aún nada real; ella no nos presenta más que la mera posibilidad. La idea, por lo tanto, no es el *medio perfecto* y *entero* para conocer las cosas reales, como observa en tantos lugares Santo Tomás; se requiere algo más para que tengamos noticia de ellas.

     Por consiguiente, para las cosas corpóras es necesario el *sentido corpóreo*, mediante el que percibimos inmediatamente la pasión que producen en nosotros esas potencias externas que se llaman cuerpos. La *sensación* de los cuerpos unida a la *idea*, éstos son los dos elementos de nuestra *percepción* y de nuestro conocimiento de los *cuerpos*.

     No se debe creer entonces que conocemos los cuerpos subsistentes mediante las ideas como *imágenes perfectas* de los cuerpos; éste es un concepto falso de las *ideas*. Los cuerpos son potencias que actúan en nosotros inmediatamente, y nuestro sentido recibe esta acción, pero esta percepción singular no es el conocimiento intelectual de los cuerpos. Nosotros formamos la percepción intelectiva, de ella separamos la *idea*; entonces, esta *idea*, que tuvo al principio como elemento y materia al *sentido* experimental de los *cuerpos mismos*, es lo que los hace conocer de un modo universal, es decir intelectual.

     Yo creo que esto querían decir los Escolásticos cuando decían que la *idea* abstrae de la *materia*, es decir que la idea no representa la cosa real y subsistente, no es una *imagen* adecuada de ella, sino que necesita la *sensación* para darnos el conocimiento de los cuerpos reales. También yo admito en este sentido que la idea es una especie de *imagen* o *semejanza*, como he explicado mejor en la nota al **107**.

     Ciertamente, además de la *sensación*, no reconozco una *especie sensible* en el sentido general del tacto, que sea realmente distinta de la sensación, sino que se distingue sólo por el aspecto distinto en el que se considera la *sensación* misma.

     Las observaciones hechas hasta aquí demuestran que conviene tener mayor diligencia para conocer las opiniones de los filósofos que la que tuvo Reid, para no atribuirles opiniones que no quisieran. Garve, por ejemplo, estudiando más las expresiones de Platón, cree haber descubierto que la relación entre las ideas y los objetos que establece ese filósofo, no es como la describe Reid, es decir haciendo de la idea un *término medio* entre la mente y los objetos (Ver *Legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla* [en Georg Gustav Fülleborn, *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, XI-XII, Lepizig 1770, pp. 132-196. Christian Garve (1742-1798), profesor de filosofía en Leipizig y divulgador del pensamiento iluminista. Su *Legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla* consiste en su lección inaugural (1770).]).

     Sea como fuere, estoy concedo a Reid algún mérito en esta cuestión, a saber que llamar a la idea un *medio* de conocer las cosas no carece de equívocos.

     De hecho, yo digo, igual que Reid, que la percepción intelectiva de los cuerpos es *inmediata* (es decir, sin el *raciocinio* de por medio, como él dice, *Essays on the powers* (Londres 1812, vol. I), II, p. 100 [*Essay on the Intellectual Powers of the Mind*, p. 99]); puesto que no bien nuestro *sentido* percibió un cuerpo, también el *entendimiento* lo percibe *inmediatamente*, haciendo un primer juicio, sin nada que sirva de medio. Por lo tanto, el sentido y el entendimiento son dos potencias que cooperan inmediatamente, y como acompañándose entre sí, en la percepción del cuerpo. La *idea* pura del cuerpo sigue a la *percepción*, en cuanto que en ella se abstrae de la existencia acutal del cuerpo, mientras que en la *percepción* se piensa aún la *presencia* o *subsistencia* del cuerpo como agente sobre nosotros. En este sentido, la *idea* del cuerpo no es un *medio*, sino que es un *elemento* de la *percepción* de los cuerpos. [↑](#footnote-ref-653)
667. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, [Libro] II, cap. I [vol. I, p. 367]. [↑](#footnote-ref-654)
668. La percepción intelectiva se puede llamar también *inmediata*, en el sentido de que tiene lugar por un primer juicio. [↑](#footnote-ref-655)
669. Véase su *Respuesta* a las *Segundas Objeciones* [cf. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, tr. de Vidal Peña, pp. 321ss.]. [↑](#footnote-ref-656)
670. *Saggio filosofico* [Libro I, cap. I (vol. I, p. 17)]. [↑](#footnote-ref-657)
671. Todos los argumentos de Galluppi están dirigidos a probar que la *percepción del Yo* es inmediata. Pero yo añado que se puede considerar simplemente como *sentimiento*, o como un *acto intelectivo*. En el primer modo no tiene naturaleza de percepción intelectiva. Para tener la *percepción intelectiva* del *Yo* tengo que hacer una síntesis, un juicio entre la idea de *existencia* y el *Yo* como *sentimiento*, pronunciando *Yo existo*. Entonces tengo la percepción intelectiva, porque no me he percibido solamente a mí en particular, sino que me he percibido como un *ente*, en una relación con la existencia universal. Cuando tengo esta percepción intelectiva del *Yo*, me queda por hacer un tercer paso, a saber *advertir* la misma percepción. ¿De dónde es que soy movido a esta *advertencia*, que nace en mí mediante otra reflexión sobre mí mismo? De una modificaicón de mi sentimiento activo, insólita y vivaz, que atrae mi atención hacia sí; en resumen, de mis actos. Aquí comienza la filosofía de Descartes: “Pienso, luego existo”. La fuerza de esta proposición equivale a esta otra: “Mediante mis pensamientos me *doy cuenta* de que existo”. El argumento vale para el *darse cuenta*, no para el simple *percibir* intelectivamente, y mucho menos *sensitivamente*. Y sólo desde ese punto debía y podía partir la filosofía. Puesto que, ¿cuándo comienza a filosofar el hombre? ¿Tal vez cuando tiene todavía nada más que percepciones sensitivas? Entonces no piensa. ¿Cuándo ha llegado a tener percepciones intelectivas? Aquí piensa, pero no reflexiona sobre su pensamiento; es la vida inteligente del común de los hombres. Viene el tiempo en que reflexiona sobre su pensamiento: aquí comienza la filosofía. Ahora bien, el punto de partida de nuestra mente no puede ser sino el estado en el que se encuentra. El hombre que comienza a filosofar está en el estado de la reflexión y de la advertencia. Parte, por lo tanto, de ese estado; y de él partía Descartes cuando decía: “Yo pienso, luego existo”. Pero anterior a dicho estado está el del conocimiento directo, y el otro del sentimiento. Por lo tanto, era natural que luego de Descartes viniese Locke, es decir que del examen del pensamiento se retrocediese hasta analizar la sensación en el que el pensamiento se fundamenta. Pero en este camino era fácil saltar un eslabón, porque hay uno que muy difícilmente se presta a la observación y a la advertencia, por varias razones que ya indicamos. Me refiero al eslabón del conocimiento primero y directo del hombre; de hecho, fue pasado por alto. Descartes, por consiguiente, partió de la *reflexión*, Locke se ocupó de la *sensación*; el análisis del *conocimiento simple* que está entre una y otra, y es la clave de ambas, fue olvidado. Y a esta falta he intentado suplir, como he podido, con la presente obra. [↑](#footnote-ref-658)
672. Me abstengo de decir *como objeto*, porque el cuerpo no es *objeto* más que relativamente a la *percepción intelectiva*, en la que el cuerpo es aprendido como un *ente*; la *percepción sensitiva*, por el contrario, no percibe más que una acción extraña al sujeto, El *objeto* de una percepción intelectiva no se puede llamar en rigor *activo*, sino *presente*. Es verdad que ponemos algo de nuestra actividad intlectual para percibir el objeto, pero esta actividad no produce nada en el objeto, produce sólo el acto con el que nosotros lo percibimos. Por el contrario, el objeto percibido que no podemos cambiar y sobre el que no tenemos ninguna potencia, es lo que *forma* nuestro conocimiento. De ahí lo que dice Santo Tomás: *Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut cujuslibet forma agentis principium est propriae operationis* [La especie inteligible es el principio fomal de la operación intelectual, al modo que la forma del agente es el principio de su operación propia] (*Suma contra gentiles*, I, 44). [↑](#footnote-ref-659)
673. Los movimientos que hace el íride bajo la acción de la luz no son puros efectos de la luz, sino que dependen de otros principios físicos y de la espontaneidad del alma. [↑](#footnote-ref-660)
674. Parecería imposible que se pudiera llegar a confundir la percepción subjetivo del cuerpo con al extrasubjetiva de un modo tan grosero como encontramos en algunos materialistas que se dejan engañar por la fantasía, y les parece que han explicado algo cuando han nezclado lo que es esencialmente contrario e imposible de amigar. Robert Hook, quien fue miembro de la *Sociedad Real de Londres* en su primera institución y pronunció allí muchas lecciones, en una de ellas sobre la luz (Lección 7 [*Lectures upon light*, citadas por Reid en *Essays on the Intellectual Powers of Man*, pp. 129s.]) hace de las ideas substancias materiales y cree que el cerebro está compuesto por una cierta materia capaz de fabricar las ideas de cada sentido. Las ideas de la vista, según él, están formadas por una suerte de materia semejante a la piedra de Bologna, o de alguna clase de fósforo. Las ideas del oído, de una materia semejante a las cuerdas del violín, o a los vidrios que captan un sonido por las vibraciones del aire. El alma podría fabricar centenares de estas ideas en un día, cada una de las cuales, no bien es formada, es alejada del centro. La última es la que queda más cerca. Todas estan concatenadas como otros tantos anillos. Parece imposible que un hombre sano puede pensar estas cosas, dignas de un delirante o un loco. [Robert Hooke (1635-1703). Matemático, físico e inventor inglés. Estudió con Robert Boyle en Oxford. Entre otras cosas, observó por primera vez mediante el microscopio la existencia de una estructura celular en las plantas (el nombre de célula se debe a él) y contribuyó notablemente a la mecánica de los cuerpos.] [↑](#footnote-ref-661)
675. *Essays on the powers* [*of the mind*], I, cap. I [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 12]. [↑](#footnote-ref-662)
676. [*Zoonomia, or the Laws of Organic Life*, Londres 1794-1796, sección II: “Explanations and definitions”. Rosmini utiliza la traducción italiana de G. Rasori, Pirotta e Maspero, Milán 1803] Sección IV, III [!]. Darwin, como todos los materialistas, ignora la verdadera distinción entre la sensación y la idea. [Erasmus Darwin (1732-1801). Médico y científico inglés, miembro de la *Royal Society*. Fue abuelo de Charles Darwin.] [↑](#footnote-ref-663)
677. [Ibídem,] sección V, I [la definición figura en el segundo punto de la quinta sección]. [↑](#footnote-ref-664)
678. *Rapports du physique et du moral de l’homme*, Mémoire II [§ 7; p. 138]. [↑](#footnote-ref-665)
679. *Rapports du physique et du moral de l’homme*, Mémoire II [§ 8; p. 141]. [↑](#footnote-ref-666)
680. Reid tiene mucho mérito por haber censurado algunos *modos* de hablar que habían invadido la filosofía, que incluyen en su seno una impropiedad que conduce al materialismo. Por ejemplo, decir que la sensación se hace por medio de un *impulso* del nervio en el espíritu, expresa una imaginación hipotética y material. La advierte en Locke: “El señor Locke afirma con gran seguridad que las ideas de los obhetos externos son producidas en nuestras mentes por un *impulso*, sienda ésta la única manera en que concebimos que pueden actuar los cuerpos externos”. Y muestra cuán gratuita es esta razón que da Locke. Es de notar, sin embargo, respecto de la opinión de Locke sobre este punto, lo que el mismo Reid agrega, a saber que se retractó de esta sentencia en su primera carta al obispo de Worcester y que prometió rectificar el pasaje en la siguiente edición del *Ensayo*. “Pero, o por olvido del autor, dice Reid, o por negligencia del imprentero, el pasaje quedó en todas las ediciones siguientes que yo vi” (*Essays on the powers* [*of the mind*], t. II, p. 88 [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 48]). El mismo valiente escocés advierte sobre el equívoco que provocan las maneras de decir: *fuera* o *dentro de la mente*, y otras, tomadas de la percepción extrasubjetiva de los cuerpos. El *dentro* o *fuera del alma*, para que tenga un valor exacto, no debe querer significar ideas de lugar, sino debe expresar solamente que están *en el sujeto* o no están en él. A veces me parece, sin embargo, que Reid censura con demasiada severidad alguna expresión, que tiene en mi opinión un sentido verdadero, incluso tomada en sentido propio, como la de *representación*, aplicada a la mente. Es verdad que la palabra *representación* se usa en general para significar lo que está puesto y alineado ante los ojos en el espacio. Pero observo que aunque me recluya sólo en mi pensamiento, puedo y debo concebir que lo que mi espíritu inteligente piensa se le *representa*, porque sobre lo que piensa mi espíritu no tiene ningún poder: no atraviesa la cosa pensada, ni se identifica con ella, sino que se distingue de ella. La cosa está en el espíritu de manera que no se puede confundir con él; y esta manera de ser en el espíritu, me parece que está a veces bien expresada mediante la palabra *representación*, etc. Del mismo modo, me parece que algunas expresiones que van bien para el sentido de la vista, son adecuadas también para el entendimiento;, no como pura metáforas, sino en sentido propio, ya que hay una especie de analogía en el obrar de estas dos potencias, si bien son de naturaleza enteramente diversa. [↑](#footnote-ref-667)
681. Si todo lo que se percibe con los sentidos está fuera de nosotros, ¿cómo se podía explicar una acción hecha en nosotros con lo que está fuera de nosotros, esencialmente y según la hipótesis? [↑](#footnote-ref-668)
682. Se suele decir que un hierro golpeado por el martillo es el *objeto* de la acción del martillo, y lo mismo de todo otro término sobre el que actúa una fuerza, o un instrumento cualquiera, y esto parece conforme a la etimología de *objectum*, como si dijera «contrapuesto». Pero dicha manera de hablar procede del modo con el que el hombre concibe este hecho, en el que la noción de objeto es añadida por la inteligencia. Prescindiendo de esto, los dos instrumentos materiales no *tienen* nada fuera de sí, ya que si, por accidente, es decir en razón de su acercamiento accidental, las fuerzas colisionan entre sí, se tiene la unión y el contraste de fuerzas que se modifican, pero no *objetos*, concepto que implica mismidad e impasibilidad. [↑](#footnote-ref-669)
683. Hay que distinguir el *principio* del *término* del acto. Por difícil que sea de concebir, es, sin embargo, un hecho innegable que el principio puede ser *simple*, mientras que el término del acto es múltiple, o extenso. Por lo tanto, la extensión en la que se difunde la sensación con su término, no hace que el *Yo*, el principio que siente, sea menos simple, como no dejan dudas las razones palmarios que he mencionado (**672-691**). A Malebranche se escapó esta observación y fue la causa de que no viese la posibilidad de la comunicación del alma con el cuerpo. En la discusión con Arnauld, éste le hizo la siguiente correcta observación, en la que se ve igualmente la confusión habitual de conceptos entre las sensaciones y las ideas, es decir entre la percepción sensitiva y la intelectiva. Arnauld dice así: “A decir verdad, nada me parece tan extraño como decir que los cuerpos son demasiado gruesos como para poder ser vistos inmediatamente por nuestra alma. Puesto que se podría aducir el grosor y la imperfección de los cuerpos si se tratara de hacerlos *cognoscentes*. Pero tratándose sólamente de ser *conocidos*, ¿qué puede influir en eso la imperfección de las cosas materiales? *Conocer* es sin duda una gran perfección en quien conoce y, por consiguiente, lo que está en el grado inferior de la naturaleza intelectiva es algo sin comparación más grande y admirable que todo lo que hay de más perfecto en la naturaleza corpórea. Pero *ser conocido* no es más que un simple nombre para el objeto conocido y para eso basta con no ser una pura nada, porque sólo la nada es incapaza de ser conocida. Ser cognoscible es una propiedad inseparable del existir, como el ser *uno*, el ser *verdadero*, el ser *bueno*; o más bien es lo mismo que ser verdadero” (*Des vrais et des fausses idées*, cap. X [p. 82 de la reedición revisada por Christiane Frémont, Fayard, París 1986]). El fondo de la dificultad de Malebranche consistía más en la dificultad de que los cuerpos eran *percibidos sensitivamente* que en que eran *conocidos*. No obstante, lo que observa Arnauld puede valer en parte también para la sensación de un ente sensitivo e inteligente. [↑](#footnote-ref-670)
684. Además, piénsese que con los órganos externos percibimos cualidades absolutas y necesarias al cuerpo, si bien den poca luz para entender la naturaleza del *principio corpóreo*. [↑](#footnote-ref-671)
685. Santo Tomás saca de aquí la demostración de que el alma es algo distinto del cuerpo. Ver *Summa theologiae* I, 75, 1. [↑](#footnote-ref-672)
686. Ya he aclarado qué hay que entender por *cosa universal* (**107ss.**). No es que haya una cosa que pueda ser *universal en sí misma*; toda cosa, en cuanto que es, es singular, determinada. Un *universal*, por lo tanto, no significa si no una cosa, con la que se conocen muchas, incluso un n´´umero infinitamente grande, La *universalidad*, por lo tanto, no es sino una *relación* y no puede caer propiamente en otra cosa que en las *ideas*, ya que las *ideas* son cosas, como hemos visto, con cada una de las cuales conocemos un número indefinido de otras cosas; bajo este aspecto la idea se lllama *especie*. Es verdad que a primera vista parece que además de las ideas habría alguna otra cosa que pudiera decirse *universal* en este sentido: un *retrato* parece *universal* porque es representativo de todas esas personas a las que se parece. Pero es un engaño: el retrato no tiene esta propiedad de la universalidad hasta que se la añade la *idea*. Es la *idea* del retrato aquella por la cual la mente hace una sola cosa del retrato y de las personas que se asemejan a él, es decir compara y encuentra una semejanza; esta semejanza no existe en el retrato, sino en esa *idea* con la cual fue pensado el retrato y las personas semejantes a él. La unidad, por lo tanto, de esa idea es lo que constituye la semejanza que pueden tener las cosas entre sí, como, en nuestro caso, el retrato con las personas. Ver **177**. [↑](#footnote-ref-673)
687. Hemos reducido la potencia de entender a un *sentido primitivo* (**553-558**). [↑](#footnote-ref-674)
688. [Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*,] libro III, cap. VIII. [El pasaje, algo diferente, se encuentra al comienzo del Libro III, parte II, cap. VIII, en la p. 356 de la edición citada por Rosmini. Traduzco directamente según la versión de Rosmini, pero transcribo a continuación la traducción española, citada en nota al n. 443, para que el lector pueda cotejar: “Esta presencia clara, íntima y necesaria de Dios, quiero decir, del ser sin restricción particular, del ser infinito, del ser en general ante el espíritu del hombre actúa sobre él con mayor fuerza que la presencia de todos los objetos finitos. Es imposible que se deshaga enteramente de esta idea general del ser” (p. 338).] [↑](#footnote-ref-675)
689. Descartes fue justamente tachado de petición de principio al establecer el criterio de la certeza. Primero dijo: “La percepción clara es el criterio de la certeza”, y con este *criterio* suyo encuentra la existencia de Dios. Luego dice: “La percepción clara me podría engañar, pero la existencia de Dios es la razón por la que no me puede engañar, porque viene de Dios y Dios no me puede engañar”. Parece imposible que la maravillosa mente de Descartes no se haya dado cuenta que aquí hay un círculo evidente. Pero cuanto más abierto es el error en el sistema cartesiano, tanto más válido es como argumento de su erroneidad. Descartes sabía que la percepción de sí mismo, sujeto, necesitaba alguna otra cosa para tener autoridad y que en sí no contenía necesariamente la infalibilidad. Este apoyo, que la percepción subjetiva necesita verdaderamente, es la *idea del ser*, que tiene esencialmente en sí la *objetividad* y la *necesidad*. Pero como Descartes no conocía esta verdad, recurrió a la idea de Dios. Con esto Descartes erró de dos maneras: 1° por haber deducido de la *percepción* lo que debía justificar la percepción, lo cual es un círculo; y 2° por haber recurrido a la idea del *ser primero* y *subsistente*, en lugar de al *ser común*. Este segundo error puso a Descartes en el camino de su demostración *a priori* de la existencia divina, que de la manera en que la presenta es errónea, como decíamos, porque se apoya entera sobre el equívoco de tomar una idea del ser por el mismo ser subsistente. Por otra parte, los esfuerzos y los errores de Descartes prueban la necesidad de la *idea del ser*, que nosotros admitimos, tanto como la probaría la autoridad de Descartes, si la hubiera afirmado con claridad. [↑](#footnote-ref-676)
690. Ibídem [p. 357. *Acerca de la investigación de la verdad*, p. 338]. Ésta es la misma observación que hizo el autor del *Itinerarium*, como hemos visto anteriormente. [↑](#footnote-ref-677)
691. Ibídem [p. 357. *Acerca de la investigación de la verdad*, p. 338]. [↑](#footnote-ref-678)
692. Santo Tomás y San Buenaventura dicen con gran propuedad que Dios no es el ser comunísimo, sino el ser supremo y absoluto. Es fácil darse cuenta de que Malebranche había recibido de su siglo poca estima por los autores de esa época, y diría casi por los autores un poco más antiguos que Descartes, exceptuando a San Agustín, de quien había tomado algunas cosas también Descartes. [↑](#footnote-ref-679)
693. \* Giovenale della Val di Non o Iuvenalis Annaniensis (1635-1714). Su nombre de bautismo era Giambattista Ruffini. Fue un capuchino tirolés de gran personalidad, célebre en su tiempo y profesor de filosofía en Innsbruck. [↑](#footnote-ref-680)
694. La obra del capuchino tirolés fue impresa en Augusta con este título: *Solis intelligentiae, cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, etc., per P. Juvenalem Anauniensem ord. Capuccinorum. Augustae Vindelicorum, typis Simonis Uzschneideri reverendiss. ac. Altiss. Principis et Episcopi Augustani typographi*, Anno MDCLXXXVI. Es singular que el P. Giovenale haya muerto el mismo año 1713 en el que murió Malebranche [murió en realidad en 1715]. Esta obra puede haber sido la primera semilla de esas doctrinas que desarrollaron e ilustraron más tarde los dos Padres Menores Reformados Hercolano y Filiberto. Y quien quisiera alguna mayor noticia sobre el Padre Giovenale puede ver la *Biblioteca Tirolese*, de Jacopo Tartarotti, aumentada por Todeschini e impresa en Venecia el año 1733, o las *Memorie storiche della Città e territorio di Trento* [Monanni, Trento 1821-1824] del Conde Francesco Barbacovi, vol. I. [Herkulan Oberrauch (1728-1808). Su nombre de bautismo era Anton Nikolaus. Franciscano tirolés, que fue también profesor de Teología Moral en la Universidad de Innsbruck. Philibert Gruber von Zurglburg (1761-1799), franciscano tirolés. Integró, junto con Herkulan Oberrauch y G. J. Lehctleiner, la llamada *Escuela Tirolesa*. Se destacan dos obras: *Der göttliche Friede zwischen der Theologie und Philosophie der ersten sechs Jahrhunderte des Christentums* (1800) y *Philosophie der ältesten für denkende Philosophen der neuesten Zeiten* (8 vols., 1792–98).] [↑](#footnote-ref-681)
695. Merece leerse antes que todos el libro del Cardenal de Cusa llamado *De apice theoriae*. Tommassini bebe de la fuente de Ficino y lo aduce como prueba de sus opiniones. La siguiente doctrina, que coincide de perillas conm la que yo expuse, es común a estos dos grandes hombres: “El ser resplandece de tal modo que no se puede pensar que no sea – por el ser se conocen las otras cosas, pero el ser es conocido por sí mismo” (Tommassini, *Tract. de Deo Deique propriet[atibus]*, I, XIV, I [*Dogmatum theologicorum de Deo Deique proprietatibus*, París 1684]). El Cardenal Gerdil manifestó la misma opinión en su célebre obra contra Locke, en defensa del P. Malebranche. Lo que escapó a todos estos autores fue, según me paerce, la gran distinción entre el *ser en potencia* (idea, esencia del ser) y el *ser en acto* (ver **530ss.**). Mediante esta distinción, Santo Tomás ([*Summa theologica*,] I, 2, 1) demuestra que Dios no está entre las cosas conocidas por sí mismas. Ellos dicen: “El ser no se puede pensar carente del ser; por lo tanto, el ser existe”. Aquí hay un equívoco en la palabra *ser*. SI por ser se entiende el *ser ideal*, ciertamente no se puede pensarlo sin que sea, y sin que sea necesariamente, pero no hay que confundir el *ser ideal* con el *ser subsistente*. Sin embargo, en el razonamiento de Ficino y de Tommassini, que es también el de Descartes y el de San Anselmo, y cuyas huellas están en San Agustín y en muchos otros antiguos, se encuentra un elemento verdadero y profundo, que me reservo aclarar en el lugar oportuno. [Louis Thomassin (1619-1695). Teólogo y filósofo francés, miembro del Oratorio. Enseñó en Lyon, Saumur y luego en París. Fue autor de obras sistemáticas de teología e historia de la Iglesia y de los Concilios, así como también de escritos polémicos y de ocasión, entre otros temas acerca de la gracia.] [↑](#footnote-ref-682)
696. [Toda forma sustancial distinta / de la materia, y a ella unida, / tiene consigo una virtud específica, / que no es sentida si no obra, / ni se muestra sino por su efecto / como la vida en una fronda verde. / Pero de dónde vengan al intelecto / las primeras nociones, nadie lo sabe, / y el afecto de las primeras cosas deseables / que están en vosotros, como en la abeja el trabajo / de hacer la miel; y esta primera voluntad / no recibe mérito ni reproche. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*,] Purgatorio, [Canto] XVIII [49-60]. La semejanza con la abeja está tomada de Aristóteles, *Metafísica* I, 10 [980b 23-24]. [↑](#footnote-ref-683)
697. Es absurdo decir que las *formas primitivas* del intelecto son muchas, como quiere Kant; también porque *impossibile est*, como dice Santo Tomás, *simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminis terminari* [es imposible entender al mismo tiempo muchas cosas en primer lugar y por sí mismas, porque una operación no puede terminar simultáneamente en muchos términos] (*Summa contra Gentes* I, 48). [↑](#footnote-ref-684)
698. Entiendo que se reducen a las sensaciones también las imágenes, que son la renovación de sensaciones sufridas, y el sentimiento fundamental, que es como una sensación universal y permanente de nosotros mismos. [↑](#footnote-ref-685)
699. Aquí llamó *opinión* o *creencia* cualquier proposición concebida por el hombre, a la que pueda dar o negar el asentimiento. [↑](#footnote-ref-686)
700. A veces el motivo que mueve al hombre a una firmísima persuasión es razonable sin que él mismo se dé cuenta y sin que lo sepa decir a otros. Ese hombre tiene la *certeza*. Póngase atención entonces en no confundir el creer sin razón, o por una razón falsa, y creer por una razón verdadera sin darse cuenta. Mucha gente corriente cree en el Evangelio: si se los interroga, tal vez no sepan decir por qué, pero eso no quiere decir que no creen por una razón, siendo que creen por la autoridad divina y por la fuerza de la verdad que les habla interiormente. Están convencidos por la mejor de las razones, sin poder reflexionar enseguida y advertir lo que sucede en ellos de manera tan clara que sepan comunicarlo a otros. [↑](#footnote-ref-687)
701. Se confundieron también los principios de la razón con la fe, es decir con el *asentimiento* dado a ellos. Que una sugestión interna nos mueva a dar el *asentimiento* a ciertos principios conocidos, se entiende, pero una sugestión que produzca los mismos principios, esto no se puede entender. Reid y Kant confundieron también estas dos operaciones del espíritu: la *intuición* y el *asentimiento*, y con una sola *hipótesis* pretendieron explicar ambos. [↑](#footnote-ref-688)
702. ¡Qué poco sabe el hombre sobre sí mismo! ¡Cuán a menudo se engaña cuando pronuncia un juicio sobre sus propios asuntos! Quienes se creen más libres, son a menudo los más esclavos. Es preciso que pase el tiempo del fervor, para que otros hombres, mirando hacia atrás, sean capaces de darse cuenta en qué estado se encontraban los hombres que los han precedido. El hombre dice a menudo que quiere llegar a un cierto término. ¿Creéis por eso que los medios que eligen son los que lo deben conducir a ese término? Os engañaríais con demasiada frecuencia, si lo creyerais sobre su sola intención, según la que dice haber elegido esos medios. Veamos entre los filósofos. Leed a Berkeley. Encontraréis que antes que nada asegura que no inventó el idealismo con otro fin que refutar a los escépticos, que pululaban en la filosofía a partir de Locke. Por otra parte, el mismo Locke no tenía sino esa misma intención. El efecto del *idealismo* fue el de acelerar el progreso del escepticismo. Llegó Reid con toda la buena voluntad de frenarlo y para hacerlo le opuso un sistema que dio origen al criticismo, es decir al escepticismo más extremo que haya existido jamás en el mundo, a la evolución última y perfecta del escepticismo. ¿Pero cuál es finalmente el fin que Kant se propone con su doctrina? Según lo que él mismo dice, no es otro que el mismo que se propusieron todos sus predecesores, es decir de poner fin a los escépticos, que llama “una especie de nómades que abominan de todo cultura del suelo y que disuelven día tras día la sociedad humana” (Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*). Llega a decir que no debe haber nada opinable en su doctrina: “Me he ya propuesto la sentencia, que dice: en esta clase de investigaciones no es lícito opinar, y se debe prohibir todo lo que se presenta como *hipótesis* como mercadería prohibida, sin darle ningún valor, sino que más bien, no bien se la conozca, se la debe denunciar” (ibídem). Luego de tales promesas, quiere satisfaceros con un equívoco, ¡y qué equívoco! Helo aquí: admite un *conocimiento necesario*, pero de una *necesidad aparente y subjetiva*. Con este pequeño añadido ha destruido todo conocimiento, toda posibilidad de conocimiento. El proceder de este último es ciertamente de un sofista, pero no me atrevería a indagar sobre su intención. Pero de los filósofos antes mencionados, cuya recta intención es manifiesta, diré que nos proporcionan un claro argumento de la verdad referida, que el hombre yerra a menudo cuando juzga sobre sí mismo, y que difícilmente conoce el terreno en que está parado, y cuál es el efecto verdadero y completo de su manera de pensar. [↑](#footnote-ref-689)
703. El *criticismo* tiene sin embargo algo de presuntuoso y de absurdo incluso en el nombre, porque un hombre se propone con él juzgar la razón de los hombres, como si fuera un ser distinto de los hombres. La denominación de *eclecticismo* no tiene este defecto, pero como significa una *selección* de doctrinas, no expresa en ellas la *unidad*, sin la cual no hay una verdadera filosofía, sino solo un amasijo de sentencias separadas. Los *eclécticos*, si se debiera juzgarlos por el nombre que se ponen a sí mismos, serían gente de memoria y no de ingenio. [↑](#footnote-ref-690)
704. Distinguir bien estos dos principios de la certeza nos da la ventaja de evitar, al progresar el razonamiento, muchas ambigüedades, y al lector, una mala inteligencia. Al mismo tiempo, abrevia el discurso, que nunca procede tan lentamente como cuando camina de manera incierta y confusa. Además de esto, hay que observar que la certeza tiene ciertamente una razón fuera de nosotros; sin embargo, las propiedades de esta razón, que tienen relación con la certeza, deben excluirse de la naturaleza del presente argumento. [↑](#footnote-ref-691)
705. Toda idea adquirida supone un juicio: la primera idea luego se transforma en una proposición si se aplica a sí misma diciendo, por ejemplo, “el ser es”. [↑](#footnote-ref-692)
706. El *sujeto* de la certeza es siempre un *individuo*, ya que no puede ser sino un individuo el que da o niega el asentimiento a una proposición, no habiendo más que individuos sobre la tierra. La humanidad no es más que una idea abstracta. Sería absurdo decir (haciendo de una abstracción una persona real, como hace Lammenais) que la humanidad, y no los individuos de los que se compone la humanidad, da el asentimiento o produce la certeza. Dar el asentimiento es pronunciar un juicio; entonces, el juez próximo de la certeza es, fuera de toda controversia, el mismo individuo, así como el *juez próximo* de las acciones morales es la conciencia de cada uno. Esto sin embargo no quita que el individuo deba seguir una *regla* independiente de él al hacer ese juicio. [Félicité de Lammenais (1782-1854). Sacerdote, escritor y filósofo francés. Se opuso al galicanismo defendiendo la autoridad del Papa, pero más adelante se apartó de la Iglesia adoptando una especie de socialismo democrático y propiciando un cristianismo sin Iglesia. Sus obras más conocidas son: *Essais sur l’indifférence en matière de religión* (1817-1823), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825) y *Paroles d’un croyant* (1834), que marcó su ruptura con la Iglesia.] [↑](#footnote-ref-693)
707. *Erret necesse est*, dice San Agustín, *qui assentitur rebus incertis* [necesariamente yerra (…) quien asiente a cosas inciertas] (*Contra Academicos*, II, 5 [*Obras de San Agustín*, t. III, tr. de Victorino Capánaga, BAC, Madrid 1947, p. 127, ligeramente modificada de acuerdo al texto latino citado por Rosmini]). [↑](#footnote-ref-694)
708. La *autoridad* no es ya este *principio* extrínseco de la certeza considerado en toda su generalidad, sino un principio particular subordinado al principio general. Una parte de los argumentos *ab absurdo* están también sujetos al mismo principio, es decir aquellos en los que el absurdo no recae sobre el contenido de la proposición, sino sobre la misma proposición tomada materialmente, de modo que de suponerla falsa resulta un absurdo, aunque no se sepa qué contiene y no importe saberlo. [↑](#footnote-ref-695)
709. San Agustín encuentra más apropiada la palabra *saber* para indicar la intuición de la verdad, y la palabra *creer* para indicar el asentimiento dado a una proposición sobre la fe en otro, o siguiendo las apariencias sensibles: *Proprie quippe cun loquimur, id solum scire dicimur, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, - non dubitemus dicere scire nos et quod percepimus nostri corporis sensibus, et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter hae et illud quid distet intelligamus* (*Liber Retractationum*, I, 14 [3: “En cambio, cuando hablamos según el uso corriente, como lo hace también la divina Escritura, no dudamos en decir que sabemos tanto lo que percibimos con los sentidos de nuestro cuerpo como lo que creemos por testigos dignos de crédito, aunque, sin embargo, entendemos la gran diferencia que hay entro lo uno y lo otro”. *Las Retractaciones*, pp. 697s.; resaltado de Rosmini.]). [↑](#footnote-ref-696)
710. Obsérvese que el motivo o la razón que pliega mi asentimiento debe ser siempre y en todos los casos la *verdad*, porque nada podría persuadirme verdaderamente de que una cosa es verdadera sino la *verdad*. Supongamos que yo esté inclinado a creer o a pronunciar como verdadera una proposición en virtud de mis intereses. ¿Sería cierta para mí esta proposición? No, porque yo bien sé que la razón que me movió a asentir a ella fue la *utilidad*, no la *verdad*. Hay un sicario que amenazándome con clavarme un puñal en el pecho me hace jurar una doctrina. ¿Qué hace, me persuade? Todo lo contrario, sólo consigue que me perjure; yo bien sé que la pena con que me amenaza no produce en mí la certeza, porque sé que no es *verdad*, sino *pena*, que no tiene ni derecho ni fuerza sobre el asentimiento de mi intelecto. Supongamos que una larga opresión, una larga esclavitud, una serie indefinida de penas infligidas, acompañadas de otros medios de persuasión (pero nunca de la *verdad*), plegase mi asentimiento a una doctrina determinada y me produjese una persuasión. ¿Sería certeza esta persuasión? No todavía, porque sería producida por motivos extraños a la verdad. Pero si esa persuasión, nacida en mí primero por motivos ajenos a la fuerza de la verdad, añadiéndose luego en mi espíritu la verdad, fuese confirmada por ésta, sólo en este último momento comenzaría a ser una certeza. Por consiguiente, ningún otro motivo que la visión de la verdad puede producir la certeza. [↑](#footnote-ref-697)
711. Se dice de la *proposición*, no de la cosa en torno a la que versa la *proposición*. La *razón* de la proposición es una *razón lógica*; la razón de la cosa en torno a la que versa la proposición es una *razón metafísica* o final, etc. Tomemos, por ejemplo, esta proposición: “El género humano existe”. El género humano es aquello sobre lo que versa la proposición. Ahora, yo, para estar cierto de esta proposición no tengo en absoluto necesidad de conocer la razón ultima del género humano, sino la razón última que me *pruebe* su existencia, ya que la proposición versa sobre esa existencia, no sobre el *origen* o sobre la *razón* del género humano mismo. [↑](#footnote-ref-698)
712. En los hechos, los hombres no se aquietan siempre razonablemente en sus investigaciones, sino que se aquietan a veces en base a razones frívolas, como ocurre con el vulgo. A veces éstas son más eficaces que las sólidas y verdaderas. Se puede buscar entonces “cuál es la ley que sigue en los hechos la satisfacción de los hombres en la búsqueda de las razones de las cosas”. Y se puede establecer esta ley: “En la serie de las proposiciones subordinada, cada hombre se satisface cuando llega a una proposición, de la que ya no duda”, cualquiera sea la razón por la que no duda más. [↑](#footnote-ref-699)
713. Obsérvese que todavía no he comenzado a hablar contra los escépticos. Aquí no estoy haciendo más que exponer las *hechos*, sin analizarlos. Describo lo que ocurre a los hombres, y lo que ellos creen que les ocurre. Razono en definitiva con el común de los hombres, no me entretengo ahora con los escépticos, de los que trataré posteriormente. [↑](#footnote-ref-700)
714. Cuando se llega a este punto, donde el *conocimiento* y la *verdad* y la certeza no son sino una cosa, entonces se ve claro lo absurdo de querer producir el conocimiento a partir de los sentidos, de los que no puede provenir la certeza. Los peripatéticos se dieron cuenta de que el juicio sobre la verdad de las cosas no podía pertenecer a los sentidos. Pero esto solo habría debido bastarles, si hubieran reflexionado atentamente, para hacerles advertir que entonces tampoco el conocimiento podía derivar de los sentidos como de su razón formal, ya que ésta es en última instancia una misma cosa con la certeza. He aquí cómo refiere Cicerón la opinión de los peripatéticos y de los académicos: *Tertia philosophiae pars, quae erat in ratione et <in> disserendo, sic tractabatur ab utrisque [los académicos y los paripatéticos]. Quamquam oriretur a sensibus, tamen no esse judicium veritatis in sensibus. Mentem volebant rerum esse judicem: solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex, et unius modi, et tale quale esset. Hanc illi ideam appellabant, jam a Platone ita appellatam: nos recte* speciem *possumus dicere* [] (*Acad.* I, [8]). Entonces, estos peripatéticos hacían de las *ideas* el principio de la certeza. Pero si hubieran observado cómo unas germinaban de las otras, habrían encontrado la *primera idea*, fuente de las otras: la unidad, por lo tanto, de la fuente del conocimiento y de la *certeza*. Sea lo que fuere que opinaran estos peripatéticos, es cierto que quien llega a saber que el *juicio* de la certeza no proviene sino de la mente, puede encontrar también (si quiere ser coherente a sí mismo) que el *conocimiento* debe tener el mismo origen. [↑](#footnote-ref-701)
715. San Agustín reconoce que está bien puesto el título de *razones* a las *ideas*. En verdad, una *razón* no puede ser otra cosa que una *idea*. He aquí el pasaje del gran obispo de Hipona: *Ideas latine possumus veri formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferri videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus: rationes enim graece*  *appellantur, non ideae, sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non errabit* (*Liber 83 Quaestionum*, q. 46 [“Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies, para que se vea que traducimos una palabra por otra. Y si las llamamos razones nos apartamos de su etimología rigurosa, porque razones en griego se dice , no ideas. Con todo, quien quiera usar este vocablo no desnaturaliza por ello la misma realidad”. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, p. 122. El resaltado es de Rosmini.]) [↑](#footnote-ref-702)
716. Los antiguos reconocieron que el principio de la certeza debía ser algo *universalísimo*, como se puede ver en Sexto, en sus *Hipótesis*, II, 9 [Sexto Empírico, *Pyrrhonearum Hyppotyposeon*, en *Sexti Empirici adversus Mathematicos*, Martinus Iuvenis, París 1569, pp. 460-462]. [↑](#footnote-ref-703)
717. En este sentido es verdad lo que escribe el autor del *Ensayo sobre la indiferencia*: *La certitude est la base essentielle de la raison* [La certeza es la base esencial de la razón] (V, 2) [Félicité de Lamennais, *Essai sur l’indifférence en matière de religion*, Tournachon-Molin et H. Seguin, París 1820, v. 2, p. 3]. [↑](#footnote-ref-704)
718. Esto es también verdad según el sentido común de los hombres, pero los escépticos atacan el sentido común. Su defensa se encuentra en los capítulos siguientes. [↑](#footnote-ref-705)
719. Hemos mostrado que el ser constituye lo que comúnmente se llama la luz de la razón, y que las escuelas denominan luz del intelecto agente, que es la razón última, de donde se conocen todas las demás cosas. Ahora, San Agustín llama justamente *verdad* a esta luz, a esta razón: *Lux increata est ratio cognoscendi*, dice, *et lux sola increata est veritas* [La luz increada es la razón del conocer (…) y sólo la luz increada es la verdad] (*De vera religione*, caps. 34 y 36 [La frase no se encuentra literalmente en esos capítulos]). El santo Doctor llama *increada* la *razón* del *conocer*, porque todo lo que hay en ella de positivo es increado y divino, pero los límites con los que aparece a las mentes humanas son *concreados* con el hombre y se puede llamar igualmente *lumen creatum*, como dice Santo Tomás, que en esto no se separa de San Agustín. [↑](#footnote-ref-706)
720. Los escépticos no niegan las apariencias; por lo tanto, tampoco niegan el *conocimiento*, pero lo declaran carente de certeza. Atacan la *verdad* del conocimiento atacando la base, el principio último de la certeza. Medítese bien el siguiente pasaje de Sexto, en el que pretender combatir a los dogmáticos: “Si ese *alguna cosa*, que los dogmáticos dicen que es el concepto *más general* de todos (), es falso, deben confesar que es falso todo lo demás. Porque de la misma manera que, dada la proposición general: «La cosa que es animal tiene alma», se da también esta otra: «Esta cosa (particular), que es animal, tiene alma». Del mismo modo, si el concepto más general de todos (ese *alguna cosa*) es falso, serán falsos también todos los conceptos particulares y no habrá nada verdadero”. Ahora, el escéptico está totalmente empeñado en probar que ese *alguna cosa*, la noción más general, el principio del que dependen todos los otros conceptos, no se puede demostrar que sea verdadero. De eso extrae luego la consecuencia de que también todos los conceptos carecen de certeza. Ahora, de este pasaje de Sexto (*Pyrrhonearum Hyppotyposeon*, II, 10 [p. 460; se trata del cap. 9. El texto griego, citado por Rosmini, no aparece en esta edición.]) se siguen muchas cosas importantes, a saber. 1° que los antiguos *dogmáticos* habían reconocido que todos los conocimientos humanos se reducen a un solo principio, es decir a un *concepto universalísimo* y que este hecho no lo impugnaban en absoluto los escépticos, sino que, como lo admitían, combatían entonces la certeza de este *concepto universalísimo*; 2° que este concepto universalísimo era el concepto de ese alguna cosa, es decir del *ser comunísimo*; 3° que de este concepto del ser comunísimo hacían depender al mismo tiempo el *conocimiento* y la *certeza* del conocimiento; 4° que el sofisma de los escépticos de todos los tiempos consiste en requerir una demostración del principio *último*, es decir una *razón* de la *razón última*, lo que es una contradicción en los términos. Por consiguiente, la manera fácil que propongo aquí para refutar a los escépticos es la de no seguirlas en su intemperancia intelectual, intentando dar una demostración de lo que es esencialmente indemostrable y esencialmente evidente, evidencia de la cual se obtiene más bien toda otra demostración de las verdades inferiores, sino mostrarles que fabrican su sistema sobre una supuesto falso, a saber el supuesto de que la *verdad* sea algo ulterior a la razón última o concepto generalísimo, mientras que todos los hombres, cuando dicen que conocen la verdad de una proposición, no pretenden decir otra cosa sino que ven el nexo de esa proposición con la *razón última*, es decir con el concepto universalísimo y evidentísimo por sí mismo. [↑](#footnote-ref-707)
721. Entiéndase por este ejemplo cuán necesario es poner cuidado en usar con propiedad las palabras, antes de oponerse a las sentencias del sentido común, que se expresan no de otra manera que en los vocablos. Meditando sobre la importancia de este parecer se llega a conocer la íntima unión de las ideas con las palabras, y cómo estas solas contienen la tradición de las opiniones humanas. Por lo tanto, los antiguos consideraban la etimología o, mejor dicho, el estudio del valor de las palabras, como una parte muy necesaria de la lógica. *Verborum*, así expone Cicerón la doctrina de los académicos y de los peripatéticos sobre este punto, *verborum etiam explicatio probabatur, qua de causa quaeque essent ita nominata: quam etymologiam appellabant*. Ver *Acad.*, I, [8]. [↑](#footnote-ref-708)
722. El mismo Pirrón, según Sexto Empírico (*Pyrrhonearum Hyppotyposeon*, I 10 [pp. 409s.]), admitía las *apariencias* sensibles y negaba solamente que se pudiese probar su realidad. [Pirrón de Elis (365-275 a.C.). Filósofo griego, fundador del escepticismo y cuyas obras no se conservan.] [↑](#footnote-ref-709)
723. La antigüedad sabía que toda la filosofía partía de un *hecho* y que el hecho del que partía era éste de la intuición del ser en universal; en otras palabras, el hecho de la existencia de un conocimiento intelectual. Los antiguos vieron también que un hecho no se puede conocer sino mediante la experiencia; pero vieron además que el *hecho fundamental* de la filosofía pertenecía a la *experiencia interna*, que era un hecho atestiguado por la conciencia. Los sensistas descuidaron precisamente esta experiencia y, como he hecho notar tantas veces, la abandonaron sistemáticamente. Como prueba de lo que digo aportaré un testimonio del siglo XIII, tomado de los escritos del sutil filósofo y teólogo de Dunston: *Experimur in nobis quod cognoscimus actu universale* (véase cómo parte de la experiencia de lo universal): *experimur enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi objecti sensiblis, etiam respectu supremae sensitivae, experimur etiam, etc., quodlibet autem istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae tribuere* (he aquí el hecho del conocimiento intelectual esencialmente diverso del sensitivo). *Si quis autem* (aquí se ve que quien niega el *primer hecho* quita la posibilidad de toda discusión) *proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum; sicut nec cum dicente, non video colorem; sed illi dicendum: tu indiges sensu, quia coecus es. Ita quia quodam sensu, id est perceptione interiori* (ésta es la experiencia interna de la conciencia), *experimur istos actus in nobis, si istos neget, dicendum est [e]um non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere*. [Experimentamos en nosotros que conocemos en acto lo universal, puesto que experimentamos que conocemos el ente, o una cualidad, bajo una razón más común que la del primer objeto sensible, incluso respecto de la sensibilidad más elevada; experimentamos también (…), es imposible atribuir el conocimiento de alguna de estas cosas a una potencia sensitiva. Y si alguien negara sin vergüenza que el hombre realiza esos actos, no se debe seguir discutiendo con él, como tampoco con alguien que dice que ve el color, sino que se le debe decir: tú careces de un sentido, porque eres ciego. Así, puesto que experimentamos estos actos en nosotros por medio de un cierto sentido, a saber la percepción interior, si los niega, se debe decir que no es un hombre, puesto que no tiene esa visión interior que otros experimentan que tienen.] Juan Duns Scoto, en el libro IV de las *Sentencias*, disp. XLIII, q. II [*Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, en sus *Opera omnia editio nova*, Vives, París 1894, vol. XX, p. 40. El texto está abreviado y las versalitas son de Rosmini.]. [↑](#footnote-ref-710)
724. De ahí que los pirrónicos, que admitían las *apariencias* según el testimonio de Sexto, habrían estado en manifiesta contradicción consigo mismos, si fuese verdad lo que dice Enesidemo, a saber que ponían todo en duda, incluso el *ser*: *Immo neque verum neque falsum, neque ens neque non ens, sed idem, ut sic dicatur, non potius verum esse quam falsum: aut probabile potius quam improbabile: aut ens, quam non ens: aut tum quidem tale, alias vero aliusmodi: aut uni tale, mox alteri etiam non tale* [Por lo tanto, ni verdadero ni falso, ni ente ni no ente, sino lo mismo, como si dijéramos que no es más verdadero que falso, probable más que improbable, ente más que no ente; que es tanto de un modo como de otro, a uno le parece así y a otro también distinto]. Esta doctrina, que Enesidemo expuso en el libro I de los ocho que escribió sobre el sistema de Pirrón, es referida por Focio, *Biblioth.*, c. 212 [Se trata del *Myriobiblion*, por el que nos han llegado noticias de la obra perdida de Enesidemo, así como también por Sexto Empírico. Existe una edición reciente en francés: *Bibliothèque*, ed. René Henry, 9 vols., Les Belles Lettres, París 1959-1991. La obra de Enesidemo es comentada en el vol. 3 (1962), pp. 191-123]. [Enesidemo (80-10 a.C.), filósofo escéptico griego, autor de los *Discursos pirrónicos* y considerado el segundo fundador de la escuela escéptica. Se apartó de la Academia platónica de Atenas, a la que pertenecía, por no compartir su estoicismo. Focio (820-893). Patriarca de Constantinopla, protagonista de un cisma que sentó un precedente para el Cisma de Oriente o Gran Cisma. Fue un gran erudito y reunió en su *Mirobiblion* capítulos de las obras de muchos escritores antiguos, de algunos de los cuales sólo tenemos documentos gracias a él.] [↑](#footnote-ref-711)
725. He demostrado que la idea del ser puede existir también sola en nosotros (**412**). [↑](#footnote-ref-712)
726. Incluso en las de los escépticos. [↑](#footnote-ref-713)
727. Esta expresión es perfectamente sinónima con la otra de *algún ente* indeterminado. [↑](#footnote-ref-714)
728. Conviene no engañarse en este hecho: lo que nosotros conocemos de *positivo* en las cosas nace ciertamente de una acción que ellas ejercen en nosotros, pero la operación del entendimiento es tal que nosotros, a partir de la *acción* que experimentamos concebimos la *cosa*, el *ente* que hace esa acción, y esto es lo yo llamo *concebir la cosa en sí misma*, y no en relación con nosotros. [↑](#footnote-ref-715)
729. Hemos dicho que el *fuera de nosotros* expresa una relación de las cosas exteriores con nuestro cuerpo (**834ss.**) y es equivalente a esta otra expresión: *diverso de nuestro cuerpo*. La cuestión sobre “cómo podemos estar cierto de lo que está fuera de nosotros” fue producida por la filosofía de los sentidos, prontamente transportada a las cosas espirituales. Y por el vicio introducido por los sensistas de aplicar las expresiones metafóricas tomadas de las cosas sensibles a las cosas espirituales se hizo habitual decir que *todo nuestro pensamiento salía de nosotros*, etc. Entonces nació el trascendentalismo y Kant no preguntó ya: “¿cómo podemos estar ciertos de lo que está *fuera* de nosotros?” (de los cuerpos), sino que, generalizando la pregunta y transportándola al espíritu, preguntó: “¿Cómo estamos ciertos de los objetos de nuestro espíritu, es decir cómo podemos estar ciertos de lo *distinto* de nosotros?”. De esta última pregunta se originó el *escepticismo crítico* que refutamos aquí. [↑](#footnote-ref-716)
730. Son tres los hechos de los que se puede intentar deducir la absoluta certeza: 1° la materia del conocimiento, 2° el sujeto cognoscente, y 3° el objeto formal, o sea la forma del conocimiento.

     1° Hubo filósofos que pretendieron obtener la certeza a partir de la *materia* del conocimiento, es decir de los sentidos. Estos dieron ocasión a los antiguos escépticos, quienes fueron los primeros en ver que los sentidos no podían ser la fuente de una certeza apodíctica. De ahí que Dégerando, luego de haber descrito los diez *tropos* o *épocas* [=*epochés*] en los que los pirrónicos encerraban sus excepciones contra la certeza, agrega con agudeza: “Obsérvese que todo este código [de los escépticos], al atacar esencialmente el testimonio de los sentidos, admite como una suposición ya convenida que los conocimientos venían de la experiencia exterior y sensible” (*Histoire comparée*, 2ª edición, t. II, [pp. 477s.]. Éste es el pirronismo engendrado por los *sensistas*.

     2° Hubo filósofos que pretendieron obtener los conocimientos, que veían que no podían venir de los sentidos, a partir del interior de nuestro espíritu y, por consiguiente, de nosotros mismos, de la ley de nuestra naturaleza inteligente; en una palabra, dedujeron la certeza del *sujeto*. Ellos dieron origen a los *escépticos modernos*, es decir a los filósofos críticos o trascendentales. Tal es el pirronismo engendrado por al *filosofía escocesa*, que dio origen a una *verdad subjetiva*, es decir a una verdad que no es verdad.

     3° El tercer sistema, que encuentra el fundamento, la esencia misma del conocimiento, en el objeto, es decir en la *idea* primera e indeterminada del ser, la cual 1° no es *materia* y por lo tanto no puede ser alterada ni cambiada en virtud de su esencial simplicidad (**426**), 2° no es el *sujeto* limitado y por lo tanto no impone formas parciales al conocimiento (**417**), sino que es *objeto* ilimitado e indeterminado, que recibe él mismo las formas; este sistema es, en mi opinión, el único verdadero, que no da lugar a objeciones y establece el punto firme sobre el que se apoya la certeza y en el que se mantiene en total seguridad contra la temeridad humana.

     La antigüedad cristiana había excluido ya y reprobado esos dos primeros sistemas, razón de esas dos especies de escepticismo que tanto han confundido y perturbado a las recientes generaciones. Pero la antigüedad cristiana fue reprobada recíprocamente por las generaciones recientes, que hemos visto guiar una a la otra como ciegos que guían a ciegos, y arruinarse en un inextricable abismo de incertidumbre y de agitaciones que terminaron en una laxitud intelectual y en una prostración moral. De ella, sin embargo, esperamos que se apresurará a salir la naturaleza humana, protestando con fuerza que no quiere anularse ni perderse. Seis siglos antes del nuestro, una de las más bellas luminarias del cielo italiano excluía esos dos sistemas falsos y enseñaba que no se podía encontrar el [punto] firme en la certeza ni en la *materia* del conocimiento (sensaciones) ni en el *sujeto* percipiente, sino sólo en la naturaleza inmutable y eterna del *objeto formal*, de las ideas, todas las cuales, como mostré, se reducen finalmente a una sola. Sus palabras son dignas de una atenta consideración y las citaré en su idioma original: *Illationis necessitas* (es decir la *certeza*, que implica el concepto de una necesidad absoluta) *non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens* (materia del conocimiento)*; nec ab existentia rei in anima* (en el sujeto percipiente)*, quia tunc esset* fictio*, si non esset in re* (he aquí la verdad subjetiva o ficticia de los [filósofos] trascendentales). *Venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna* (idea, ejemplar, forma de nuestro conocimiento), *secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem adinvicem, ad illius aeternae artis repraesentationem*. ¡Qué tienen que decir sobre este pasaje quienes han sentido siempre una invencible repugnancia en reconocer algo de lo escrito en los siglos pasados y datan la sabiduría del género humano a partir del 1789! ¿Acaso sospechan alguna impostura? Vayan a leer ellos mismos el lugar en el opúsculo *Itinerarium mentis in Deum*, en el capítulo III [3. “[L]a necesidad de semejante ilación no viene de la existencia del ser en la materia, porque tal existencia es contingente; ni de la existencia de las cosas en el alma, ya que afirmarla en el alma, no existiendo realmente, vendría a ser una ficción: luego viene de aquella ejemplaridad del arte eterna, en la cual tienen las cosas aptitud y relación mutua, conforme están representadas en el arte eterna”. *Itinerario*, p. 597]; supuesto que lo entiendan, confío en que retrasarán algún siglo la edad del verdadero saber. [↑](#footnote-ref-717)
731. Dije que la *inteligencia* percibe las cosas tal como se le *presentan*, sin alterarlas ni deformarlas, pero no dije que las cosas se *presentan* perfectamente como son. ¿Qué es lo que *presenta* las cosas a nuestra inteligencia? Originalmente, el sentido interno y el externo. ¿Pero cómo presenta el sentido las cosas a la inteligencia? ¿Las altera, deforma, restringe o coarta a su propia forma y naturaleza cuando las *presenta*? Trataré más adelante estas cuestiones, donde hablaré de la *certeza del conocimiento material*, es decir provisto de materia y de forma. Aquí no hablo sino del conocimiento *formal* puro, meramente intelectivo, y respecto a éste me parece haber demostrado con evidencia, contra el *criticismo*, que el *espíritu inteligente* no tiene ninguna forma restrictiva con la que pueda alterar o deformar las cosas que percibe, sino que tiene una sola forma, ilimitada, la *forma de todas las formas* posibles, no determinada a nada, indiferente, perfectamente capaz por eso de admitirlas todas de manera imparcial y casi diría sin fraude ni engaño. Esta forma tan universal, tan genuina, es la verdad misma, como he demostrado (**1062-1064**). [↑](#footnote-ref-718)
732. Aquí se habla de la *última razón lógica*, que nos es dada mediante el hecho de la intuición primera. Ahora, no puede existir otra razón por sobre ella en el orden lógico, si bien pueden existir razones de otra especie (a saber, finales y ontológicas), en cuya serie el hombre llega a ver la última. Pero en la serie de las razones lógicas el hombre ve la última, porque es esencial a la *razón*, y es respecto de este orden que se debe entender el célebre pasaje de San Agustín: *Quicquid super illam (rationalem creaturam) est, jam Creator est* [lo que existe superior a ella (la creatura racional) es ya el Creador] (*Tractatus in Johannis evangelium*, c. XXIII [*Obras de San Agustín*, vol. XIII, tr. de Teófilo Prieto, BAC, Madrid 1955, p. 599; paréntesis de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-719)
733. El error de los escépticos nace también de confundir la *existencia* con la *esencia específica* de la cosa. Cuando digo que percibo la cosa tal como *existe en sí*, no digo en absoluto que la percibo en su real *esencia específica*. La objetividad perfecta está sólo en percibir la primera de estas dos cosas, es decir la *existencia*, que es como decir: en aplicar a las cosas la *idea del ser* en universal, que es la fuente de la objetividad, es más constituye la misma *objetividad*. Al contrario, al percibir la *esencia* de las cosas se puede mezclar algo *subjetivo* y se mezcla, como hemos visto en la Sección Quinta, sobre todo al hablar de la percepción de los cuerpos. Por lo tanto, la *esencia conocida* de la cosa no es siempre la *esencia específica real* de la misma, intacta y pura, sino que es una esencia en la que falta algo, como en las esencias genéricas (**646ss.**), máxime en las esencias *nominales*, y también en las mezcladas con algún elemento subjetivo, que no podemos distinguir siempre y separar del objetivo, esto también por la facultad que tenemos de percibir objetivamente. [↑](#footnote-ref-720)
734. Se habla siempre del ser idea o, lo que es lo mismo, de la idea del ser, no del ser subsistente. [↑](#footnote-ref-721)
735. Ya dije en otra parte que el mayor mérito de los tiempos modernos, que comienzan con Leonardo y con Galileo, es haber hecho público y común el método de los hechos. Su defecto, por el contrario, es no haberlo seguido. En muchos escritores se ve sin embargo la voluntad declarada de seguirlo, y estos son dignos de alabanza por su propósito, aunque sin darse cuenta lo abandonen a menudo. Otros, y éstos son la mayoría, vanos y ridículos fanfarrón, no terminan jamás de jactarse por seguir punto por punto el método de los hechos, y sin embargo no retienen más que la apariencia de este método. Los tiempos que no dentro de mucho seguirán a los nuestros se burlarán ciertamente de su insípida jactancia, si acaso no los olvidarán por completo. A menudo me gusta hacer la siguiente observación: que “el hombre no hace siempre lo que cree que quiere y que hace, y mucho menos lo que dice que quiere”; y con respecto al argumento del método, que “una cosa es conocerlo en su principio y otra, saberlo llevar en los hechos; y conviene no creer fácilmente a quienes profesan seguirlo, sino fijarse primero si tienen el arte o si sólo pronuncian palabras bellas y vacías”. [↑](#footnote-ref-722)
736. Santo Tomás establece este método en *De Veritate* 10, 8. Los escépticos de la filosofía trascendental, por el contrario, en lugar de decir: “La mente hace esto, por lo tanto tiene la potencia de hacerlo”, dicen: “La mente no tiene la potencia de hacer esto, por lo tanto no lo puede hacer más que en apariencia”. Comienzan restringiendo arbitraria e hipotéticamente la potencia de la mente y según esas anticipaciones arbitrarias declaran *aparentes* los hechos de la mente; es decir que, no atreviéndose a negarlos con palabras propias y claras, los niegan con palabras equívocas, porque si el hecho existe, es real y válido. Admitir un hecho así y decir que no tiene valor es una contradicción, como decimos continuamente. [↑](#footnote-ref-723)
737. I, 84, 2. [↑](#footnote-ref-724)
738. I, 84, 2. [↑](#footnote-ref-725)
739. *In III de An.*, cap. [7. Ver *In De Anima*, III, lección 7, n. 680]. Y lo mismo prueba el santo Doctor en la *Summa*, I, 75, 2: *Quod (intellectus)*, dice, *potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara* [Para que el intelecto pueda conocer algo, es necesario que no tenga ninguna de esas cosas en su naturaleza, porque lo que tuviera en sí por naturaleza impediría el conocimiento de las demás, así como vemos que la lengua de quien está enfermo, infectada por un líquido colérico y amargo, no puede percibir lo dulce, sino que todas las cosas le parecen amargas]. [↑](#footnote-ref-726)
740. *Tales autem facit eas (intellectus agens species intelligibiles), qualis est ipse: nam omne agens agit sibi simile* (*Contra Gentiles* II, 76). [↑](#footnote-ref-727)
741. *Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis* (es decir, carente de forma restringida y particular) *est hujusmodi* [La substancia del alma humana tiene la inmaterialidad y, como se hace evidente por lo que se ha dicho, tiene por eso una naturaleza intelectual, puesto que toda substancia inmaterial es de este tipo] (*Contra Gentiles* II, 77). [↑](#footnote-ref-728)
742. *Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri* [El intelecto considera su objeto según la razón común de ente, porque es un intelecto posible, el cual se hace todas las cosas] (I, 79, 7). [↑](#footnote-ref-729)
743. Dice *en cuanto a ella* porque nunca llega a conocer a infinitos individuos; no existen individuos en número infinito. Además, el intelecto, si bien no es limitado de por sí, es limitado por el *sentido*, el cual le *presenta* los indicios de los entes, y así [aquél] llega a conocerlos, como he indicado en el *Saggio sui confini dell’umana ragione* (*Teodicea*, 150ss.).

     Y también esta verdad, que el sentido es el que *presenta* al intelecto los términos reales de su operación, es doctrina de Santo Tomás, quien observa que la *universalidad* de la forma del intelecto consiste en una privación de formas particulares y ella sola no basta para hacer conocer las cosas reales: *Ex hoc* (es decir, de que la forma del intelecto es *universal* o *inmaterial*) *nondum (intellectus) habet quod assimiletur huic vel illi rei determinatae, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat. – Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium: et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata, etc.* [Por esta razón no tiene todavía cómo asimilarse a esta o a aquella cosa determinada, lo cual es necesario para que nuestra alma conozca esta o aquella cosa de modo determinado. – Por lo tanto, el alma intelectiva está en potencia para las semejanzas determinadas de las cosas que podemos conocer, que son las naturalezas de las cosas sensibles y los fantasman nos presentan esas naturalezas determinadas de las cosas sensibles, etc.] (*Contra Gentiles* II, 77). [↑](#footnote-ref-730)
744. I, 84, 2. [↑](#footnote-ref-731)
745. De ahí que Santo Tomás diga: *Si attendantur rationes universales sensibilium* [scibilium], *omnes scientiae sunt de necessariis, si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus* [Si se tienen en cuenta las razones universales de las cosas cognoscibles, todas las ciencias son acerca de lo necesario, pero si se tienen en cuenta las cosas mismas, de este modo algunas ciencias son de lo necesario y otras de lo contingente] (I, 86, 3). Aquí se ve cómo la *necesidad* de los conocimientos proviene, según Santo Tomás, de su *universalidad* y entonces no son necesarias totalmente, sino en su parte *formal*, lo que el Santo Doctor explica mayormente con estas palabras: *Necessitas consequitur rationem formae, quia ea, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. – Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum est autem supra, quod per se et directe intellectus est universalium. – Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu* [La necesidad se sigue de la razón de forma, porque lo que se sigue de la forma está en ella por necesidad. – Pero la razón universal se toma según la abstracción de la forma a partir de la materia particular. Más arriba se ha dicho que el intelecto es por sí y directamente de los universales. – Así, por lo tanto, las cosas contingentes, en cuanto son contingentes, son conocidas directamente por el sentido, pero indirectamente por el intelecto] (ibídem). [↑](#footnote-ref-732)
746. Aristóteles pone en ridículo el método que Platón sigue para establecer su teoría de las ideas, porque le parece que en lugar de partir de los hechos obvios, de lo que conocemos, para explicar lo que no conocemos, partía de lo que no conocemos para explicar lo que conocemos, y Santo Tomás repite esta censura, de la que sin embargo Platón podría defenderse perfectamente. *Derisible videtur, ut dum rerum, quae nobis manifestae sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus*, etc. [Sería ridículo que mientras buscamos el conocimiento de cosas que nos son manifiestas, traigamos a colación otros entes, etc.] (I, 84, 1). ¡Cuánto más se podría decir esto con razón de Kant, quien introduce hipotéticamente formas desconocidas y no sólo incapaces de explicar el hecho manifiesto del conocimiento, sino incluso contrarias [a él], ya que están descritas como de índole subjetiva y restringida, mientras que el conocimiento es de una índole esencialmente objetiva y absoluta! [↑](#footnote-ref-733)
747. Véase el bello pasaje del *Itinerario*, citado en la nota al **1087**, en el que se excluyen estas dos fuentes del conocimiento formal: los sentidos y nuestro espíritu. [↑](#footnote-ref-734)
748. San Agustín, en el libro *La verdadera religión* establece esta importante proposición: que la diferencia específica entre el sentido y el intelecto es el poder que tiene éste de *juzgar*, del cual carece aquél: *Judicare de corporibus, non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est* [juzgar de los cuerpos no es propio del que solamente tiene sentidos, sino también del que usa de razón] (29 [53; p. 135]). De este principio deduce que en todo *conocimiento intelectual* hay oculto un juicio. Continúa y somete este juicio al análisis, encontrando que no todos los que juzgan, juzgan igualmente bien, sino sólo quienes tienen el arte de hacerlo. Es necesario entonces examinar el mismo arte: *Sed quia clarum est eam (naturam judicantem) esse mutabilem, quando nunc perita nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat quanto est peritior; et tanto est peritior quanto alicujus artis – particeps est; ipsius artis natura quaerenda est* [Mas, por otra parte, siendo patente su mutabilidad (del ser que juzga), pues ora es instruida, ora indocta, y tanto mejor juzga, cuanto más instruida es, y tanto más instruida se halla, cuanto más participa de algún arte – indaguemos la esencia del mismo arte] (30 [54; p. 135]). Analizado el *arte* de juzgar, descubre que depende de una *regla* superior al hombre, es decir de la *verdad* unidad esencialmente a todos los intelectos. Purificado de esa manera y separado de todo el resto el elemento formal del saber, que es esta regla, esta forma primera, esta *verdad*, según la cual el hombre juzga, muestra cuán superior al hombre es, cuán independiente de él y por lo tanto, no *subjetiva*, sino esencialmente *objetiva* y divina. [↑](#footnote-ref-735)
749. Poco después del tiempo de Locke, se propuso el problema: “Cómo une el alma muchas sensaciones en un solo sujeto” (**66**). Hemos explicado este hecho 1° con la *identidad* del espacio respecto de los sentidos (**941ss.**), 2° y con la unidad del *ser* respecto del espíritu (**961ss.**). Siempre se requiere sin embargo de parte del espíritu la simplicidad y su unidad propia. Esta verdad parece reconocida por los filósofos de nuestro tiempo y parece que no se ponga en duda por los modernos: la *unidad* de la percepción no procede del sentido externo, sino de la naturaleza interna de nuestro espíritu. Hablando de la percepción de un árbol, he aquí lo que dice C. Victor de Bonstetten en una Memoria titulada *Ensayo analítico sobre el fenómeno de la sensación*, incluida en la *Bibliotheque universelle, etc, rédigée à Genève* (marzo de 1820): “La acción del sentido interior modificada por la organización produce el sentimiento que hará nacer la idea del árbol, porque es el sentimiento lo que elige los rayos que dibujan el árbol sobre la tela preparada por el órgano externo, y es también el sentimiento lo que da a la imagen del árbol esa *unidad toda espiritual*, toda inmaterial, que forma un todo y que permite a la palabra transportar este todo para formar luego con él pensamientos, relaciones, abstracciones y principios, y todo lo que el espíritu sabe producir por la sensación”. [Karl Viktor von Bonstetten (1745-1832), escritor suizo. Fue alumno del filósofo naturalista Charles Bonnet y perteneció también al círculo de amistades de Madame de Staël.] [↑](#footnote-ref-736)
750. *Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem* (*Itinerarium mentis in Deum*, III [3. *Itinerario*, p. 595. Cursivas de Rosmini.]). [↑](#footnote-ref-737)
751. *Si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, - esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum* (I-II, 51, 1 ad 2). [↑](#footnote-ref-738)
752. *Quaelibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturae etsi habet quandam similitudinem inferioris creaturae, prout comunicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius: quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae* (y por lo tanto la esencia de la creatura no puede dar el conocimiento de las cosas). *Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium* (y por lo tanto sólo Dios puede entender todas las cosas por su *esencia*) [Toda creatura tiene un ser finito y determinado. De ahí que la esencia de la creatura superior, aunque tenga alguna semejanza con la creatura inferior, en cuanto que tienen algún género en común, sin embargo no tiene una semejanza completa de la misma, puesto que está determinada a una especie y la especie de la creatura inferior está fuera de ella] (I, 84, 2). [↑](#footnote-ref-739)
753. *Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legemm quae veritas dicitur. – Itaque cum se anima sentiat, nec corporum speciem motumque judicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat… praestare sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest. – Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus sola ipsa veritas judicat* [Esta regla universal de las artes es absolutamente invariable, mientras la mente humana, que tiene privilegio de verla, se halla sujeta a los vaivenes del error; de donde se concluye claramente que, superior a nuestras almas, descuella la ley, que se llama la verdad. – Así, pues, conociendo el alma que discurre de la hermosura y movimiento de los cuerpos con normas superiores a sí misma, debe reconocer al mismo tiempo… (que) es inferior en excelencia a aquella naturaleza que regula sus juicios, y a la cual no puede juzgar de algún modo. – Porque así como nosotros y todas las almas racionales juzgamos bien de las criaturas inferiores según la verdad, así también sólo la Verdad misma juzga de nosotros cuando nos unimos a ella] *La verdadera religión*, 30 [56], 31 [57 y 58; pp. 139-141]. [↑](#footnote-ref-740)
754. *Confesiones*, XII, 25 [35; *Obras de San Agustín*, t. II, tr. de Ángel C. Vega, BAC, Madrid 1946, p. 885; cursiva de Rosmini]. [↑](#footnote-ref-741)
755. *Noli putare te ipsum esse lucem* [No pienses que tú mismo eres luz] (San Agustín, *In Ps.* [*Enarraciones sobre los Salmos*, 25, II, 11, tr. de Balbino Martín Pérez, en *Obras de San Agustín*, vol. XIX, BAC, Madrid 1964, p. 256]). *Dic quia tu tibi lumen non es* [Di que tú no eres luz para ti mismo] (*Sermo VIII de verbis Domini* [Sermón 67, 8, tr. de Lope Cilleruelo, Moisés María Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis, en *Obras de San Agustín*, vol. X, BAC, Madrid 1983, p. 273]). [↑](#footnote-ref-742)
756. Vemos el ser naturalmente. Pero para saber que este ser es la luz que nos hace conocer todas las cosas, es decir que es la *verdad*, tenemos que volver con nuestra atención sobre el mismo ser y luego de una larga reflexión observar esa singularísima propiedad suya y su relación con toda las cosas, a saber de volverlas cognoscibles y manifiestas para nosotros. Sólo cuando hemos llegado a saber esto podemos decir que hemos conocido la *verdad* que reluce en nosotros. Nosotros concebimos entonces con un acto *directo* y natural, pero no concebimos el ser bajo su relación de *verdad*, si no con un acto reflexivo y muy posterior al primero. Por lo tanto, Santo Tomás observa agudamente que “no podemos aprehender la *verdad* sin aprehender el concepto de *ente*, porque el ente cae en el concepto de verdad, pero no a la inversa”. Y sigue: “La cosa es semejante a comparar lo inteligible con el ente, porque no se puede entender el ente sino porque es inteligible. Y sin embargo, se puede entender el ente sin reflexionar sobre su inteligibilidad. De modo semejante, el *ente entendido* es la verdad, pero no se sigue de esto que al entender el ente se entienda la verdad” (I, 16, 3 ad 3). [↑](#footnote-ref-743)
757. En el *Saggio sull’idillio e sulla nuova letteratura italiana* (*Opuscoli Filosofici*, I, pp. 321ss. [ed. Ottonello, pp. 50ss.]). Este significado de la palabra *verdad* se hace evidente en ciertos pasajes de algunos escritores, por ejemplo en éste de Cicerón: *In omni re vincit imitationem veritas* (*De oratore* III, 57) [“Y no hay duda que en cualquier cosa la realidad es superior a la ficción”. *Sobre el orador*, tr. de José Javier Iso, Gredos, Madrid 2002, p. 483.]. Aquí se contrapone la *imitación* a la *verdad*, la *copia* al *original*, al ejemplar. [↑](#footnote-ref-744)
758. En el *Prólogo galeato* dice: *Quamquam mihi omnino conscius non sim, mutasse me quidpiam de hebraica veritate* [Por otra parte, no soy consciente en absoluto de haber modificado lo más mínimo de la verdad hebraica], y en la carta a Paulino: *Quamquam juxta hebraicam veritatem utrumque de eruditis possit intellegi* [“Si bien, conforme a la verdad hebraica, cabe uno y otro sentido”. *Cartas de San Jerónimo*, tr. de Daniel Ruíz Bueno, BAC, Madrid, 1962, vol. I, carta n. 53, p. 425. En esta edición, bilingüe, se omite *de eruditis*. El *Prólogo galeato* es el prólogo escrito por San Jerónimo para su *Vulgata*.]. [↑](#footnote-ref-745)
759. Para entender bien esta verdad en toda su relevancia, conviene que el lector recuerde lo que se dijo sobre el particular en la nota al **107** y a los números **180-187**. [↑](#footnote-ref-746)
760. Alguien preguntará: ¿de qué manera una sola *idea* puede servir para conocer muchas cosas? Respondo: añadiendo el *juicio sobre la subsistencia de la cosa*, juicio que se refiere a cada cosa en particular y que, si se puede hablar así, individualiza la especie, porque es un acto en el que se pronuncia internamente una palabra que se puede reducir siempre a esta fórmula: “La cosa que pienso con esa idea subsiste” y “subsiste tantas veces” (el número de individuos) (**402ss.**). El *juicio*, luego, es movido por las *sensaciones* (**528ss.**), de ahí que podamos tener muchas *percepciones intelectivas* que tengan una sola y misma *idea*. El elemento que distingue estas *percepciones* entre sí son los distintos actos de juzgar, que se hacen todos, como decía, con una idea, y están determinados por las *sensaciones*. [↑](#footnote-ref-747)
761. Ya he observado (**64ss.**) que una cosa cualquiera contingente puede pensarse en un estado más o menos imperfecto. Ahora, comparando las ideas que tengo de una cosa en dos estados distintos, uno de perfección, otro de imperfección, encuentro esta sola diferencia, que con la idea de la cosa imperfecta pienso lo mismo que pensaba con la idea de la cosa perfecta, menos alguna cualidad. Por lo tanto, en lo que estas ideas tienen de positivo no son dos, sino una sola. Es entonces con la *idea* de la cosa considerada en su estado perfecto que puedo pensar la cosa en todos sus estados posibles, ya que en esa idea perfecta tengo ya todo lo positivo que le pertenece, y para pensarla imperfecta sólo tengo que quitar alguna parte de lo que ya pienso. Por lo tanto, el nombre de *ejemplar* conviene principalmente a la idea de la cosa en su estado perfectísimo, si bien, cuando no hemos llegado a formarnos este tipo de perfección, tomamos como ejemplar la más perfecta idea de las cosas que podemos obtener. Y saber formarla muy perfecta es sólo virtud de los más grandes artistas en las bellas artes; y también, según los grados de perfección del ejemplar que nos formaos, sobre el que juzgamos, nuestro gusto es más o menos perfecto y nuestros juicios sobre obras de arte son más o menos correctos. Ahora bien, la *verdad* es principalmente este ejemplar en cuanto que contiene toda la perfección de las cosas, y por lo tanto se entiende la de definición que daba de la verdad el célebre médico de Bujará: “La verdad de las cosas es la propiedad de su ser que ha sido establecido para dicha cosa” ([Avicena,] *Metaphysica*, XI, 2 [citada a menudo por Tomás de Aquino]). [↑](#footnote-ref-748)
762. Por eso, Santo Tomás observa que la verdad está, hablando propiamente, en el intelecto, y con menos propiedad se dice que está en las cosas, es decir de la manera en que se dice que una medicina es sana, si bien la salud no está propiamente sino en el animal (ver *De veritate* 1, 4). Y la doctrina que yo expuse, confirmada por la observación que acabo de citar de Santo Tomás, había sido claramente enseñada antes por San Agustín. Hemos visto que la *esencia* de la cosa es lo que se piensa de nosotros en la idea de la cosa (**648**): ahora, San Agustín enseña que la *esencia* de la cosa es justamente la *verdad* de la cosa: *Veritas* (así dice) *non est proprium essentiae: quia si sic, qua ratione dicitur: veritas est proprietas essentiae, posset dici e converso, cum omnino idem sint* [La verdad no es una propiedad de la esencia; porque si fuera así, por la misma razón que se dice que la verdad es una propiedad de la esencia puede decirse también en sentido inverso, puesto que son absolutamente lo mismo] (*Soliloquia* II, 5 [La frase no se encuentra en la obra de San Agustín. En la edición crítica se indica que se trata de un comentario de San Buenaventura a dicho lugar. Cfr. *Opera omnia* t. I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, p. 151; resaltado de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-749)
763. *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* (Ps 11 [2]). [↑](#footnote-ref-750)
764. [Me había descubierto de la bella *verdad* / gustando una y otra vez su dulce aspecto. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*,] Paradiso, Canto III [vv. 2-3]. [↑](#footnote-ref-751)
765. El *ejemplar perfecto* de las cosas por sí mismo no es sino la *idea específica completa* y *absoluta*. Pero este ejemplar (arquetipo) no lo podemos tener. Debemos entonces usar como *ejemplar* o *regla*, según la cual juzgar sobre la verdad de las cosas y de las proposiciones, la mejor idea específica o genérica que tengamos en la mente. Ya que si no tenemos sino una simple *idea genérica negativa*, con la que pensamos sólo un *ser nominal*, es forzoso que con esta sola, al no tener otra mejor, juzguemos las cosas relativas a ella. Por otra parte, todas estas ideas nuestras imperfectas son sin embargo siempre *verdaderas*, es decir son una parte de la idea perfectísima, verdad o supremo ejemplar y regla de las cosas, como hemos dicho (**648ss.**). Por eso tenemos la facultad de juzgar sobre la verdad y la falsedad, que es tanto más extensa cuanto más tiene del ejemplar perfectísimo la norma que tenemos para juzgar. [↑](#footnote-ref-752)
766. Santo Tomás, *De veritate*, 1, 4. [↑](#footnote-ref-753)
767. Por sí misma, las *verdades* de las cosas finitas son siempre *especiales*, pero respecto a nosotros, cuando no tenemos de las cosa más que una *idea genérica*, ésta ocupa para nosotros el lugar de la verdad y del ejemplar según el que juzgamos, porque no tenemos otros mejores. En ese caso, para que nuestros juicios sean seguros deben caer en la esfera de las notas genéricas, y no valen para las notas específicas, de las que nos falta el ejemplar, es decir las *reglas* del juzgar. [↑](#footnote-ref-754)
768. La expresión “verdad de una cosa” recibe tres significados, y conviene distinguirlos bien. Puede querer decir la *idea ejemplar de la cosa*, y éste es el sentido propio y más natural de esa frase. Pero puede querer decir también “la verdad que se contiene en una cosa”; en ese caso “verdad de una cosa” es perfectamente equivalente a “cosa verdadera”, es decir expresa la conveniencia o correspondencia perfecta que tiene la *cosa* con su ejemplar, con su idea, con su *verdad* en una palabra. Finalmente, si esa cosa verdadera es o se considera como ejemplar, en ese caso la expresión “la verdad de esta cosa” responde ni más ni menos a esta otra: “esta verdad”. Así por ejemplo, en este pasaje de Boccaccio: “Niun però alla verità del fatto pervenne” ([*Decameron*,] *Giorn.* VIII, [concl.], p. 4 [“Ninguno llegó por ello a la verdad del asunto”. Decamerón, LibrosEnRed 2004, p. 505)]; el hecho se toma como ejemplar, como la misma verdad, y es como decir: ninguno llegó a descubrir, a conocer esta verdad, es decir este hecho. [↑](#footnote-ref-755)
769. El pensamiento del *ser* puede encontrarse de dos maneras: o *imperfecto*, en cuyo caso sólo se tiene del ser una simple *noción*, y de esta manera lo tenemos congénito [=innato]; o *perfecto*, en cuyo caso se conocerían también todas las propiedades consiguientes a la noción del ser, y así no lo tenemos. La sección VII dará mayor claridad a esta distinción. [↑](#footnote-ref-756)
770. [La verdad es lo que nos muestra lo que es] *De vera religione*, 36 [p. 151]. [↑](#footnote-ref-757)
771. [San Hilario de Poitiers] *De Trinitate*, libro V. [↑](#footnote-ref-758)
772. [San Anselmo,] *De Veritate*, cap. 13 [Rosmini resume el pensamiento expresado al final del capítulo. Cf. *Obras completas de San Anselmo*, t. I, tr. de Julián Alameda, BAC, Madrid 1952, p. 541]. [↑](#footnote-ref-759)
773. [San Agustín] *De Trinitate*, XII, 15 [24. Allí se encuentra la exprsión “luz incorpórea”. La siguiente frase no se encuentra literalmente en el lugar citado, aunque responde perfectamente al sentido]. [↑](#footnote-ref-760)
774. *Operati autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum signifcata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema, et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae* (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. III [3. *Itinerario*, p. 593]). [↑](#footnote-ref-761)
775. Yo creo poder acumular graves autoridades en nuestro favor, a fin de que se vea cómo esta importante y capital verdad de la filosofía fue conocida generalmente por los hombres más agudos y perspicaces que existieron. Por eso mismo no dejaré de hacer notar que en Avicena se encuentra la misma observación y el lugar de este gran hombre, indicado aquí por Santo Tomás para confirmar esta sentencia está en la *Metafísica* I, 9 [también citada a menudo por Santo Tomás]. [↑](#footnote-ref-762)
776. Lo que no es ser no es nada, y por eso no puede ser por sí mismo objeto de conocimiento. Todo conocimiento entonces no tiene otra cosa por objeto que el ser o el ente. [↑](#footnote-ref-763)
777. La expresión *una verdad* [*vero*] expresa propiamente la *cosa verdadera* y por eso la conveniencia del ente subsistente individual al intelecto; por el contrario, la palabra *verdad* [*verità*] es el *ente ideal*, la *idea del ente*. [↑](#footnote-ref-764)
778. *Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens. (…) Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto: quia quaelibet natura essentialiter est ens: (…) sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt ipsius modum [entis], qui nomine ipsius entis non exprimitur. (…) Convenientia vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum* [Como en las demostraciones hay que hacer la reducción a algunos principios conocidos por sí mismos para el intelecto, así también al investigar lo que es cada cosa; de otra forma, se iría al infinito y perecería por completo la ciencia y el conocimiento de las cosas. Pero lo primero que concibe el intelecto, como lo más conocido, y en lo que resuelve todos los conceptos, es el ente. (…) Por consiguiente, es necesario que todos los otros conceptos del intelecto se tomen por adición al ente. Pero al ente no puede agregarse otras cosas como extráneas, como las diferencias se añaden al género o los accidentes al sujeto, puesto que cualquier naturaleza es esencialmente ente: (…) sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto que expresan un modo del mismo <ente>, que no está expresado en el nombre mismo de ente. (…) Y el nombre de verdad expresa la conveniencia del ente con el intelecto] (*De veritate* 1, 1). [↑](#footnote-ref-765)
779. De hecho, la *idea del ser* expresa, y representa para nosotros, es decir nos hace conocer lo que hay en todo ente real; hay entonces una semejanza entre el ser en cuanto *subsiste* y el ser en cuanto es *ideal*, y la semejanza está en que uno es el *ser posible* y el otro es el mismo ser, pero en *acto*. De ahí viene la célebre distinción hecha por toda la antigüedad entre la *potencia* y el *acto*. Esto es ciertamente misterioso y oscuro, pero ¿acaso hay que negarlo por eso? Es un hecho reconocido en todos los tiempos, por todos los pueblos, por todas las escuelas. Hay que partir de él entonces como de un hecho primigenio; aunque nos parezca singularísimo y oscuro, no es menos un hecho y por lo tanto un hecho indudable. Un falso método de filosofía, una ignorancia orgullosa, una soberbia modestia, puede sí desconocerlo para su propio daño, pero no puede impedirle que sea. [↑](#footnote-ref-766)
780. Del *cognoscente*, es decir de la *idea* que hay en el cognoscente. Al estar unida íntima y formalmente con el espíritu humano esta idea se atribuye al espíritu lo que pertenece a la idea; de ahí esa sentencia de Aristóteles, que “el alma es en cierto modo todas las cosas” (*De Anima*, III [8, 431b 21]). La incertidumbre contenida en esta frase se muestra en esa manera de hablar: *en cierto modo*, la cual traiciona una duda en el concepto. Reduciendo esa frase a palabras propias y claras, sonaría así: “La idea del ser innata en el alma, y esencial al alma inteligente, es o, mejor, deviene todas las cosas en su estado de posibilidad”. [↑](#footnote-ref-767)
781. Es decir con la idea de la cosa, que está en el intelecto. [↑](#footnote-ref-768)
782. La relación entre una cosa subsistente con la idea, en cuanto está idea es ocasionada o determinada en nosotros por ese *ente*, es lo que forma la verdad, es decir hace que el objeto sea *verdadero*. Pero la *idea* misma, en cuanto específica o perfecta, considerada en relación con los *entes* que se refieren a ella, es su *verdad*. [↑](#footnote-ref-769)
783. Las cosas, en cuanto son *verdaderas* metafísicamente, es decir, en cuanto tienen una correspondencia con la *idea ejemplar* (en el Creador) de donde provienen, nos otorgan el conocimiento de ellas. Sin embargo, nosotros no podríamos conocer las cosas, aunque sean *verdaderas*, si no fueran *verdaderas* con respecto a nosotros, es decir si no hubiera en nosotros una *idea ejemplar* que nos las hiciese conocer, una verdad, que es la *idea innata del ser*. [↑](#footnote-ref-770)
784. *Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis. (…) Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus* (*De veritate* 1, 1). [↑](#footnote-ref-771)
785. La verdad subjetiva de los modernos críticos es la renovación del sistema que en la antigüedad había propuesto Protágoras. He aquí cómo Sexto Empírico expone la doctrina de aquel sofista: “El hombre es la medida de todas las cosas. Protágoras hace del hombre (del sujeto) el criterio según el cual se pronuncia una estimación sobre la realidad de los entes en cuanto existen, y de la nada en cuanto no existe: Protágoras no admite entonces sino lo que se muestra a los ojos de cada uno. Tal es para él el principio del conocimiento” (*Pyrrhon[earum] Hyppotyp[oseon*, I,] cap. 32 [pp. 440s. Paréntesis de Rosmini.]). ¿Pero se puede creer de buena fe que Protágoras admitía una verdad subjetiva, o *relativa*, como la llama Sexto (*Adversus Logic[os*, libro I, § 60-64, pp. 31-35])? Es decir, ¿se puede creer que ignoraba verdaderamente que verdad relativa no es verdad? ¿O acaso no hay razón para sospechar que usaba el nombre de *verdad relativa* para no chocar frontalmente contra el sentido común haciendo creer al mundo que salvaba la *verdad* al mismo tiempo que se proponía negarla y destruirla? Esta falta de franqueza es el carácter de los sofistas de todos los tiempos; esta falsedad, estos equívocos de palabras, este querer insinuar también doctrinas que temen la luz dando a creer que piensan otra cosa totalmente distinta, es el juego acostumbrado de esta roña de perturbadores, más aún de asesinos de la inteligencia. Respecto a Protágoras, no es temerario creerlo: su mala fe es atestiguada por toda la antigüedad. A nosotros nos bastará traer aquí el testimonio de Sócrates, que en el *Teeteto* de Platón, la pone de manifiesto como sigue. Luego de haber expuesto la doctrina de la verdad relativa de Protágoras, conforme justamente a la que está en el pasaje citado de Sexto, agrega que presentaba su filosofía al pueblo de esa forma, pero que con sus discípulos se abría más francamente y negaba directamente la existencia de la verdad.

     “*Sócrates*.- ¡Por las Gracias! ¿Acaso Protágoras no es sumamente sabio? Esta verdad que a nosotros, gente de la plebe, nos indicó oscuramente, lo ha luego revelado de manera manifiesta a sus discípulos.

     *Teeteto*.- ¿Cómo, Sócrates? ¿Y tú qué dices?

     *Sócrates*.- Te voy a explicar, porque este punto no es despreciable. Él ha querido decir que no hay en sí nada verdadero, nada real. Lo que tú llamas grande, podría ser pequeño; lo que tú llamas pesado, podría parecer liviano; y así con el resto. Porque no hay nada que sea uno, que sea alguna cosa, que tenga una cualidad determinada. Lo que decimos que existe, con una manera falsa de hablar, no es sino una mezcla de cosas que se suceden unas a otras, un continuo cambiar; nada existe, todo se hace, y cambia sin cesar” [152c 8 – e 1. Traduzco al castellano la versión italiana de Rosmini. Cfr. también la traducción de Álvaro Vallejo Campos, en Platón, *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid 1988, pp. 137-317; 195].

     En este pasaje se ve: 1° que la intención verdadera y pura de Protágoras era eliminar toda verdad; 2° que no osando sin embargo manifestar esta intención suya al público, no se abría sino con sus discípulos; 3° que daba entender al público que conservaba la verdad, declarándola solamente relativa para el hombre, o sea subjetiva, en cuyas palabras no entendían que se contenía la absoluta proscripción de la verdad; 4° finalmente, que Protágoras había caído en este error por haber observado solamente el conocimiento sensible, en el que hay mucho de subjetivo, es decir dependiente de la naturaleza y del estado del sujeto, como nosotros mismos hemos mostrado (**887ss**.). No se había elevado al conocimiento formal, no lo había observado, no había penetrado su naturaleza objetiva y absoluta, sino que sin conocerla, la envolvió en la proscripción del saber acerca de las cosas sensibles. De esa manera el sofisma de Protágoras se reduce a “haber concluido sobre el todo del saber humano lo que no vale sino para la parte”, fórmula a la que hemos reducido el error de los escépticos (**1066ss.**). [↑](#footnote-ref-772)
786. [Lucrecio, *De rerum natura*,] Libro IV [vv. 468-475. “Por último, si alguien cree que no sabemos nada, ignora asimismo si esto puede saberse, puesto que confiesa ignorarlo todo. Renunciaré, por tanto, a discutir con uno que se empeña en poner la cabeza donde tiene los pies. Sin embargo, quiero concederle que pueda saber esto; pero, le pregunto, no teniendo experiencia de lo que es la verdad, ¿cómo sabe lo que es «saber» e «ignorar»?”. *De la naturaleza*, vol. II, p [37].]. Esta última razón que pone Lucrecio es sutil y muy digna de atención. Quiere decir: si niegan la verdad, niegan también el conocimiento. No sólo se contradicen manifiestamente al afirmar que no conocen la verdad, ya que afirmar es presentar como verdadera una proposición, sino que se contradicen también con solo hablar de *verdad* y *falsedad*, de *saber* y *no saber*, porque si conocen el valor de estos vocablos, saben ya qué significa verdad, qué significa falsedad, qué significa saber, qué significa no saber. Ahora ¿podrían conocer todo esto si, según dicen, ni la verdad ni la falsedad ni el saber ni el no saber se pueden conocer? De hecho, la verdad no es ya algo fuera del intelecto, sino que está en el intelecto. Entonces, si en el intelecto tienen un conocimiento, tienen una verdad. Quitar la *verdad* es quitar el *conocimiento*, y quitar el conocimiento es quitar la lengua; quedarían estúpidos y enteramente como peces mudos. En ese caso no podrían contender ya ni por la verdad ni contra ella. Dejarían de ser una secta de filósofos, dejarían de ser hombres para ser brutos o troncos. Éste es el único efecto del escepticismo, si es coherente consigo mismo. Se prohibe al escéptico toda pregunta, toda palabra; su sistema no puede obrar más que sobre él mismo: degradarse, anularse, es sinónimo de declararse escéptico. [↑](#footnote-ref-773)
787. El nombre *escéptico* (de ) expresa, según la etimología, alguien que *observa*, que *busca*, sin concluir definitivamente. Y si consideramos que aquello sobre lo que disputan los filósofos pertenece al *conocimiento muy reflexivo*, que la *reflexión* está sujeta a perturbación por infinitas razones y que ello debía ocurrir máximamente durante el paganismo, no es nada asombroso que en ese tiempo naciese el escepticismo. Se puede decir que era la exageración de un buen principio, como es el de una cierta difidencia, de una justa duda de sí mismo, de una prudente suspensión del juicio, lo que en Sócrates se presenta como la forma de la misma sabiduría. La *razón práctica* de Pirrón, por la que el hombre delibera a fin de obrar según la necesidad y las probables ventajas de la vida, es entonces el despiste de un principio recto, como es el de que “a menudo tenemos que deliberar en nuestra acción a partir de meras probabilidades”. Este hecho prueba la libertad de nuestros actos y demuestra la influencia que tiene la voluntad para asentir prácticamente a una proposición, ya que seguirla como a una regla es un asentir práctico. [↑](#footnote-ref-774)
788. La verdad subjetiva de Protágoras y de Kant admite el mismo razonamiento, porque en el sistema de la verdad subjetiva la duda es esencial. Ustedes dicen que el hombre no puede saber nada sobre las cosas como son en sí mismas, sino que conoce sólo apariencias subjetivas. Y bien, esta doctrina de ustedes, ¿es subjetiva o verdadera en sí misma? Es subjetiva, si quieren ser coherentes consigo mismos. Entonces, yo no sabré nunca si la doctrina de la verdad subjetiva es real, sino que me parece así subjetivamente. ¿Diré entones que es subjetiva la doctrina de la verdad subjetiva? No sería suficiente, sino que debería decir que no pronuncio que es subjetiva la doctrina de la verdad subjetiva, sino con un juicio que es también subjetivo. Pero luego, ¿cómo sé que este juicio es subjetivo? ¿Lo sé con una verdad absoluta? No, por cierto, sino con una verdad subjetiva, ya que no existe otra verdad para mí. ¿Ven a lo que llegamos con este sistema? Es fácil darse cuenta de que con él estamos siempre comenzando, ya que entrar en esta filosofía es entrar por así decirlo en un camino de mano única, es un estribillo perpetuo que no termina jamás. Apliquemos este discurso general a alguna proposición particular del criticismo. La filosofía crítica admite formas subjetivas, que vuelven subjetivo todo el saber humano. ¿Pero con qué argumento prueba la existencia de esas formas? No puede hacerlo sino mediante el *principio de causa*: ve que el conocimiento humano se dispone siempre dentro de pocas clases supremas y entonces concluye que para producir ese efecto debe haber en nuestro espíritu otras tantas causas que determinen de este modo nuestro conocimiento: estas causas las llamo *formas*. Magnífico, ¿pero qué valor tiene por ventura el principio de causa en la filosofía crítica? No otro que subjetivo; es él mismo una forma del intelecto. Kant concluye entonces que hay *formas* en el espíritu que hacen subjetivo el conocimiento, fabricando todo este razonamiento precisamente sobre una de estas formas subjetivas y, por lo tanto, presuponiéndolas. Se mete así en un círculo interminable. Deduce las fuentes de la subjetividad del conocimiento, es decir las formas, a partir de una de las fuentes de la misma subjetividad, es decir de una forma. Prueba las formas presuponiendo las formas. Algo semejante a esto fue objetado a Kant en Alemania por el elegante autor del *Enesidemo* [Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), filósofo escéptico alemán, crítico agudo de Kant. Influyó sobre Fichte y sobre Schopenhauer, quien fue su alumno. Su obra más conocida, el *Aenesidemus*, apareció anónimo en 1792. Más adelante, se acercó al realismo de Jacobi.]. [↑](#footnote-ref-775)
789. De ahí que Santo Tomás diga que es imposible que el hombre piense que no existe la verdad: *Nullus potest cogitare veritatem non esse* [Nadie puede pensar que la verdad no existe] (*De veritate* 10, 12). Es una contradicción pensar y negar al mismo tiempo la verdad. Por lo tanto, no puede haber un verdadero escéptico, y quienes se la dan de tales no saben lo que dicen o mienten, como ser verá con evidencia más adelante. [↑](#footnote-ref-776)
790. Nótese bien que este capítulo no se trata todavía la aplicación de la idea del ser a las cosas exteriores, sino sólo de explicar la *posibilidad* de esta apliación. Se trata de la *aplicación posible* y no de la actual. [↑](#footnote-ref-777)
791. Santo Tomás de algún modo advirtió que entre los *primeros principios* y el *ser* había una unión estrechísima. A veces dice que el intelecto no puede equivocarse sobre los primeros principios, como no puede equivocarse sobre el ser de las cosas: *Intellectus semper est rectus*, son sus palabras, *secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est* (es decir la *quididad*, el ser de las cosas) [El intelecto es siempre recto, por cuanto el intelecto es de los principios, acerca de los cuales no se engaña por la misma razón por la que no se engaña acerca de la quididad] I, 17, 3 ad 2. [↑](#footnote-ref-778)
792. \* Rosmini llama «sintesismo» a una ley o principio ontológico según el cual dos o más entidades de distinta naturaleza no pueden existir ni pensarse de modo completo separadamente. Acto y objeto de conocimiento sintetizan porque un acto tal sin algún objeto, por más indeterminado que sea, es imposible e impensable; de igual modo, tampoco cabe un objeto de conocimiento sin el acto del cual es término. Recuérdese que «objeto» se distingue de la cosa existente en cuanto que designa la presencia de ésta a una inteligencia, de manera que, aunque la cosa exista con independencia de la inteligencia que la piensa, el objeto es inmanente a ésta y no tendría ninguna existencia separado del acto de pensar. Aun así, acto y objeto se distinguen y oponen. Para una idea más acabada acerca del sintesismo, cf. Bergamaschi, *Grande dizionario antologico*, voz “Sintesismo”, vol. III, pp. 403-412. [↑](#footnote-ref-779)
793. Lo formulamos así: “El objeto del pensar es el ser” (**559ss.**). [↑](#footnote-ref-780)
794. “El ser y el no ser no es objeto del pensamiento” (ibídem). [↑](#footnote-ref-781)
795. Ya he dicho que la *visión espiritual que tenemos del ser* es el hecho primigenio del que hay que partir. No conviene por lo tanto sofisticar sobre la singularidad y el carácter misterioso de este hecho maravilloso y totalmente *sui generis*; no conviene argumentar, como se hace habitualmente: “La naturaleza de este hecho es para mí inexplicable, por lo tanto el hecho no existe”. Al contrario, con una modestia más verdadera y razonable hay que decir: “Yo no puedo negar que este hecho exista, pero es un misterio para mí, no encuentro nada semejante en la naturaleza; es tal que no se le pueden aplicar las leyes que regulan los otros hechos de la naturaleza sensible, pero no puedo negarlo”. En verdad, sólo podemos analizar este hecho y, una vez analizado, admirarlo. Lo que resulta de su análisis, hecho diligentemente y sin prevención, es que la raíz de las cosas está en las ideas, en la inteligencia, ya que esa esencia que se piensa en la idea es la misma que subsiste, sólo que en la idea es *posible*, en la subsistencia está *en acto*. Ésta es una grande y elevada doctrina de la antigüedad. La antigüedad enseñaba: 1° que la esencia es lo que se piensa con la idea (**646**), 2° que la subsistencia de la cosa es el acto de la esencia. *Oportet – quod ipsum esse comparetur ad* essentiam, – *sicut actus ad potentiam* [Es necesario… que el mismo ser se compare a la *esencia* … como el acto a la potencia] (I, 3, 4). Por lo tanto, según esta doctrina es la misma esencia lo que se piensa en la idea y lo que subsiste, sólo que aquélla es la *potencia* de ésta, ésta el *acto* de aquélla. Por consiguiente, Santo Tomás enseña que “se puede decir con propiedad que también el ente [no sólo la verdad, la idea del ente] está tanto en las cosas como en el intelecto”, porque en la idea se comprende el *ente* mismo, pero sólo en potencia. Si entonces se considera el *ente en potencia*, que está en la idea, se puede decir que la esencia está en las cosas y en el intelecto, pero si se la considera junto con la *idea del ente*, se dice más adecuadamente que en el intelecto está la *verdad*, y no el *ente*. *Ipsa natura*, así dice el santo Doctor, *cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse, unum quidem materiale secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu* [La misma naturaleza, que recibe la intención de universalidad, por ejemplo la naturaleza del hombre, tiene un doble ser: uno material, según el cual está en la materia natural, y otro inmaterial, según el cual está en el intelecto] (*In Lib. II de An[ima]*, lectio 12 [p. 116]). Y en otro lugar, luego de haber dicho que la verdad está propiamente en el intelecto, agrega: *Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus* [De todas formas, se puede decir que el ente está en las cosas y en el intelecto, igual que la verdad, aunque la verdad esté principalmente en el intelecto y el ente en las cosas] (I, 16, 3). Toda cosa, toda esencia (finita) tiene entonces dos modos, dos estados, según esta antigua doctrina: uno *en potencia*, otro *en acto*. En el primero está en potencia, constituye la *idea*, está en el intelecto, y la relación que tiene consigo misma en acto se llama *verdad*. En cuanto está en acto, es la cosa subsistente, tiene una existencia propia fuera de la mente, y se llama más propiamente *ente*. Aquí está el origen primero de la distinción entre la *potencia* y el *acto*, distinción de las más simples y necesarias, que se deriva de la misma originaria naturaleza del conocimiento. Por lo tanto, es poco explicable, porque está inmediatamente unida al hecho primigenio del saber humano, anterior al cual no hay explicación alguna. No puedo menos que hacer notar aquí un sagaz pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás. Al indagar la razón del materialismo de los primeros filósofos griegos, la encontraron en que ellos no conocieron la distinción entre *potencia* y *acto*. ¿Quién podría haber pensado que la falta de tal distinción debía ocasionar el materialismo? ¿Cuántas [personas] superficiales de nuestro tiempo no estarían dispuestas a considerar la distinción entre *potencia* y *acto* como una distinción escolástica, inútil o al menos de ninguna importancia práctica? Al contrario, es propio de las mentes más elevadas advertir las relaciones entre las cosas más lejanas entre sí; asignar las causas más remotas de lo que sucede en los asuntos y en las mentes de los hombres; prever en el principio de una doctrina las consecuencias últimas que debe desarrollar infaliblemente, pero que el común de los hombres no ve hasta que hayan surgido por obra del tiempo, y por las cuales el principio mismo es finalmente juzgado según el argumento *ab absurdo*, el más común y el más seguro que utilizan los hombres. Con esa sagacidad entonces que hace ver en los principios más abstractos las consecuencias y los efectos más prácticos, Aristóteles y Santo Tomás colocaron la causa del materialismo en la falta de la distinción entre *potencia* y *acto*. Y en verdad, si reflexionamos que sólo con la *existencia actual* de las cosas, sin su *existencia potencial*, no podemos jamás formarnos un justo concepto del modo en que las cosas existen en la naturaleza humana, sino sólo de la manera en que las cosas subsisten en su materia. Puesto que el *acto* por el que las cosas subsisten es una cosa misma con su existencia en la materia; la *potencia*, al contrario, es sinónimo de su existencia en la mente. Al conocer sino la existencia actual de estas cosas, la naturaleza de la mente permanece desconocida: sólo quedan las cosas en su materia, y esto es el materialismo. Sabiamente escribió Santo Tomás: *Quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter* actum *et* potentiam*, ponebant animam esse corpus* [Puesto que los antiguos <filósofos> naturale no sabían distinguir entre el *acto* y la *potencia*, decían que el alma era un cuerpo] (I, 75, 1 ad 2). *Una esencia está potencia, una esencia está en la mente,* son dos expresiones idénticas. He demostrado en otra parte que la *esencia en potencia*, *la esencia en la mente*, *la idea*, *la verdad*, todas frases que se identifican entre sí, se identifican también con estas otras: *las representaciones*, *las semejanzas de las cosas subsistentes* (**106ss.** y **1020ss.**). Y volveremos a hacer esta observación más adelante.

     Ahora, nuestra posesión de la *esencia en potencia*, de la *representación*, de la *semejanza*, etc. es lo que forma el *conocimiento*, la *luz intelectual*. Así, estas cosas reciben una definición clara y patente. [↑](#footnote-ref-782)
796. Lamennais. [↑](#footnote-ref-783)
797. Reid, primer autor de la filosofía del *sentido común*, lo definió así: “El sentido común es ese grado de juicio que es común a los hombres con los que podemos conversar y tratar nuestros asuntos” (*Essays on the powers of the human mind*, II, p. 175 [*Essay on the Intellectual Powers of Man*, p. 426]).

     Y poco después: “Todo conocimiento y toda ciencia deben ser construidos sobre principios que sean evidentes de por sí; y de esos principios *todo hombre* que tiene sentido común es juez competente, cuando los concibe distintamente; por eso que la discusión se termina a menudo apelando al sentido común” (p. 178 [p. 426]). Esta apelación se hace también para reforzar la buena fe vacilante en el adversario, cuando no quiere creer en la evidencia, ya que convocar al sentido común es como hacer que se avergüence de su obstinación, si sigue resistiendo, mientras todos los demás ceden ante la claridad de esa verdad manifiesta; es en definitiva un argumento *ad pudorem*.

     Tomado bajo este aspecto, el *sentido común* no es ni siquiera una *autoridad*: no se hace uso de él como de un argumento para convencer el entendimiento, sino como de una pena impuesta a la repugnancia que muestra el hombre de confesar la verdad. Más adelante consideraremos el *sentido común* bajo el aspecto de *autoridad*. Aquí nos basta observar que es una manera impropia de hablar decir que el sentido común consiste en un juicio que hacen los hombres sobre un argumento cualquiera: no se puede llamar sentido común en lenguaje filosófico si no el juicio que dan todos, y no sólo la mayor parte de los hombres, a los primeros principios y a sus consecuencias próximas: las otras partes del saber humano, que son consecuencias remotas de los primeros principios, son del todo ajenas al *sentido común*. ¡Ay de nosotros si nos redujéramos a saber con certeza sólo aquellas cosas que todos los hombres saben y saben con certeza! [↑](#footnote-ref-784)
798. La intuición inmediata de la verdad que tiene el intelecto es un *sentido espiritual* (**553ss.**). De ahí que la palabra *sentido* no es usada con propiedad en la expresión *sentido común*, porque éste no incluye sino las verdades inmediata o casi inmediatamente vistas por el espíritu. El uso general de esta expresión, *sentido común*, confirma nuestra doctrina sobre el *sentido* que admitimos en el espíritu. [↑](#footnote-ref-785)
799. Ver especialmente **469ss.** y **547ss.** No escapó a Santo Tomás la observación de que “todo acto del entendimiento es desconocido para sí mismo” y que para conocer un acto cualquiera de nuestro entendimiento tenemos que hacer otro, *reflexivo*, sobre el primero: *Alius est actus*, dice, *quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem* [El acto por el que el intelecto entiende la piedra es uno, y el acto por el que entiende que entiende la piedra es otro]. Ver I, 87, 3. [↑](#footnote-ref-786)
800. Kant, por ejemplo, luego de haber negado la fuerza objetiva del *principio de causa*, hace uso de él sin darse cuenta para establecer sus formas del espíritu humano, como hemos hecho notar anteriormente. [↑](#footnote-ref-787)
801. La buena antigüedad ha siempre enseñado que es imposible que el hombre piense que son los falsos los primeros principios del razonamiento: *Ea quae naturaliter rationi sunt insita*, escribe Santo Tomás, *verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare* [Lo que está naturalmente ínsito en la razón es sumamente verdadero, por cuanto ni siquiera es posible pensar que sea falso] (*Contra Gentiles* I, 7). [↑](#footnote-ref-788)
802. Es el caso de La Mennais [cf. **1372-1376**]. [↑](#footnote-ref-789)
803. Lo que he dicho supone que los hombres no han llegado generalmente a un estado de reflexión tan perturbada que se conjurasen todos a una a negar los primeros principios de la razón. Esta degradación del género humano es imposible en las condiciones particulares y extraordinarias en las que de hecho se encuentra: el Cristianismo lo salvará siempre de un escepticismo universal. Conviene reflexionar que la divina providencia se ha ocupado de la humanidad: en este sentido es verdad que en el género humano se encuentra siempre la verdad. Por otra parte, quien ha meditado desapasionadamente sobre el conocimiento del individuo, y de los hombres tomados en conjunto, encontrará que por sí mismos y desprovistos de toda ayuda sobrenatural, son más miserables e infelices de lo que se cree comúnmente, porque se tiene a la vista una humanidad sostenida por Dios a fuerza de portentos. En cuanto a mí, largas meditaciones me han convencido de que la humanidad sin la revelación carece de fuerza moral suficiente para preservarla de caer toda entera en la más abyecta idolatría. Está sujeta a tanta debilidad mental que si el escepticismo le es imposible, es únicamente porque se trata de una secta filosófica, que tiene necesidad de un cierto uso de la razón. La humanidad no habría tenido tiempo de volverse escéptica por completo, porque mucho antes se habría embrutecido y el hombre en la vida salvaje, más desgraciado que todos los brutos, se habría, por así decirlo, extinguido y aniquilado a sí mismo. [↑](#footnote-ref-790)
804. Ver **1065-1111**. Nuestro conocimiento se compone: 1° del *ser*, que concebimos en todos los conocimientos y es la parte formal del conocimiento, y 2° de las *determinaciones* del ser, que son la parte material. Yo me limito a decir que nuestro conocimiento es perfectamente objetivo en la parte *formal* y no extiendo la misma aserción también a la parte material, como he dicho repetidas veces. [↑](#footnote-ref-791)
805. No digo entre las *cosas* y las *ideas*, porque las solas ideas no comprenden la subsistencia de las cosas, sino sólo su posibilidad. Digo entonces entre las *cosas subsistentes* y el *juicio sobre la subsistencia de las mismas*. [↑](#footnote-ref-792)
806. Por es dijimos que la facultad de intuir el *ser* es un *sentido espiritual*, porque el sentido percibe sufriendo, es decir recibiendo. [↑](#footnote-ref-793)
807. Si pudiésemos tener una idea positiva de Dios (lo que no podemos naturalmente aquí abajo), no habríamos adquirido con ella un conocimiento material, pero sí habríamos aumentado nuestro conocimiento formal u objetivo. Todo lo que conocemos de Dios positivamente es *forma* y puro objeto de nuestra mente y de nuestro conocimiento; así ocurre también con lo que conocen de él los celestiales [= santos], que tienen la visión de Dios. De ahí la bella sentencia del Aquinate: *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus* [Si un intelecto creado ve a Dios por esencia, la misma esencia de Dios se vuelve la forma inteligible del intelecto] (I, 12, 5). [↑](#footnote-ref-794)
808. El *acto intelectivo* (intuición), la *idea* (el objeto ideal, posible), el *acto sensitivo* (sensación, percepción sensitiva), el *término del acto sensitivo* (materia), el *acto racional* (percepción intelectiva) y el *ente real* (objeto real, al que se refiere la idea), son seis cosas distintas y se debe poner toda la atención para no confundirlas. [↑](#footnote-ref-795)
809. Es lo que hemos señalado anteriormente (**1160ss.**). Se trata de la segunda de las tres cuestiones indicadas allí, que tratamos ahora más ampliamente. El Doctor de Aquino al menos la entrevió cuando escribía así: *Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet* (aquí está la ecuación), *nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei impsum cognoscitur* [El ente, que es primero por ser común, puesto que es el mismo por esencia para cualquier cosa, no excede ninguna proporción y, por lo tanto, él mismo es conocido cuando se conoce una cosa cualquiera] (*De veritate* 10, 11). [↑](#footnote-ref-796)
810. Tiene lugar entonces la sentencia de los antiguos, que “las cosas contingentes no son, sino sólo Dios es”. [↑](#footnote-ref-797)
811. Por algunos pasajes de Santo Tomás, me parece que este gran hombre ha visto estas dos cosas imporantes: 1° que la *universalidad* no se obtiene de las cosas, sino que la mente la pone en ellas, 2° que la esencia del conocimiento consiste en que la añade la *universalidad* a las cosas sentidas. Estas doctrinas parecen estar expresadas claramente por el santo Doctor en el texto siguiente: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas* (la abstracción entonces es lo mismo que la universalidad de la cosa, según el santo Doctor). *Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis* (obsérvese cómo aquí se hacen tres sinónimos del ser entendido, del ser abstraído y de la universal de la cosa), *non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu* [Cuando se habla del universal abstracto, se entienden dos cosas, a saber la naturaleza de la cosa y la abstracción o universalidad. Puesto que la naturaleza misma a la que acontece ser entendida o abstraída, o la intención de universalidad, no existe sino en los singulares, pero esto mismo que es ser entendido o abstraído, o la intención de universalidad, está en el intelecto] (I, 85, 2). No obstante, quienes tienen presente la distinción que hace Santo Tomás entre las dos operaciones que asigna al entendimiento y que llama a veces: 1° *illustrari phantasmata*, 2° *abstrahere phantasmata*, según la expliqué (495, nota), encontrarán una razonable dificultad. Sepan que el santo Doctor, en el pasaje citado, usa la palabra *abstrahere* para significar la operación que en otro lugar llama *illustrari phantasmata*. Porque distingue dos clases de abstracción: a la primera llama *per modum simplicitatis*, y ésta es un sinónimo perfecto de *illustrari phantasmata*, en cuyo significado se toma *abstrahere* en este lugar; a la segunda llama *per modum compositionis et divisionis*, y esto es el *abstrahere* propiamente dicho, contrapuesto en otros lugares a *illustrari*. [↑](#footnote-ref-798)
812. No que el *ser* mismo pueda encontrarse respecto de sí en un estado imperfecto; quiero decir que está presente de modo que no podemos tomarlo y verlo perfectamente con el ojo de nuestra mente, sino que tenemos que percibirlo imperfectamente. La limitación y la imperfección es toda nuestra. [↑](#footnote-ref-799)
813. Por lo tanto, si conociéramos el ser perfectamente, es decir con todos sus términos, conoceríamos, como dice Santo Tomás, todas las cosas, ya que *quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi*, (…) y *ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium* [Quien conoce de manera perfecta una naturaleza universal, conoce el modo en que esa naturaleza puede tenerse, (…) los diversos grados del ente se constituyen a partir del diverso modo de existir] (*Contra Gentiles* I, 50). [↑](#footnote-ref-800)
814. [(…) la vemos ya por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es aún muy débil] *De libero arbitrio*, II, 15 [39; p. 377. Rosmini agrega *Deum* al texto, que se refiere a la verdad de que Dios existe y de que es verdadera y sumamente]. [↑](#footnote-ref-801)
815. Así se muestra manifiestamente que el panteísmo es un absurdo. [↑](#footnote-ref-802)
816. La creación es esencialmente inexplicable para el hombre, como demostraré en otro lugar. [↑](#footnote-ref-803)
817. Y por eso la creación no es necesaria, como recientemente fue resuelto en Francia [Rosmini se refiere al *Cours de Philosophie*, de Victor Cousin, Pichon et Didier, París 1828, Va lección, 21 de mayo de 1828]. [↑](#footnote-ref-804)
818. *Res non habet tantam identitatem cum sua similitudine, ut sint unum numero: nec tantam diversitatem ut differant numero. – Et ideo similitudo rei in eodem genere est per reductionem cum eo cujus est similitudo. Quia enim egreditur, ideo differt: sed non transit in aliud genus. Et loquor de similitudine secundum rationem similitudinis, non intentionis, id est prout a subjecto exit et non recedit, ut splendor a luce* (In I Sent., d. 3, part. 2, art. 1, q. 3 [*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, I, d. 3, p. 2, a. I, q. III, en *Opera Omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas, vol. 1 (1882), p. 86]). [↑](#footnote-ref-805)
819. *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus* (*Contra Gentiles* 3, 99). [↑](#footnote-ref-806)
820. Se habla de las cosas contingentes. [↑](#footnote-ref-807)
821. *Intellectum oportet esse in intelligente* (*Contra Gentiles* 1, 51). [↑](#footnote-ref-808)
822. Es decir, con la *idea* en el intelecto, con la *esencia* que se ve con el intelecto. [↑](#footnote-ref-809)
823. En la pasión que sufre el sentido está la entidad extranjera, que el intelecto percibe como distinta, como es, del acto del sentir y del conocer. [↑](#footnote-ref-810)
824. *Intelligibile in actu, est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu; secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat* (*Contra Gentiles*, 1, 51). [↑](#footnote-ref-811)
825. *... ubi (in intelligentia) ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis* (*Itiner. mentis in Deum*, III [1. *Itinerario*, p. 591]). San Buenaventura dice también, confirmando lo que antes había dicho el autor de la obra *De la jerarquía celeste*, que “las substancias intelectuales, justamente por ser substancias intelectuales, son luces”, es decir tienen las luces en sí mismas, ya que “la perfección y el cumplimiento de la substancia intelectual es la luz espiritual”, ya que “esa potencia que es una consecuencia de la naturaleza del alma de parte del intelecto, es como una luz en sí misma”; y con esta luz explica el célebre intelecto agente diciendo que está *super verba philosophica et catholica fundatus* (Sobre el II libro de las *Sentencias*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 [*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, II, d. 24, p. I, a. II, q. IV, vol. 2 (1885), p. 569. El pasaje completo es: *Alius modus dicendi est, ut dicatur intellectus agens differe a possibili, sicut habitus a potentia; non quia agens sit pure habitus, sed quia est potentia habitualis. – Et iste modus dicendi probabilis est et verus et super verba philosophica et catholica fundatus. Verus enim est secundum Dionysium, quod substantiae intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, «lumina sunt»:  ergo perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis:  ergo illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa, de quo lumine potest intelligi illud Psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Una traducción castellana de la obra de Dionisio se puede ver en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. Teodoro H. Martín-Lucas, BAC, Madrid 1995, pp. 117-186.]). [↑](#footnote-ref-812)
826. I, 84, 4. [↑](#footnote-ref-813)
827. Digo *dio principio*, porque no identificó más que la parte formal de las cosas con las ideas, dejando en la duda la distinción de la *materia*. Fichte completó la identificación, haciendo que incluso la materia saliera de la naturaleza de las ideas o del espíritu. [↑](#footnote-ref-814)
828. Las cosas limitadas, al no *ser* por sí mismas, no tienen tampoco su *cognoscibilidad* por sí mismas. [↑](#footnote-ref-815)
829. Esto fue probado en la Sección Quinta y allí explicamos también el modo como ocurre (**692ss.**). Este *sentimiento substancial* aclara lo que dice San Agustín en el libro IX del *De Trinitate*, que *substantialiter notitia (sui) inest menti* [referencia libre de Rosmini]. De hecho, el alma, para percibirse a sí misma, no necesita más que volver la propia atención sobre el propio sentimiento, e inmediatamente se percibe a sí misma. Pero puesto que este acto de volver la atención del intelecto al propio sentimiento no es innato en nosotros, Santo Tomás no admite como necesario y substancial en la mente más que una *noticia habitual* de sí misma: *Notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis*, dice, *quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis* [La noción por la que el alma se conoce a sí misma no es del género de los accidentes, en cuanto a aquello por lo que se conoce habitualmente, sino solamente en cuanto al acto de conocimiento] (*De veritate* 10, 8). [↑](#footnote-ref-816)
830. \* Está claro que se refiere al «yo», no a una pluralidad de personas. [↑](#footnote-ref-817)
831. Sin embargo, en la percepción de nosotros mismos, como de todas las otras cosas subsistentes, al analizar esa percepción encontramos que el *ser* puro es una actividad distinta del *sentir*. Por lo tanto, nosotros, que somos un *sentimiento*, tenemos por otra parte el *ser*, y no por nosotros mismos. No es adecuada entonces la frase de que *existimos por nosotros mismos*, usada por algunos filósofos de Alemania y de Francia. Antes bien, esta consideración muestra la manifiesta verdad de la sentencia de San Agustín y de otros Padres, de que las creaturas no son de manera absoluta. [↑](#footnote-ref-818)
832. Sin embargo, no es que San Agustín haya establecido el *Yo existo* de Descartes, como supuso Galluppi y junto con él otros subjetivistas, como la primera verdad, de la cual todas las demás dependerían. Esta primera proposición cartesiana carece de fuerza si no supone su mayor, como he demostrado (**979ss.**). El santo Doctor partió del *Yo existo*, como de una verdad evidente y no contestada por los Académicos que refutaba, pero no como de la primera verdad. Cuando habló de esto, entonces, abandonando en el vuelo de su mente el *sujeto*, se elevó al *objeto*, hasta la esencia de la verdad misma, carente de tiempo, de lugar, de angustias, de límites y vio su luz, más cierta e inmóvil que la propia existencia; y entonces pronunció estas memorables palabras: *faciliusque debitarem vivere me, quam non esse veritatem quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur* [antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, “que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas”] (*Confesiones*, VII, 10 [16; p. 583]).

     Y si se quiere observar y distinguir la persuasión que tiene el hombre de las primeras verdades y la persuasión que tiene de la existencia de sí mismo, digo que para ambas la persuasión es suma, pero que existe esta muy clara diferencia, que respecto a las primeras verdades es simplemente imposible pensar que no existen, mientras que respecto a mí no es imposible pensar en mi no existencia, sino sólo es imposible que yo asienta con conocimiento directo a la proposición que dice que no existo. Esta diversidad entre las *verdades* primeras y *necesarias*, y la *verdad de hecho de mi existencia contingente*, es afirmada de manera excelente por Santo Tomás y muestra la absoluta imposibilidad que tiene el hombre de ser verdaderamente escéptico, es decir de negar el asentimiento a las primeras verdades. Éstas son las palabras del gran hombre: “Pensar que una cosa no existe puede entenderse de dos maneras. Según la primera, cae simplemente en la aprehensión que la cosa no existe, y en ésta nada impide que el hombre piense que no existe, así como puede pensar que hubo un tiempo en el que él no era. Pero no podría caer en la *aprehensión* que el todo sea menor que su parte (es una de las verdades primeras), porque un término excluye al otro. En la segunda manera puede entenderse que a la aprehensión se añada el *asentimiento*, y así no hay nadie que pueda pensar, asintiendo que no existe, porque en cualquier cosa que perciba, se percibe siempre (habitualmente) a sí mismo” (*De veritate* 10, 12 [paréntesis de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-819)
833. *De Trinitate* XV, 12 [21; pp. 733s.]. [↑](#footnote-ref-820)
834. No se ha de creer que esta observación de San Agustín es una vana sutileza de ingenio, y que estas verdades que enumera sean distintas de palabra pero no en la realidad. Antes bien, el hombre que sabe, encontrará aquí tal vez una observación agudísima y útil para conocer bien la naturaleza de los conocimientos humanos. San Agustín distingue las *diversas reflexiones* que hace la mente sobre los propios conocimiento y advierte que toda reflexión es un acto nuevo de la mente, distinto del precedente, y que produce un conocimiento nuevo. Es sumamente relevante saber esto, máximamente si uno intenta explicar los hechos de la mente. Más de una vez en esta obra hemos debido hacer uso de la distinción entre el *conocimiento reflexivo* y el *conocimiento directo* y mostramos que uno no es el otro, que uno no conoce al otro, que a veces uno está en contradicción con el otro (ver, entre otros lugares, **1149-1157**). Una reflexión sobre el conocimiento que el hombre ya tiene, el saber que sabe, es un aumento tal de cci que este conocimiento nuevo es al primero como el mucho al poco, y hasta como lo infinito a lo finito. Con el conocimiento reflexivo se domina y gobierna el directo a placer, y sólo por medio del reflexivo éste está en nuestro dominio. No habría encontrado jamás la *escritura* si no hubiera tenido lugar una reflexión sobre el *lenguaje*. Los *números* son una invención debida a la reflexión sobre las *ideas* de los mismos; las *letras* algebraicas son el producto de una reflexión sobre los números; las *funciones analíticas* nacieron de una tercera reflexión sobre las letras algebraicas. Esto es lo que quiere decir este aparente juego de palabras: *saber que se sabe que se sabe*. Es la fórmula más simple que expresa el orden de las ideas al que pertenecen las funciones analíticas de Lagrange [cf. su *Théorie des fonctions analytiques* (1ª ed. 1797), en *Oeuvres de Lagrange*, ed. Joseph-Alfred Serret, Gauthier-Villars, París 1867-1892, vol. 9. Joseph-Louis Lagrange (1736-1813), famoso matemático nacido en Italia pero de ascendencia francesa. Contribuyó notablemente a la mecánica clásica y a la física matemática. Se le deben numerosos avances en el ámbito del cálculo diferencial, de la teoría de probabilidades, de la mecánica clásica newtoniana (que transformó en una rama del análisis), del álgebra y de la astronomía.]. [↑](#footnote-ref-821)
835. *De Trinitate* XV, 12 [21; pp. 735s.]. [↑](#footnote-ref-822)
836. Los escépticos apuntaron todas sus armas contra la percepción de los cuerpos, como dije antes.

     San Agustín escribe lo siguiente: *Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum qua per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum* (véanse aquí bien distinguidas por San Agustín las dos clases de percepción que establecimos, las dos fuentes de la materia del conocimiento): *multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi: Scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt* [“Existen dos géneros de conocimientos: uno el de la cosas que el alma percibe por los sentidos del cuerpo, otro el de las cosas que ella por sí misma adquiere; aquellos gárrulos filósofos impugnan con muchedumbre de vaciedades el testimonio de los sentidos; pero no consiguieron poner en tela de juicio la percepción inmediata del alma en ciertas verdades fundamentales; porque nunca pudieron dudar de esta verdad: «Sé que vivo»”.] (*De Trinitate*, XV, 12 [21; p. 736]). [↑](#footnote-ref-823)
837. Nos mueven a ello la necesidad y el instinto, como dijimos (**514ss.** y **1030ss.**). [↑](#footnote-ref-824)
838. En el vol. II (**597ss.**) hemos demostrado largamente la necesidad absoluta de esta ilación. [↑](#footnote-ref-825)
839. Lo que se expresa con la palabra *cuerpo* es un *ente en cuanto realiza en nosotros una acción que tiene un modo determinado* (extensión). Ahora, si alguien considerase el *ente cuerpo*, independientemente de esta acción, ya no consideraría lo que se denomina con el vocablo *cuerpo*. Adviértase esta sutileza, que es lo que explica la expresión *percepción de los cuerpos*. Se llama *percepción* en cuanto el *cuerpo* expresa un *agente* en nosotros. No se hace entonces del cuerpo un ente abstracto, insensible, ya que, si hiciéramos así, se destruye su noción. Por consiguiente, el *influjo físico* está también para nosotros fuera de cuestión, porque está ya comprendido en la definición misma del cuerpo. [↑](#footnote-ref-826)
840. Nos percibimos a nosotros mismos, y de esta percepción obtenemos por abstracción la idea del alma humana según hemos descrito tantas veces en esta obra, a saber separando el *juicio* sobre la subsistencia de la *aprehensión real* de la cosa. De igual modo percibimos nuestro *cuerpo* y los *cuerpos* que actúan inmediatamente sobre el nuestro, y de estas percepciones obtenemos por abstracción el concepto de cuerpo, ya sea orgánico y animal, ya sea inorgánico. [↑](#footnote-ref-827)
841. Los Ángeles proporcionaron abundante materia a las filosofías antiguas. No es mi intención examinar si con la pura razón podemos tener una prueba rigurosa de la subsistencia de los ángeles. Me basta que podamos formarnos alguna idea de ellos, aun cuando no pudiésemos tener una prueba cierta de su subsistencia. [↑](#footnote-ref-828)
842. No quisiera que alguien se engañase entendiendo mal el verdadero sentido de este *comenzar*. Comenzar no quiere decir que en el momento previo no existía, no se refiere al instante anterior, sino al instante en el que comienza. Por consiguiente, aunque una naturaleza dure continuamente por siglos, se puede decir que comienza a cada instante, porque a cada instante tiene necesidad de recibir la energía que la hace subsistir, la actividad del ser. [↑](#footnote-ref-829)
843. [La esencia comprende en sí sólo aquellas cosas que caen en la definición de la especie] (I, 3, 3). La *especie* no es sino la *idea*. [↑](#footnote-ref-830)
844. Por lo tanto, las *esencias* son simples y no hay nada intermedio, como observaron los antiguos, entre ignorarlas y conocerlas: “Quien no alcanza, dice Santo Tomás, la *esencia* de una cosa simple (como son las cosas en la primera aprehensión que tenemos de ellas), la ignora por completo. No puede conocer una parte de esa esencia e ignorar otra, ya que no es compuesta” (*In Metaph. Arist.*, libro IX, lectio 11 [n. 1905 de la edición de Marietti, Turín 1964]). [↑](#footnote-ref-831)
845. También los que, considerados separadamente, serían accidentales; por ejemplo, “la esencia de una tela rojo” es que no sea sólo tela, sino que sea roja, de otra manera ya no sería la tela roja, sino otra cosa, que habría que definir de otra manera. [↑](#footnote-ref-832)
846. Si en un objeto, por ejemplo en los cuerpos, fuese descubierto como sea un principio nuevo anteriormente desconocido y no susceptible de ser percibido por los sentidos, del cual todas las otras propiedades descendieran, conoceríamos una nueva esencia, no ya la que indicamos con el nombre de *cuerpo*. Y si diésemos a este principio recientemente revelado el nombre de *cuerpo*, esta voz habría cambiado su significado. Sin embargo, por la identidad del acto radical del ser, nos parecería en ese caso que hemos conocido mejor la naturaleza del *cuerpo*, y la habríamos efectivamente conocido mejor. Por eso, no debe maravillarnos si la mente infinita conoce con una sola esencia todas las cosas. [↑](#footnote-ref-833)
847. Recuérdese la clasificación de las diferentes *esencias* intuidas por el hombre (**646ss.**). [↑](#footnote-ref-834)
848. Conviene observar que de estos tres modos, sólo la esencia específica abstracta es en sí verdaderamente simple; los otros tienen una composición de varias esencias accidentales y substanciales. [↑](#footnote-ref-835)
849. Al tener la idea de la *especie*, tenemos en ella también los caracteres que forman los *géneros*. Si alguien nos comunicara que encontró una nueva especie perteneciente a un género conocido por nosotros, la idea de esa especie en su parte *positiva* no sería sino *genérica*, ya que no conoceríamos todavía los caracteres que contradistinguen esta especie de las otras; luego, en su parte *negativa*, sería específica. De ahí que las *esencias negativas* y nominales pueden ser para nosotros tanto específicas como genéricas y universales. [↑](#footnote-ref-836)
850. Se habla de una *cosa* específicamente distinta de las otras cosas que caen bajo la percepción de este hombre. [↑](#footnote-ref-837)
851. *Unumquodque cognoscibile est in quantum est ens* [Toda cosa es cognoscible en cuanto que es ente] (Santo Tomás, *In I Phys.*, 1 [n. 7 de la edición de Marietti, Turín 1965]). [↑](#footnote-ref-838)
852. Quien descuida considerar el elemento *subjetivo* volverá al hombre orgulloso y lleno de pretensiones, que no van con él, según hacen algunos tipos de dogmáticos. Quien descuida, al contrario, el elemento *objetivo*, envilecerá al hombre y lo despojará de su saber verdadero y real, como hacen los *escépticos críticos*. La investigación que hacemos aquí es por lo tanto de suma relevancia para evitar estos dos escollos de la filosofía. [↑](#footnote-ref-839)
853. Digo *por el sentimiento como tal*, porque en la percepción intelectiva del sentimiento se añade ya el *ser*, se reconoce en ella un acto o término del ser. Por eso (**880ss.**) distinguí y separé la *extrasubjetiva* de la *subjetiva* en la percepción de los cuerpos mediante un principio que no es otra cosa que una aplicación particular del principio general mencionado aquí. En ella, usando este principio, encontré que en la percepción de los cuerpos externos había tres elementos *extrasubjetivos*, a saber: 1° la existencia de una fuerza; 2° la multiplicidad; y 3° la extensión continua. Estos elementos son todos esencialmente distintos de nosotros (sujeto). [↑](#footnote-ref-840)
854. Aunque los antiguos dijeran que el conocimiento no es sino de los universales, sin embargo supieron reconocer que lo que repugna al entendimiento no es el *ser singular* de una cosa, sino esa particular condición de todas las cosas contingentes y finitas de no ser cognoscibles por sí mismas, sino sólo por el *ser* participado. De ahí que a menudo ninguna cosa contingente tenga con el *ser* una relación tan exclusiva que no pudieran existir infinitas otras iguales. Por eso la noción de esa cosa incluye la *posibilidad de infinitas otras* iguales o semejantes a la misma, es decir (lo que es lo mismo) una noción universal. Por lo tanto, en las cosas limitadas de este mundo, no hay sino la propia subsistencia, que es la materia de la que las cosas sensibles están compuestas. Ahora, la materia no puede ser por sí misma objeto del intelecto humano, por su misma definición, ya que se llama *materia* en cuanto que el sentido particular termina en ella y en cuanto se quita de ella todo principio intelectivo. Y de hecho, si pensáramos la materia, cesaría de ser particular, y con ese acto ya no sería la materia, sino la idea de la materia (la materia posible): la materia misma, entonces, por su naturaleza no alcanza a presentarse de por sí a nuestro intelecto. Por eso Santo Tomás dice: *Singulare non repugnat intelligenti inquantum est singulare, sed inquantum est materiale: quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*, es decir mediante una *idea* o una luz [Lo singular no repugna a la inteligencia en cuanto que es singular, sino en cuanto que es material, porque nada es entendido sino inmediatamente] (I, 86, 1). ¿Pero el intelecto no percibe la subsistencia de los entes espirituales? ¿Nuestra propia subsistencia e individualidad no se percibe con una percepción singular? Tampoco, y la razón es que también nosotros somos un sentimiento, aunque un sentimiento simple, y para percibir un sentimiento semejante le tenemos que aplicar el predicado del ser, que al ser aplicado sigue siendo universal, porque este ser no es agotado en el yo individual [“el nosotros individual”, en el original italiano]. Por lo tanto, en la percepción sensitiva de nosotros mismos percibimos nuestra realidad pura y sola con el sentimiento, pero en la percepción intelectiva del nosotros ese sentimiento substancial ocupa el lugar de la materia del conocimiento y la forma permanece universal de manera que en la percepción intelectiva de nosotros mismos está comprendida la *esencia* de hombre, que se repite y renueva en todos los hombres, y se podría repetir y renovar en muchos más. Lo único que es cognoscible en su subsistencia, por sí mismo, es entonces solamente el *ser*, porque con respecto a sí mismo es singular e individual, mientras que respecto a la cosa que nos hace conocer es universal y común, ya que ninguna de las cosas singulares que conocemos por él se agota en sí misma. El ser que nos hace conocer esa cosa singular al mismo tiempo nos hace conocer, nos presenta también la posibilidad de infinitas otras cosas iguales a ésa o distintas de ella. Yo creo no alejarme en esto de la mente de Santo Tomás, si se lo interpreta bien, aunque hay algunos pasajes que al escucharlos por primera vez parece decir lo contrario, como aquellos en los que enseña que el *intelecto* es cognoscible a sí mismo (I, 86, 1). Yo creo que para entender correctamente la mente de Santo Tomás en estos pasajes conviene estar habituados a su modo de hablar. Él usa a menudo la palabra *intelecto* para indicar la forma del hombre, como por ejemplo en esta sentencia: *Intellectivum principium est forma hominis* [El principio intelectivo es la forma del hombre (I, 76, 1)]. En ella el principio intelectivo es el mismo intelecto: *Intellectus est intellectualis operationis principium* [El intelecto es el principio de la operación intelectual] (I, 76, 1). Y esta manera de hablar está de alguna manera justificada por la etimología de la palabra *intelecto*, que significa *cosa entendida*. De acuerdo a esta observación también el sentido común de los hombres, que adosa a las cosas sus vocablos, hizo ver, al llamar *intelecto* a la facultad de entender, la necesidad de que haya algo entendido por sí mismo a fin de que existiese la facultad de entender. Además, la razón por la que Santo Tomás llama a veces *intelecto* a la misma forma intelectiva, el ser, es porque el ser y el inteligente hacen una sola cosa, por su estrechísima y perfecta unión, en la que verdaderamente se puede decir que se tocan: *Intellectus enim in actu*, dice*, quodammodo est intellectum in actu* [Pues el intelecto en acto es de alguna manera lo entendido en acto] (I, 74, 1). Conociendo bien esta manera de hablar del Aquinate, parece que lo que yo digo no es sino una aclaración de sus palabras: sólo el *ser* es lo que puede ser entendido en su singularidad. Y por eso el ser, en cuanto que resplandece en nuestras mentes y es recibido por éstas, no es el ser con sus términos y confines, sino el *ser inicial*; por eso, este ser se puede llamar, en cuanto que es concebido por cada hombre, el *intelecto singular* de cada uno, pero no propiamente el *principio intelectual*. Para mayor confirmación de esto y para que mi opinión se vea sostenida por la autoridad de los grandes hombres que florecieron en el pasado, pido que el lector se meta un poco dentro, mediante su reflexión, de todo el curso de la filosofía, que, partiendo de Platón, de quien Aristóteles fue discípulo, dominó se puede decir en el mundo hasta Descartes. Se dará cuenta de que toda esa filosofía suponía como fundamento la verdad que estoy indicando aquí. Por ejemplo, Aristóteles pregunta: “¿Cómo se hace el saber, sino mediante el *uno* visto en los *muchos*?” (*Metafísica* III [4, 999a 28-29]) y explicaba su sentencia diciendo que el saber tenía en sí esencialmente algo universal. *Omnis scientia*, dice Juan Duns Scoto explicando ese pasaje del filósofo de Estagira, *omnis scientia est de universali, quod est unum in multis, quia de singularibus non est scientia* (en su comentario al lugar citado) [toda ciencia lo es de lo universal, que es lo uno en muchos, puesto que no hay ciencia de las cosas singulares. (Adaptación de Rosmini. El comentario se encuentra en *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, libro III, cap. II, n. 45, en sus *Opera omnia editio nova*, Vives, París 1891, vol. V,p. 612]. Ahora si la *ciencia universal* de los antiguos era ésta, suponía también la aprehensión de lo *uno* y por lo tanto de lo *singular*. ¿Pero qué es esto *uno*, esto *singular* que se percibe en muchos? Se entenderá bien claramente qué es esto *uno*, esto *singular*, cuando se acerque a estas sentencias la doctrina de los antiguos sobre lo *uno*. Esta doctrina decía que por *uno* no se entendía sino el *ente indiviso*. El *ser* era lo que consitutía la unidad y, por lo tanto, a veces se tomaba lo *uno* por el *ente*, y viceversa: *Unum nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente* (I, 11, 1). Consiguiente, el ente es lo que se conoce singularmente por su naturaleza, porque es lo mismo que lo uno; y el ente visto en las cosas es lo que hace conocer las cosas *unum in multis*, y esta relación que tiene el único ente con muchas cosas (con sus muchos términos) es lo que vuelve necesariamente universal el conocimiento de las cosas. El conocimiento universal supone entonces anteriormente un conocimiento particular y en él se funda: el conocimiento del ser. [↑](#footnote-ref-841)
855. Dios, al contrario, conoce los singulares en todas las cosas, porque su conocimiento no es producido por las cosas distintas del ser, por los efectos, sino por el ser mismo, *causa* de las cosas, como dice de manera excelente Santo Tomás (*Contra Gentiles* I, 65). [↑](#footnote-ref-842)
856. La idea de Dios se compone entonces 1° de una parte *negativa*, y 2° de una parte *simbólica*, es decir general, compuesta de semejanzas, que tienen el lugar de la parte positiva y suplen de alguna manera a la falta de ésta. Tanto una como otra parte entran en la religión, pero la parte principal y fundamental es la primera. Si quitamos la parte *simbólica*, nos quedará la primera, pero no tendremos nada para reemplazar a la parte que hemos quitado. Podremos sí meditar sobre la primera parte, que está toda compuesta de las relaciones de Dios con las creaturas, y estas meditaciones nos darán una doctrina de Dios siempre más completa y admirable, pero que no será jamás otra cosa que un desarrollo y un análisis de la parte negativa. Todo esto entra también naturalmente en la religión y en el culto de Dios, ayudando al hombre a rendirle este culto con mayor inteligencia y mayor amor. No fueron por lo tanto bien caracterizadas la *religión* y la *filosofía* por el profesor Cousin, cuando reduce la religión a *símbolos* y la *filosofía* a *puros conceptos* (Lección del 17 de abril de 1828 [*Cours de philosophie. Leçons du cours de 1828*, Pichon et Didier, París 1828, Lección I, pp. 23ss.]). Sean cuantos sean los *conceptos puros* en torno a Dios, obtenidos por la meditación y por la reflexión, entran todos en la religión y son útiles al culto, que no se restringe sólo a los símbolos. Por el contrario, si la filosofía elimina los *símbolos*, no tiene nada para reemplazarlos, ya que todo lo que la reflexión puede encontrar sobre Dios no consiste en reducir los *símbolos* a *conceptos*, sino en desarrollar la otra parte de la idea de Dios, dejando totalmente de lado a los símbolos, la parte negativa que consta de las *relaciones* de Dios con nosotros. Es muy cierto que este desarrollo tiene lugar en parte por obra del tiempo y por la aplicación del pensamiento reflexivo sobre los primeros conceptos de nuestro pensamiento directo, y que por eso todo este desarrollo se puede decir que pertenece a la filosofía en cuanto se hace con la simple luz de la razón natural, pero no pertenece menos por esto a la religión. ¿Qué oposición hay acaso entre la Razón y la Religión? ¿Qué dificultad hay en que la razón, la filosofía, si se la quiere llamar así, se ocupe de un argumento religioso, de Dios, objeto de la religión? Ninguna. ¿Por qué se dirá acaso que a partir del momento en que la reflexión se ocupa del objeto de la religión, este objeto deja de ser religioso y se ha convertido en algo meramente filosófico? ¿Qué división es ésta? ¿Acaso la filosofía tiene el poder de cambiar la naturaleza de las cosas, de modo que a lo que se aplica pierde inmediatamente su naturaleza, y que el Dios de los filósofos ya no sea Dios, que este objeto de culto del alma inteligente no sea ya objeto de culto cuando el alma se aplica a él justamente con su parte más noble, con su actividad intelectiva? Por lo tanto, esta división la *filosofía* y la *religión* es sistemática y falsa. La religión abrazo a todo Dios, y la filosofía es una parte de ella elaborada con el raciocinio. El todo y la parte no están en oposición entre sí, ni se excluyen mutuamente. La religión preexistía a la filosofía y lo que la filosofía, o diremos mejor la razón natural, ha encontrado trabajando sobre ella, no fue sino un mayor desarrollo de la misma religión. Tampoco el sublime tratado sobre Dios que escribió Santo Tomás, con lo admirable que es por la profundidad de su pensamiento y por la agudeza de su reflexión, ha dejado jamás de ser religioso, ni fue jamás considerado de otra manera que como una *teología*. En lugar de separar lo que no es separable: la religión de lo que la razón humana conoce al aplicarse a ella, habría sido más conveniente distinguir el estado sucesivo de la religión misma, que se desarrolla y perfecciona a lo largo de los siglos. Primero fue *simbólica*, luego abundó más en *conocimientos puros*; y aunque a ello fueron de utilidad los continuos incrementos de luz revelada hasta la venida del mismo Jesucristo, sin embargo el uso de la razón, confortada con esa luz, ayudó también mucho. La razón no puesta por Dios en el hombre para que se estancara, ociosa e inútil, sino para que se ocupara de las más nobles verdades, y la más noble de todas es la que se refiere a Dios. Por otra parte, la *razón natural* no se encontró jamás totalmente sola en el mundo, y la reflexión del hombre tuvo siempre como materia no sólo cuanto le suministraba el pensamiento natural directo, sino también cuanto Dios reveló de sí mismo al hombre. [↑](#footnote-ref-843)
857. Aquí se habla del *concepto* de Dios, no de la *existencia* de Dios. [↑](#footnote-ref-844)
858. Una vez distinguidas las distintas esencias de las cosas, se concilian entre sí las sentencias del Doctor de Aquino, que de otra manera parecerían contrarias entre sí.

     Dice repetidas veces que la substancia y quididad de la cosa es el objeto propio del intelecto, se entiende que están dadas las condiciones, y que *intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis* [el intelecto penetra hasta la naturaleza íntima de la especie, que existe en los mismos individuos] (*De veritate* 10, 5). Esto verifica principalmente en la percepción de nosotros mismos, porque al percibir nosotros, percibimos el término del acto mismo con el que existimos y, por consiguiente, nuestra *esencia*, a la que se extiende ese acto.

     En otro lugar dice que “en una mente (como la humana) que recibe el conocimiento de las cosas, las formas (las ideas) existen por una cierta acción de las cosas en el alma”: *in mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam*, y, en consecuencia, que “lo que conocemos por medio de la visión intelectual son las *cosas mismas* y no las imágenes de las cosas, lo cual no tiene lugar en la visión corporal o sensitiva ni en la espiritual o imaginativa. Porque los objetos de la imaginación y del sentido son algunos accidentes, a partir de los cuales es constituida una figura o imagen de la cosa, pero el objeto del intelecto es la misma *esencia* de la cosa, aunque él conozca la esencia de la cosa por una semejanza, como medio por el que conoce, no como si ella fuese el objeto, en la que pone la mirada primero” (*De veritate* 10, 4 [ad 1]). En este pasaje se habla de una cierta *semejanza* por la que el intelecto conoce las esencias y de ciertas *imágenes* de las cosas, que el intelecto no percibe, porque se dirige a las cosas mismas. ¿Qué diferencia hay entre esa semejanza y estas imágenes? Yo pienso que debe ser la siguiente. El *sentido* tiene la *sensación* (propiamente dicha) y la *percepción sensitiva corpórea*. La *percepción sensitiva corpórea* es el *término* de la acción de las cosas externas sobre nosotros, y es lo que hace la sensación *extrasubjetiva*. Ahora, este *término* de la acción (que no es necesario describir) corresponde a la *imagen* sensible de Santo Tomás, es un fenómeno del sentido. El alma, en cambio, consciente de sufrir ese *término* de la acción de los cuerpos externos, ve en él, en cuanto es intelectiva, un *ente* que opera en él, pensado mediante la *idea* del ser en universal aplicada y añadida a ese *término* de la acción sufrida en el sentido. Esta idea es la *semejanza* de Santo Tomás, por la que el intelecto entiende las cosas. Ahora bien, son las cosas las que el intelecto entiende, porque el *ser* es su objeto. Pero ¿cómo es determinado el ser en universal? Por ese *término* de la acción en el sentido; por lo tanto, según sea la naturaleza de la acción hecha en nosotros, así será la cualidad de nuestro conocimiento de las cosas, la *esencia* que conocemos de ellas. En los cuerpos, su *acción* en nosotros es substancial, como hemos demostrado, porque al hablar de *esencia corpórea* pretendemos nombrar esa potencia de modificarnos, de la manera que expusimos (**692ss.**).

     De ahí sucede que tampoco en los cuerpos percibamos el *acto primero* por el que son entes, sino sólo la acción, que es la esencia que conocemos, expresada con el término *cuerpo*.

     Pero puesto que los cuerpos tienen distintas *potencias* sobre nosotros, que los especifican tanto a ellos como al estado en que se encuentran, la distinción entre las ideas que tenemos de estos cuerpos no está determinada sino por acciones *accidentales* sobre nosotros, y esas ideas nuestras no nos hacen conocer por eso sino *esencias genéricas*, que no son propiamente esencias completas, sino que las *potencias operantes* sobre nosotros toman el lugar de *esencias*. Por lo tanto, al conocimiento de estas esencias se aplican aquellos pasajes de Santo Tomás, en los que él dice que las esencias de las cosas nos son desconocidas. Por ejemplo, en la obra *De veritate* (10, 1): “Las esencias de las cosas nos son desconocidas, pero sus *virtudes* se nos manifiestan mediante los actos y nosotros usamos frecuentemente los nombres de las virtudes o potencias para significar las esencias”: *Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innnotescunt nobis per actus, utimur frequenter* (no siempre entonces) *nominibus virtutum, vel potentiarum ad essentias significandas*. Y un poco más abajo: “Puesto las diferencias substanciales de las cosas nos son desconocidas, por eso en lugar de ellas, al definirlas, se usan a veces (*interdum*) diferencias accidentales, en cuanto significan o anotician de la esencia, como los efectos propios dan noticia de la causa. De ahí que la sensibilidad, tomada como diferencia constitutiva del animal, no se toma del sentido entendido como potencia, sino como significando la esencia misma del alma, de la que fluye esa potencia”.

     De Dios, luego, no conocemos sino *efectos*, y de éstos, finitos e inadecuados a su causa; por eso, nuestro conocimiento de Dios permanece *negativo*. De ahí que diga el santo Doctor: “Nuestro intelecto puede conocer también en el estado de caminante de alguna manera la esencia divina, no de modo que sepa lo que es, sino lo que no es”. Y resuelve la objeción que proviene de la dirección de nuestro afecto hacia Dios de esta manera: “Podemos amar a Dios inmediatamente, sin necesidad de amar otra cosa antes que a Él; aunque a veces del amor de las cosas visibles somos arrebatados al amor de las invisibles; sin embargo, en el estado de caminantes no podemos conocer a Dios inmediatamente, sin que necesitemos conocer otra cosa anteriormente. La razón es que el afecto sigue al intelecto y donde termina la operación del intelecto, allí comienza la operación del afecto. Ahora, el intelecto, al proceder de los efectos a la causa, alcanza al final un conocimiento de Dios por el que sabe de Él lo que no es, y el afecto se dirige a lo que el intelecto le ofrece, sin tener que pasar por todos los medios que recorrió el intelecto” (*De veritate* 10, 11). [↑](#footnote-ref-845)
859. Aristóteles, *De Anima*, III [6, 430a 26-27]. [↑](#footnote-ref-846)
860. San Agustín hizo en este mundo ese progreso con su mente, el cual hice observar que era necesario que hiciera la filosofía, que comienza vulgar y luego se instruye y perfecciona (**29-34**). La filosofía vulgar no ve las dificultades que se encuentran en las cuestiones filosóficas y procede con gran confianza y jactancia. Pero cuando se le presenta un problema arduo va a parar en el vicio opuesto: pasmada por el asombro, ya no la satisface ninguna solución y parece que “el escepticismo, según la frase de un escritor moderno, es la primera forma, la primera aparición del sentido común en el escenario de la filosofía” [cf. Victor Cousin, en la VIa lección de su *Cours de Philosophie* (29 de mayo de 1828)].

     Por lo tanto, San Agustín comenzó siendo académico. Al salir de la duda, se encontró diría como naturalmente en la filosofía platónica. La doctrina platónica sobre las ideas pertenece a la filosofía *docta*, pero en su primer período, en el cual es todavía imperfecta, cuando ve sí las dificultades, pero no ha encontrado las soluciones más simples, y recurre en cambio a hipótesis ingeniosas que pecan de *superfluas* antes que de *defectuosas*. La mente de San Agustín no podía detenerse aquí, tenía que hacer necesariamente un progreso: se dio cuenta de que en la teoría platónica sobre el origen de las ideas había de más, quitó lo superfluo y se encontró con la verdad, que consistía en advertir que la naturaleza humana es *esencialmente racional* y que es por eso que reconoce la verdad, cuando va en su búsqueda y la encuentra, y también por eso es que el joven responde adecuadamente a las preguntas que se le hacen ordenadamente incluso sobre cosas que nadie le enseñó antes. De ahí que en las *Retractaciones* (I, 8 [2; p. 668]) reprueba haber dicho otra vez que el alma parecía traer ya consigo todas las artes: “Aun puede suceder, en efecto, que eso sea posible [responder a lo que se le interroga] (…) porque es capaz de entender por naturaleza”: *fieri enim potest – ut hoc ideo possit (interrogata respondere), quia natura intelligibilis est*. Y allí mismo explica qué es lo que constituye a una naturaleza como inteligente, a saber una *luz* innata: “Asimismo en otro lugar dije que «los instruidos en las disciplinas liberales las extraen, aprendiendo, sin duda sepultadas en sí mismos por el olvido y de algún modo las descubren». Pero repruebo también esta frase, pues es más creíble que hasta los ignorantes respondan cosas verdaderas sobre algunas disciplinas, cuando son bien interrogados, precisamente porque, en cuanto pueden comprenderlo, tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables; no porque alguna vez las hayan conocido, y se han olvidado, como creyeron Platón y compañía”: *propterea – quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est* (ibídem [I, 4, 4; p. 658. Resaltado de Rosmini, quien traduce un texto más extenso que el citado en latín.]). Ahora, éste es precisamente esa mejora que habíamos dicho que necesitaba la doctrina de Platón, según la cual, en lugar de ponerse innatas todas las ideas, debían subordinarse a una sola innata, luz de la razón, de la que todas las otras derivarían y se generarían, es decir con la que se pudieran ver y aprehender intelectualmente todas las cosas con ocasión de las sensaciones y de las interrogaciones (**229-233**). Ahora, esta luz nosotros la llamamos *principio de cognición* (*principium cognitionis*), como también hace Santo Tomás, quien define que todas las cosas que conocemos las conocemos *in rationibus aeternis sicut in cognitionis principio* [en las razones eternas como en el principio de cognición] (I, 84, 5). Y a fin de que no quede ninguna duda sobre la inteligencia de *este principio de cognición*, véase a San Agustín, y a Santo Tomás detrás de él, llamarlo la verdad: *Nec ego utique in te (videmus verum), nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate* [No ciertamente tú en mí ni yo en ti (vemos la verdad), sino ambos en la misma inconmutable *verdad*, que está sobre nuestras mentes] (*Confesiones*, XII, 25 [35; p. 885, resaltado de Rosmini]). Ahora, vemos que la *verdad*, en la que vemos las cosas verdades en la vida presente, es, según la doctrian del Angélico, la *idea del ser* en universal (**1123ss.**). Así se tiene entera y consonante toda la doctrina de los dos grandes hombres en que hablamos, y la nuestra proviene de ella y a ella continúa. [↑](#footnote-ref-847)
861. Es doctrina de Santo Tomás que el hombre no puede errar de ningún modo sobre el ser. He aquí las palabras del santo Doctor: *Proprium objectum intellectus est quod quid est* (esta expresión equivale a *ser*, a la *esencia* de las cosas): *unde circa hoc non decipitur intellectus* [El objeto propio del intelecto es lo que es, de ahí que en eso el intelecto no se engaña] (*Contra Gentiles* I, 58). [↑](#footnote-ref-848)
862. *Intellectus*, dice santo Tomás, *in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit* [El intelecto no yerra acerca de los primeros principios, sino a veces en las conclusiones, a las que llega razonando a partir de los primeros principios] (*Contra Gentiles* I, 61). [↑](#footnote-ref-849)
863. Así dice santo Tomás: *nullus erravit umquam in hoc quod non perciperet se vivere* [Nadie erró jamás no percibiendo que vivía] (*De veritate* 10, 8). [↑](#footnote-ref-850)
864. Éste fue el punto del que partió Descartes: *Yo pienso*, la conciencia del pensamiento. Esta *evidencia* es la base de todo el edificio cartesiano. Nosotros hemos observado que esta base es sólida, pero su solidez se debe a los principios de la razón; por eso, no puede ser la primera piedra del edificio científico. Por lo tanto, el error cartesiano está todo en haber comenzado la fábrica con una piedra que no es la fundamental. Y éste fue el costado débil que ofreció a los asaltos esa escuela de filosofía. [↑](#footnote-ref-851)
865. Hemos tratado sobre los criterios de la veracidad de los sentidos en la sección V (**749ss.**). Esta doctrina es también la del Aquinate. No será inútil que aclaremos aquí una manera que tiene de expresarse, procedente de Aristóteles, que podría generar confusión en las mentes de quienes no tienen un verdadero conocimiento de algunas ideas olvidadas en nuestros días. He aquí el pasaje: *Proprium objectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus* nisi per accidens*. Circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus, in aliis autem fallitur* [El objeto propio del intelecto es lo que es, de ahí que en eso el intelecto no se engaña *salvo por accidente*. Pero se engaña en la composición y división, así como también el sentido es siempre verdadero en sus objetos propios, pero se equivoca en los otros] (*Contra Gentiles* I, [5]8). Aquí santo Tomás distingue dos objetos tanto del intelecto como del sentido: el *objeto propio* y en torno a éste no admite error y el *objeto por accidente*, en torno al cual tanto el entendimiento como el sentido puede inducirnos en error. Ahora, nosotros queremos explicar qué es este objeto del intelecto o del sentido sólo *por accidente*, lo que aclarará la mente del santo Doctor. Comencemos por el sentido. Él mismo así explica la frase *objeto del sentido por accidente*, en su comentario a la obra de Aristóteles sobre el alma: “Que sea blanco lo que se ve, aquí el sentido no miente; pero que esta cosa blanca sea esto o aquello, digamos nieve o harina u otra cosa semejante, aquí el sentido puede mentir, y máximamente de lejos” (Libro III, lectio 6 [*In De Anima*, III, n. 662. El pasaje comentado es *De Anima*, III, 3, 428b 17ss.]). Ahora póngase atención: el sentido ve el blanco, el entendimiento es el que juzga que eso blanco que el ojo ve es nieve. Este juicio es hecho por el entendimiento sobre lo que el sentido le presenta (la blancura), pero como viene tan rápidamente después de la sensación de blancura, parece que estuviera unido íntimamente con él, y por eso el común de los hombres, equivocándose, lo cree objeto del sentido. De ahí que, si preguntamos a un hombre: ¿quién te informa de que allá sobre aquel mente hay nieve?, él responde inmediatamente: mi ojo, porque no se detiene a separar esas dos cosas, tan cercanas, aunque sean distintas, a saber 1° la sensación de la blancura y 2° el juicio que hace el entendimiento sobre la blancura, deduciendo la existencia de nieve sobre el monte, como de un signo la cosa significada. Ahora, Aristóteles tampoco quiso aquí separarse de la común manera de hablar, aunque fuera falsa; tanto era su respeto por hablar común, hasta parecer a veces supersticioso y tomar de él sus errores. Se contentó con decir que ese *juicio* era objeto del sentido *por accidente*, en cuanto que el sentido proporcionaba su materia y seguía inmediatamente a la sensación. No obstante, es útil desterrar esa manera de hablar y decir francamente que ese juicio no es de ninguna manera objeto del sentido, sino sólo objeto del entendimiento. Se entenderá entonces luego qué es el *objeto del entendimiento por accidente*. Como el *objeto* (propiamente el término) *del sentido* es la materia del conocimiento y se llamó *objeto suyo por accidente* a la forma, que en realidad no le pertenece, así *verdadero objeto del intelecto* es la *forma* del conocimiento y *objeto por accidente*, la materia del mismo. Por lo tanto, si el entendimiento quiere juzgar las cosas sensibles sin seguir la experiencia sensible, cae en error. Observaré finalmente, que Aristóteles dice del sentido que él a veces engaña, aunque rara vez, incluso sobre su objeto propio, a saber cuando el sentido es defectuoso. Pero nosotros, liberando el testimonio del sentido de todo elemento extraño, hemos anulado esta excepción. [↑](#footnote-ref-852)
866. Esto también fue enseñado por Santo Tomás (*De Anima*, III, 11): “Hay una operación del intelecto (dice), según la cual percibe los *indivisibles* (quiere decir las esencias simples), como cuando entiende al hombre, al buey o cualquier otra cosa incompleja semejante. Y esa inteligencia es de cosas en las que no se da lo falso, ya sea porque las cosas incomplejas no son ni verdaderas ni falsas, ya sea porque el intelecto no se engaña sobre el ser de las cosas; pero en las cosas inteligibles en las que se da lo verdadero y lo falso, hay una cierta composición de las cosas entendidas, como cuando de varias cosas se forma una sola” (las ideas complejas se forman mediante la operación de la síntesis) [*In De Anima*, III, lección 11, nn. 746-747. El pasaje comentado es *De Anima*, III, 6, 430a 26ss.]. Ahora, ¿qué son estas cosas *incomplejas*? Son las *ideas puras*, carentes de juicio sobre las cosas reales y subsistentes. ¿Y cómo es que en ellas no se da ni lo verdadero ni lo falso? Porque ellas son ejemplares de las cosas, las *verdades* de las cosas; la verdad y la falsedad está luego en las cosas según que correspondan o no correspondan a sus ideas ejemplares. Por consiguiente, si no pensamos en las cosas reales, sino sólo en las ideas, en su posibilidad, no tenemos jamás el juicio sobre la correspondencia de las cosas a las ideas, en la cual está la verdad y la falsedad, y la posibilidad del error. [↑](#footnote-ref-853)
867. “Por la misma razón, dice Bossuet, sólo el entendimiento puede errar. Propiamente hablando, no hay error en el sentido, que hace siempre lo que debe, pues está constituido para operar no sólo según las disposiciones de los objetos, sino también de los órganos. Es el entendimiento, que debe juzgar en los órganos mismos, a quien toca sacar de las sensaciones las conclusiones necesarias; y si se deja sorprender, él es quien se equivoca” (*De la connoissance de Dieu et de soi-même*, I, 7 [p. 27]). Santo Tomás había enseñado antes que el sentido no percibe ni la *verdad* ni la *falsedad*, las cuales competen sólo al intelecto y que, por eso, cuando se habla de los *errores del sentido*, esta frase quiere decir que el *sentido* suministra al intelecto la ocasión de *engañarse*, o bien algo semejante a cuando cosas insensibles se dice que son falsas o verdaderas en cuanto que aquél *aprehende* las cosas como son: *Falsitas non (est) in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum. – Falsitas non est quaerenda in sensu nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus* [La falsedad no está en el sentido, como lo verdadero y lo falso están en el cognoscente. (…) No se debe buscar la falsedad en el sentido salvo como en él está la verdad. Pero la verdad no está en el sentido de modo que éste conozca la verdad, sino en cuanto que tiene una aprehensión verdadera de las cosas sensibles] (I, 17, 2). [↑](#footnote-ref-854)
868. El *error*, como cualquier otro mal, no es algo *positivo*, sino *negativo*, según la célebre observación de San Agustín: *Si verum est id quod est*, dice esta gran Padre la Iglesia, *falsum non esse uspiam concludetur quovis repugnante* [Si digo que la verdad es lo que es, se concluirá, discrepando de todos, que lo falso no está en ninguna parte] (*Soliloquia* II, 8 [*Obras de San Agustín*, vol. I, tr. de Félix García, BAC, Madrid 1957, p. 569; ligera variación de Rosmini al citar.]). [↑](#footnote-ref-855)
869. Esto caracteriza a esa clase de *juicios* y los distingue de los que son también *percepciones*, porque éstos no están compuestos por dos objetos, sino por un objeto y algo *sentido*, como demostramos (119, 120 y nota). [↑](#footnote-ref-856)
870. Se puede decir que el entendimiento está sometido al error tanto en el componer como en el dividir, por la mencionada razón, pero estas dos operaciones se pueden reducir a una, a saber a la *composición*, ya que incluso el *dividir* puede tomar la forma de una composición. En efecto, *unir* un predicado negativo con el sujeto es [hacer] realmente una división bajo la forma de una composición, como ocurre en la suma algebraica, cuando se suman cantidades de signo opuesto. Por eso, a veces Santo Tomás dice simplemente: “La falsedad del intelecto por sí está solamente en la composición”, sin más (I, 17, 3), y así dice también el antiguo maestro de las escuelas (ver el libro III del *De Anima*, test. 21-22 [III, 6, 430a 26-28]). A veces dice también que la falsedad se da donde el intelecto compone o divide: “El intelecto no se engaña sobre la esencia de las cosas. – Pero al componer o dividir se puede engañar, cuanto atribuye a la cosa, cuya esencia entiende, algo que no corresponde necesariamente a esa esencia, o le es contraria”: *circa quod quid est intellectus non decipitur. – In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur* [El intelecto no se engaña acerca de lo que es. (…) Pero puede engañarse al componer o dividir, cuando atribuye a la cosa, cuya quididad entiende, algo que no se sigue de ella o que se opone a ella] (I, 17, 3). [↑](#footnote-ref-857)
871. Comúnmente se cree que los vocablos de uso corriente no tienen adherido un sentido bien determinado. Esto es falso: si fuese verdad, el primer don del escritor, la *propiedad* en el uso de los vocablos, dejaría de existir. Lo que induce a creer que el sentido común de los hombres (al que en gran medida corresponde fijar el valor de las palabras) no añade un sentido determinado, son estas dos razones aparentes: 1° haber observado que los hombres particulares cometen muchas *impropiedades* en sus razonamientos, 2° que la mayoría no es capaz de darnos la definición de un vocablo, si se la preguntamos. La primera de estas dos razones prueba lo contrario de lo que se quiere probar con ella, porque no se podría conocer las *impropiedades* particulares del hablar, si no se conociese el sentido *propio* y determinado de la palabra. La segunda no prueba nada, luego de que se hizo ver que hay una ciencia *vulgar* y una *científica*, ambas verdaderas, y que solamente la *científica*, a la cual Santo Tomás caracteriza diciendo que *fit per studiosam inquisitionem* [se hace mediante una investigación cuidadosa] (I, 87, 2), da las *definiciones*, que para ser compuestas exigen análisis, comparaciones, separar lo común de la *diferencia*. Ver *supra* la segunda nota al **528**. [↑](#footnote-ref-858)
872. Ver Santo Tomás, en la *Summa* I, 17, 3, donde comienza así: *Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est,* per accidens *etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur* [Puesto que la falsedad del intelecto se da de por sí sólo en la composición del intelecto, *por accidente* puede darse también en la operación del intelecto por la que conoce lo que es, en cuanto que en ella se mezcla la composición del intelecto]. Y aquí trae a colación y explica las dos clases de errores que hemos citado y explicado. Pero como también estos errores, rigurosamente hablando, no ocurren sino mediante una *composición* que hace el entendimiento, para la cual es ocasión el lenguaje, me parece más directo, y menos sujeto a equívocos, decir que el entendimiento yerra también aquí al componer y no al aprehender, en lugar de decir que yerra al aprehender pero *por accidente*, como observé en otra oportunidad. [↑](#footnote-ref-859)
873. Ésta es la razón que da de ello Santo Tomás: porque, dice, *res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam* [la cosa natural no carece del ser que le corresponde según su forma] (I, 17, 3). [↑](#footnote-ref-860)
874. Sobre la manera en que el entendimiento tiene las percepciones de las cosas sensibles véase **528ss.**; sobre el modo en que separa las ideas de la percepción (**519**, **520**). Ahora se presenta la cuestión: “¿de qué manera el entendimiento se mueve a realizar la operación de concebir?” y la otra: “si percibe en seguida después de tener la sensación, o si pasa algún un tiempo en el primer desarrollo del hombre entre la sensación y la intelección”. Aquí será útil que trate un poco la primera de las dos cuestiones, muy afines entre sí, y que indique cómo concibo yo que el entendimiento puede ser movido a percibir con ocasión de las sensaciones. La dificultad está en lo siguiente. Que la sensibilidad sea movida por lo sensible no es difícil de entender; es una potencia pasiva y lo sensible es el estímulo conveniente a su naturaleza. Pero entre el sentido y el entendimiento no hay semejanza ni tienen una naturaleza común. Es imposible imaginar entonces que la sensación mueva al entendimiento mediante una verdadera acción sobre él al modo de la causa eficiente. He aquí por lo tanto cómo la sensación *ocasiona* el movimiento del entendimiento que se eleva a percibir sin que por eso haya verdaderamente algo en común con el mismo entendimiento. Esto proviene, digo, de la unidad del sujeto. Considérese que el *Yo* sensitivo es el mismo *Yo* que es intelectivo. Ahora bien, ha de saberse que el *sentido* produce el *instinto*; por ejemplo, los estímulos del hambre que se sienten en el estómago producen el *instinto* de buscar el alimento o de arrojarse encima de él, si está presente. Hasta aquí estamos en el orden sensitivo. No me ocupo ahora de explicar cómo el *sentido* produce el *instinto*; digo que el hecho es que cuando el animal tiene ciertas sensaciones, siente una necesidad que pone en movimiento sus fuerzas motrices y toda la actividad que hay en él, y esta potencia de buscar la satisfacción de una necesidad se llama *instinto*. Partiendo de este hecho, razono así: El *Yo* (sentiente, inteligente) experimenta en sí una *necesidad* proveniente de su naturaleza sensible. Ahora, este *Yo* se excita en ese caso a sí mismo a fin de poner en acto *todas* las fuerzas que tiene, para alejar de sí esa necesidad satisfaciéndola. Pero entre las fuerzas que tiene, están también las fuerzas intelectivas; por consiguiente, orienta a su fin no sólo la actividad sensitiva, sino también la atención intelectiva, ya que la actividad sensitiva en el sujeto forma una sola fuerza y una sola actividad radical con la intelectiva. De ese modo, sin que el sentido actúe directamente en la inteligencia, ocasiona el movimiento intelectual: el sentido excita al *Yo*, que posee el entendimiento, a poner en actividad al mismo entendimiento. La unidad del Yo, en la que coinciden el sentido y el entendimiento, es entonces mediadora y vía de comunicación entre estas dos potencias totalmente distintas. [↑](#footnote-ref-861)
875. Santo Tomás: *Tanto enim, perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus (rei cognitae) ad alia plenius intuemur*. Y la razón que da de ello es notabilísima: *Habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* [Conocemos tanto más perfectamente, cuanto más plenamente intuimos las diferencias (de la cosa conocida). (…) Pues cada cosa tiene un ser propio en sí misma, distinto de todos los otros.] (*Contra Gentiles* I [14]). Por lo tanto, la primera percepción de las cosas es confusa, porque abraza muchas juntas, como si fueran una sola cosa. Cuando Laromiguière definía la idea como “un sentimiento distinto y desarrollado a partir de otros sentimientos”, estaba considerando la verdad de que hablamos, pero no había observado que la idea y la percepción existe en un estado conduso antes que en un estado distinto, y que incluso en su primer estado se distingue esencialmente de los *sentimientos* (**966ss.**). [↑](#footnote-ref-862)
876. *Intelligentia est indivisibilium, in quibus non est falsum* (*De Anima* III [6, 430a 26-27]). [↑](#footnote-ref-863)
877. *Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus, et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam* [El intelecto humano no adquiere un conocimiento perfecto de la cosa inmediatamente, en la primera aprehensión, sino que primero aprehende algo de ella, a saber la quididad de esa misma cosa, que es el objeto primero y propio del intelecto, y luego entiende las propiedades y los accidentes y las relaciones que hacen a la esencia de la cosa] (I, 85, 5). [↑](#footnote-ref-864)
878. [Lo que nosotros decimos es que a Dios se lo debe conocer primero por naturaleza y luego se lo debe reconocer mediante la doctrina] *Contra Marc[ion]*, I [18, 2]. [↑](#footnote-ref-865)
879. \* Averroes. [↑](#footnote-ref-866)
880. Antes de observar las relaciones inmediatas de la cosas, tiene que haber tenido lugar de alguna manera el análisis, porque una relación supone una visión distinta de las cosas particulares: este primer *análisis* es el que no se ejercita sobre cada una de las cosas reales, sino sobre su conjunto, ya que las cosas reales están confundidas entre sí en una totalidad en la primera percepción: el universo visual, por ejemplo, es una sola percepción. Viene el *análisis* y distingue los entes entre sí. A esta altura interviene la *síntesis* de la que hablamos. Así, el *análisis* y la *síntesis* son operaciones que se corresponden. La *reflexión* comienza ciertamente con el *análisis*, pero este análisis no produce un conocimiento digno de un nombre; se añade la *síntesis* y recién así se completa la ciencia popular. Por lo tanto, lo que llamo *primera reflexión*, y que digo que es la *causa* del conocimiento popular, está propiamente compuesta por dos operaciones, a saber: 1° un análisis que distingue los entes reales entre sí, confundidos antes en la percepción, y 2° una síntesis que entiende y casi diría percibe inmediatamente las grandes relaciones. Del conocimiento filosófico se puede decir lo mismo. Parte del *análisis*, pero no recibe el nombre de ciencia filosófica si no sobreviene la síntesis para completarla y darle un carácter distinto e importante. [↑](#footnote-ref-867)
881. Yo las llamo *primera* y *segunda* reflexión no por el acto numéricamente primero y segundo del reflexionar, sino por los objetos propios de la primera y de la segunda reflexión; esos objetos son los que especifican las reflexiones de las que hablo. [↑](#footnote-ref-868)
882. *Sal* 115, 2. [↑](#footnote-ref-869)
883. *Sal* 13. 3. [↑](#footnote-ref-870)
884. \* Tertuliano, *A los paganos. El testimonio del alma*, tr. Jerónimo Leal, Ciudad Nueva, Madrid 2004. [↑](#footnote-ref-871)
885. Afirmar es juzgar y, por lo tanto, pensar es juzgar: dicha verdad es la base de esta obra. [↑](#footnote-ref-872)
886. Hemos dicho ya que las *ideas* de las cosas son su verdad. Luego, que el acto primero del pensamiento, que es indudablemente la percepción, es una *afirmación* sin *negación* lo admito, pero agregando que no sin *límites*. Los *límites* están en el objeto del juicio sin que los observemos separadamente y por lo tanto, sin que exigan de nosotros una negación. Para que hubiera *negación* en nuestro juicio, tendríamos que haber observado los límites en el objeto afirmado. [↑](#footnote-ref-873)
887. Sin embargo, este instinto no está del todo oculto, no es un hecho del todo aislado y que no se vincule con ningún otro. Véase la explicación que di en la nota al **1258**. [↑](#footnote-ref-874)
888. No pero sin el sujeto, ya que es el sujeto el que piensa. El hecho del pensamiento no dice que es una virtud independiente del sujeto. Sin embargo, es verdad que se desarrolla sin la *voluntad deliberada* del sujeto. La particularidad del sujeto es esencial a la generalidad del pensamiento. No es necesario retroceder ante estos hechos, porque son hechos. Hay que conciliarlos entonces con la teoría, lo cual creo que será un poco difícil al autor citado. [↑](#footnote-ref-875)
889. Esta *confusión* nace también en parte de la multitud de partes, de las que están compuestos los objetos. Esa multitud vence al principio el acto de nuestra fuerza intelectiva. Que la *multitud* aporte confusión a la percepción lo hemos visto (**902ss.**) [El texto es de Victor Cousin, *Cours de Philosophie*, VIa lección, 29 de mayo de 1828, pp. 8-11]. [↑](#footnote-ref-876)
890. Esta confusión se ve al suponer el autor que nos percibimos a nosotros mismos, al mundo y alguna otra cosa (lo infinito) fuera del mundo al mismo tiempo. Por el contrario, 1° tenemos la idea del ser universal por una intuición primera, necesaria y espontánea: aquí está lo infinito que excluye toda *negación*, así como toda *afirmación*, y este primer acto forma la potencia intelectiva; 2° percibimos el mundo exterior con una síntesis primitiva (percepción intelectiva), y aquí *límites* en el objeto explícito, pero no hay *negación*, sino sólo *afirmación*; 3° quitamos de éste el juicio sobre la subsistencia de las cosas y nos queda la aprehensión pura (idea): aquí tienen lugar otros *límites*, pero no se da todavía la *negación* explícita, al menos no necesariamente. En este estado nuestro como entes intelectuales, tenemos el sentimiento que más tarde se expresa con el pronombre personal *Yo* y luego obtenemos la percepción intelectiva de él. Luego del *conocimiento directo* viene la primera reflexión; ésta es la ciencia popular. Con esta reflexión pensamos 1° en una causa de todas las cosas (Dios), 2° en otras grandes relaciones de las cosas que nos ofrece el conocimiento directo. Por el contrario, el autor que citamos hace un solo conocimiento de todas estas cosas, el cual llama *espontáneo*, oponiéndole el *reflexivo*. Pero nosotros queremos hacer observar que ese conocimiento *espontáneo* (llámese así) se divide en dos: uno *directo* y otro *popular*, que no se puede confundir entre sí. [↑](#footnote-ref-877)
891. Aquí supongo que la primera percepción, mediante el primer análisis natural que mencionamos, ya ha sido cambiada de alguna manera, es decir que los entes realmente distintos han sido distinguidos también en nuestra percepción. [↑](#footnote-ref-878)
892. Véase las observaciones sobre el estado de las primeras artes de la belleza en *Sull’Idillio e sulla nuova Letteratura italiana* (*Opuscoli Filosofici*, vol. I, pp. 304ss. [ed. Ottonello, pp. 32ss.]). [↑](#footnote-ref-879)
893. La mente no deja de hacer esta operación también cuando está provista de la revelación; solamente, este salto natural de la mente confirma y hace más fácil e íntima la creencia de lo que la revelación nos descubre. [↑](#footnote-ref-880)
894. El Padre Sicard describe esa especie de éxtasis en que cayó el sordomudo Massieu cuando entendió que existía Dios. Véase también la biografía de la sordomuda Teresa Ferrari en las *Memorie di Modena*, Continuación, tomo II [p. V (1833)], escrita por Ces[are] Galvani. [↑](#footnote-ref-881)
895. La historia de los hombres inspirados nos hace conocer que a menudo la inspiración está acompañada por un entusiasmo sagrado. Éste nace por la acción extraordinaria que Dios ejerce en esas almas comunicándoles sus secretos y por los grandes misterios que les descubre. Por otra parte, ese *entusiasmo* es un efecto que acompaña la mayoría de las veces la *inspiración* o *revelación divina*, [pero] no es la misma *inspiración* o *revelación*. De hecho, parece que Dios revela algunas cosas a hombres santos también sin excitar en sus almas ninguna agitación extraordinaria, como cuando les habló durante plácidos sueños, no revelándole nuevos e importantes misterios, sino dándoles mandatos extraordinarios, como la ida a Egipto. Pero el vulgo confundió a veces el efecto de la inspiración con la misma inspiración y la revelación, no advirtiendo que hay una clase de entusiasmo o de grande y sublime agitación intelectual que puede provenir también de causas naturales, por ejemplo de las *primeras reflexiones* de los hombres, con las que descubren grandes verdades. Lamentamos ver que el profesor de París no haya evitado este equívoco vulgar, y confundiendo las inspiraciones *naturales* de los poetas con las inspiraciones divinas y verdaderamente *sobrenaturales*, al estar ambas provistas de una especie de entusiasmo, haya confundido lo que proviene de la naturaleza del hombre de lo que viene de Dios, las religiones falsas con las verdaderas, como si todas tuviesen la misma fuente, porque al manifestarse producen algún efecto semejante. Pero las religiones falsas ¿serían ficciones si no se asemejasen de alguna manera a la verdad? ¿Habrían engañado a los hombres si no fuera así? ¿No es un deber de la sagacidad filosófica distinguir las cosas semejantes, pero distintas entre sí, y no dejarse alucinar como el vulgo por su semejanza? He aquí las palabras del elocuente profesor: “Tal es el hecho de la afirmación primitiva anterior a toda reflexión y privada de toda negación: éste es el hecho que el género humano ha llamado *inspiración*. La inspiración es distinta de la reflexión en todas las lenguas: es la apercepción de las verdades, digo de las verdades esenciales y fundamentales, sin la intervención de la voluntad ni de la personalidad. La inspiración no nos pertenece. No somos más que simples espectadores, no sus autores, y toda nuestra acción consiste en *tener conciencia* de lo que sucede; aquí hay ciertamente una actividad, pero no una actividad reflexiva, voluntaria y personal. La inspiración tiene como característica el entusiasmo; está acompañada por esa poderosa emoción que arranca al alma de su estado ordinario y subalterno, y separa en ella la parte sublime y divina de su naturaleza: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo*. Por eso, en el comienzo de la civilización, quien poseía más que los otros el don maravilloso de la inspiración, pasaba antes los demás como confidente e intérprete de Dios. De aquí el origen sagrado de las profecías, los pontificados y los cultos” [Victor Cousin, *Cours de philosophie*, VIa lección, 29 de mayo de 1828, pp. 11s.]. En este pasaje están confundidos y mezclados en uno solo varios elementos muy distintos, y parece como si la imaginación, amontonando apresuradamente muchas cosas, hubiese quitado al escritor la calma con la que tan a menudo analiza los argumentos más difíciles. Digo aquí entonces lo que me parece que en ese pasaje deja que desear. 1° Era necesario distinguir la verdadera inspiración y revelación de Dios, de un simple conocimiento natural, sublime, si se quiere, como la de los grandes poetas, pero que no más allá de los términos de la naturaleza. Es verdad que también el conocimiento natural puede llamarse una participación de la razón eterna y absoluta, pero no se debe abusar de esta verdad para confundirla con la revelación sobrenatural, en la que la filosofía no puede encontrar nada repugnante e imposible. 2° Había que distinguir entre la inspiración a la que sigue el entusiasmo, y el entusiasmo que vulgarmente se llama inspiración, porque en él el hombre se siente en gran medida pasivo, y noblemente pasivo. 3° Había que tener a la vista la *impostura*, causa de las religiones falsas que simulan ser la verdadera, y no referir a una sola religión lo falso y lo verdadero, la simulación y la sinceridad, la religión y la superstición, o en general, para decirlo con las palabras de nuestro autor, las *profecías*, los *pontificados* y los *cultos*. 4° No se debía decir que el conocimiento espontáneo, que fácilmente engendra entusiasmo, carezca de *toda reflexión*, mientras que nace de una reflexión primitiva y general; por lo tanto, se confunden en el *conocimiento directo* y el *conocimiento popular*. 5° No se debía excluir la *personalidad*, o sea diligencia personal, del conocimiento popular, y dejarnos sólo una actividad semejante a la que ejerce un espectador que asiste a un espectáculo. Hay que observar que *tener conciencia* es precisamente el hecho de que estamos hablando, y que, quien tiene la conciencia de una cosa, ha realizado el acto de aprehenderla: será pasivo, pero es el *sujeto*, la persona que interviene. Los objetos de sus pensamientos son el espectáculo: no hay otro espectáculo; y él es el autor de estos pensamientos, tanto como el recitador es el actor en el teatro. No crea las ideas, sino que es quien pasa de una a la otra, las une y las divide; no es que otro piensa por él y él ve lo que el otro piensa, o que los pensamientos se muevan y gesticulen por sí mismos sin el sujeto, quien no haría más que contemplarlos en movimiento. Esto no es observar bien la naturaleza; los pensamientos, espontáneos o reflexivos, no se pueden separar del sujeto, como la escena se separa del espectador: la *persona subsiste*, sea pasiva o activa, ella es idéntica tanto si sufre como si actúa, salvo que si sufre, se supone que más allá de ella hay otra cosa fuera de ella. Es falso entonces que el género humano halla llamado *inspiración* a la afirmación espontánea del profesor de París. [↑](#footnote-ref-882)
896. \* Al conceder esto a los modernos partidarios del sentido común, observo que en ese caso el *sentido común* no se puede llamar *criterio de la certeza*, según el significado que tiene la expresión cuando se propone la cuestión filosófica sobre “cuál es el criterio de la certeza”. El criterio de la certeza que aquí se busca es un *principio supremo* y único, que sirve de *regla* para conocer si una proposición cualquiera es verdadera o falsa. Para hacer entender la diferencia entre el *criterio de la certeza* que busca el filósofo y un criterio de certeza como sería el depósito de las verdades conservadas en el sentido común, supongamos que hubiera un libro inspirado que contuviera registradas las soluciones de todas las preguntas que se pudieran hacer en una ciencia determinada. ¿Sería este libro el *criterio* buscado de la ciencia? No, sino que dicho criterio sería la ciencia misma ya constituida. Supongamos que busco una regla para medir la altura de una casa; se me da un *passetto* [unidad de medida con valores distintos según los lugares], para que lo aplique a la casa y averigüe así su altura; el *passetto* es entonces la regla con la que encuentro la altura. Por el contrario, si se me da un hilo tan alto como la casa, este hilo no es la regla, sino la altura misma de la casa, que ya tengo. De manera semejante, las doctrinas del sentido común no puede ser jamás esa regla o criterio supremo que buscan los lógicos, aunque puedan ser doctrinas verdaderas e incluso infalibles, que pueden por lo tanto servir de confirmación a las opiniones filosóficas. [↑](#footnote-ref-883)
897. La filosofía moderna perdió esta excelente verdad, porque al reducir todo al sentido, y como el sentido no percibe sino directamente, ya no se consideró ni se entendió la naturaleza de la *reflexión*, que es la operación del espíritu humano más difícil de observar. Al ignorarse la naturaleza de la *reflexión* no se pudo ya entender la diferencia que hay entre un *acto* de nuestro espíritu y la *advertencia* de este acto, la cual no es sino la reflexión sobre el acto mismo. Por lo tanto, se creyó que teníamos la advertencia de todo lo que pasaba en nuestro espíritu y que lo que no advertíamos, no existía. Pero muchas veces sucede que caemos en error sin advertir que fue un acto de nuestra voluntad lo que nos llevó hasta él. Se hizo entonces el acostumbrado razonamiento: “Yo no me doy cuenta de que mi voluntad fue lo que movió mi entendimiento a este error. Por lo tanto, mi voluntad no ha tenido parte en él”. Es el acostumbrado sofisma vulgar, tantas veces refutado por nosotros en el curso de esta obra. Las Sagradas Escrituras, por el contrario, hablan de *actos de la voluntad* también culpables que nos son desconocidos, ciertamente porque no los advertimos, y nos exhortan a rezar para que Dios nos limpie de los pecados ocultos: *ab occultis meis munda me* (*Sal* 18, 13). [↑](#footnote-ref-884)
898. Hay que considerar atentamente qué es la *idea clara* de Descartes, que él llama *criterio de la naturaleza*. No es sino la *idea primera* de la cosa (la esencia, como a veces la llama él mismo): la idea contenida en la percepción intelectiva o, hablando de las relaciones reales, como las de causa, en la primera reflexión: en una palabra, la idea clara de Descartes, si queremos penetran en el fondo de su pensamiento, es el *conocimiento popular*. Y en verdad hizo partir toda su filosofía de la *percepción intelectiva del* Yo, conocimiento directo. Luego se puso a reflexionar sobre aquella percepción del *Yo*, para reconocerla, y concluyó que no “debía admitir en el *Yo* sino lo que encontraba en esa primera reflexión”. Una vez encontrada esta proposición particular, la generalizó haciendo que sirviera también para el conocimiento popular, es decir para la percepción de las grandes relaciones entre los entes, y estableció esta regla: “No se debe admitir más que lo que se encuentra contenido en la primera percepción o idea de la cosa”. La primera percepción, entonces, las primeras ideas, la ciencia directa y popular, es el criterio de Descartes, así como de quienes admiten como criterio el *sentido común* de manera razonable. Descartes añadió que había que asegurarse bien de lo que se encontraba en la primera percepción o idea, a fin de no caer en error, es decir había que verlo *claramente*. No hay nada más sensato ni más importante para evitar el error que esta regla de prudencia. No conviene por lo tanto adoptar una actitud hostil contra ese gran hombre que fue Descartes, pero es muy útil perfeccionar su sistema, aclarándolo y corrigiendo esos defectos, en los que no son jamás pobres las obras de los hombres. Esto es lo que procuraremos hacer. [↑](#footnote-ref-885)
899. [Cf. *De la recherche de la vérité*,] libro I, cap. II [pp. 10s. *Acerca de la investigación de la verdad*, pp. 46s.]. Malebranche no vio, sin embargo, que toda operación intelectual debía ser un juicio, y por eso puso las operaciones del entendimiento en el orden habitual de 1° percepciones, 2° juicios, y 3° raciocinios. En la Sección previa hemos demostrado que las percepciones intelectivas no son sino primeros juicios, de los que se extraen luego las ideas de la manera allí indicada. En cuanto a los *raciocinios*, éstos no están comprendidos en la ciencia *directa*, sino que comienzan a aparecer en la ciencia de primera reflexión, que hemos llamado *popular*. Los *juicios* y los *raciocinios* tienen dos estados. Los primeros que comparecen son involuntarios e instintivos. Entonces, sus conclusiones se asemejan a las *percepciones intelectivas*, porque el entendimiento aprehende mediante ellas nuevas cosas, y parece como pasivo, en cuanto que es llevado a realizar su acción necesariamente. Los *juicios*, luego, y los *raciocinios segundos*, o sea de segunda reflexión, tienen otro estado, no se asemejan a las *percepciones*, sino que son *reconocimientos* o asentimientos voluntarios de las percepciones, y tienen mucha mayor luz y claridad. Por lo tanto, los hombres muy difícilmente reconocen y confiesan que juzgan y razonan con los primerísimos juicios y raciocinios que, no obstante, realizan. [↑](#footnote-ref-886)
900. Juicios temerarios se llama comúnmente los que se hacen con daño del prójimo. Todo juicio temerario, tomado la palabra en todo su valor, aunque no se refiera al prójimo, es un desorden, pero a veces se trata de esos desórdenes que provienen de la corrupción original, casi diría en nosotros sin nosotros. [↑](#footnote-ref-887)
901. [*De la recherche de la vérité*,] libro I, cap. II. [Curiosamente, la edición citada por Rosmini no contiene este pasaje, que sí se encuentra en la primera edición, de 1674 (cfr. *Œuvres de Malebranche*,ed. Geneviève Rodis-Lewis, Vrin, París 1962, tomo I, pp. 53s.). Probablemente Rosmini consultó más de una edición en el transcurso de la redacción del *Nuovo Saggio*. En la edición crítica no se dan ulteriores especificaciones. *Acerca de la investigación de la verdad*, p. 49.] [↑](#footnote-ref-888)
902. [Cf. *De la recherche de la vérité*,] libro I, cap. II [pp. 14s. *Acerca de la investigación de la verdad*, p. 49]. Puesto que la voluntad no se dirige sino a cosas “conocidas por el intelecto, necesariamente se dirige a lo que es por lo menos semejante a lo verdadero y a lo bueno. Ahora, si fuera libre en esto, y si estuviese necesitada a dirigirse a todo lo semejante a lo verdadero y a lo bueno, quedaría encerrada necesariamente en perpetuos errores y se precipitaría en ellos con ímpetu increíble, porque lo que es semejante a lo verdadero y a lo bueno no es sin embargo lo verdadero y lo bueno. De ahí que, si así fuese, no sin razón sus errores serían atribuidos al sumo autor, de quien recibió su existencia” [ibídem]. [↑](#footnote-ref-889)
903. *Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum* [La virtud intelectual es como la perfección del intelecto en el conocimiento y según ella no puede ocurrir que el intelecto sea falso, sino que siempre es verdadero] (*Contra Gentiles* I, 61). Lo mismo viene a decir Aristóteles, quien tras llamar *inteligencia* al acto propio del intelecto, es decir el acto primero que hace el intelecto por sí mismo independientemente de la voluntad, agrega que la *inteligencia* no puede fallar [cf. *De Anima*, III, 10, 433a 26]. [↑](#footnote-ref-890)
904. En el hablar común estas dos expresiones son sinónimos: libre voluntad y libre albedrío. Ahora, ¿qué fuerza tiene la palabra albedrío? Albedrío (*arbitrium* en latín, de allí libre albedrío o arbitrio) quiere decir *juicio*. Entonces, según el sentimiento común de los hombres es lo mismo decir una *voluntad libre* y un *juicio libre*. Esto demuestra que según la ciencia popular el juicio del entendimiento es libre algunas veces, y que la naturaleza de la voluntad es la de ser un juicio libre y no otra, es decir que “la voluntad es una potencia de dar o de sostener el asentimiento a una proposición”. En el mismo uso del lenguaje entonces, se expresa óptimamente el íntimo nexo que hay entre el entendimiento y la voluntad. El entendimiento es movido de tres maneras: 1° por el instinto del *Yo*, y de esta manera realiza las primeras percepciones e ideas; 2° por la voluntad no libre, es decir por un fin conocido y experimentado, que determina su acción, y así se mueve en el cielo en el conocimiento del sumo bien; 3° por la voluntad libre, cuando, al no ser pleno el bien conocido y experimentado, le queda la facultad de proponerse uno mayor y, por lo tanto, de impedir que el primero lo determine. Este último es el estado propio de la vida presente. El entendimiento que se mueve por un fin se llama *voluntad*, considerado en su fuerza motriz; el entendimiento libre (albedrío) se llama *libertad* considerado también según la fuerza por la que se determina a sí mismo. [↑](#footnote-ref-891)
905. Por otra parte, la voluntad es más libre de lo que se cree incluso al dar un pleno asentimiento a las proposiciones geométricas más evidentes. Ciertamente, el entendimiento, con la primera reflexión las aprehende necesariamente, pero luego falta la energía de un asentimiento especial que puede no conocer esas proposiciones, negarlas o al menos argumentar en su contra. Leibniz decía que “si las verdades geométricas pudieran interesar a las pasiones de los hombres como las verdades morales, serían puestas en duda y se haría de ellas objeto de discusión tanto como éstas” []. En los tiempos modernos, el genio del mal se dio cuenta de que toda la verdad era una unidad y que, si se concede una sola parte, ésta habría arrastrado consigo irrefutablemente todas las demás. ¿Acaso no fue negada toda la verdad? ¿No se vio a los sofistas impugnar con libros la verdad geométrica? ¿No fueron atacadas éstas en su fundamento, intentando probar que se apoyaban todas en principios gratuitos y todo menos probados? Y cuando ya no se supo cómo explicar la fuerza de la evidencia que ejercían esos principios sobre nosotros, ¿no se corrió a decir que había dos evidencias, una verdadera y la otra ilusoria? (!) ¿No se intentó hacer que esta ilusión absorbiese toda verdadera evidencia, y no se declaró al hombre una ilusión para sí mismo? ¿No concluyó acaso el Criticismo que además esa ilusión universal era necesaria, que constituía la naturaleza de las cosas, parte de la cual era incluso creer que se esacaba a dicha ilusión? Pero finalmente ¿de qué jactaron los escépticos de todos los tiempos, de aquellos que describe la Escritura, hasta los de nuestros días, que cambian el nombre de escépticos por el de indiferentes, sino de retener o negar el asentimiento a toda verdad, incluso la evidente, y de no querer aquietarse por ninguna razón, de despreciar, de gozar, *et deprehendi nihil esse melius, quam laetari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius*? [Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues esa es su paga.] (Qo 3, 22). [↑](#footnote-ref-892)
906. [*De la recherche de la vérité*,] libro I, cap. II [p. 12. *Acerca de la investigación de la verdad*, p. 47]. [↑](#footnote-ref-893)
907. Suponiendo que el sentido no pudiese en absoluto percibir la diferencia entre dos cuerpos semejantes, pero en realidad distintos, el error estaría aún así en el acto del entendimiento, que en lugar de considerar que el sensorio puede tener una virtud limitada, niega incondicionalmente toda diferencia, obrando temerariamente al emitir ese juicio absoluto. [↑](#footnote-ref-894)
908. La *semejanza* que ofrece la imaginación es semejante a la de los sentidos, ya que la imaginación no es sino un sentido corpóreo interno. Por lo tanto, si alguien imita algún pasaje de Virgilio, o de otro autor excelente, y juzga haberlo imitado perfectamente, probablemente se equivocará y su amor propio lo habrá engañado en virtud de alguna semejanza de su trabajo con el del insigne poeta que tomó como modelo. [↑](#footnote-ref-895)
909. Araldi usó el vocablo *voluntad* para significar en general una fuerza interna que determina al hombre a la operación, sin agregar “por un fin desconocido”, y erró en este uso de la palabra según la costumbre de los modernos fisiólogos. Pero si erró en el uso de la palabra, no erró en cuanto a la realidad, y en sus escritos, evidentes y de una lógica severa, se muestra como un hombre inteligente, contra quien nada pueden los prejuicios de su tiempo. Defendió la existencia del *instinto* también respecto al hombre en la memoria titulada *Del sonno e della sua ordinaria immediata cagione*, incluida en 1807 en el primer tomo de las *Memorie della società medica di Bologna*, y su defensa consiste en una excelente definición del instinto, y en algunos hechos. Y puesto que algunos siguen teniendo prejuicios contra la existencia del instinto, creo que es bueno traer a colación algunos ejemplos en los que aparezca la operación del *instinto* también en el hombre, tomándolos del médico y filósofo modenés citado. Obsérvese primero que, teniendo la definición dada del instinto, es evidente que de todas las primeras operaciones que hace el hombre antes del uso de la reflexión, antes de haber recibido el conocimiento de los bienes que esas acciones le reportan, no se puede asignar otra causa sino una tal que no actúe tras un conocimiento del fin, sino sin conocerlo, y esto es justamente el instinto. Demos ahora ejemplos de operaciones instintivas: “De tal tipo son los movimientos por los que el feto, cuando se encuentra en el útero en una posición incómoda, se contorsiona y busca que cese la incomodidad cambiando de posición. También es claro que se debe al instinto la operación bastante complicada por la que el niño, poco después de nacer, cuando se aplica al seno materno, succiona el primer alimento. No sirve decir con Darwin, precedido en ello por Haller, que el niño ejerce entonces una función aprendida cuando en el útero succionaba y tragaba el líquido amniótico. Porque, poniendo a un lado las discusiones todavía no terminadas sobre la nutrición del feto, con eso no se hace más que poner el ejemplo de otra función debida al instinto, es decir, según el concepto propuesto, vinculada por una institución de la naturaleza a ciertas sensaciones que determinan al feto a realizarla”. Otra operación del instinto es la respiración; veamos cómo la describe nuestro insigne fisiólogo: “El feto, en el acto de salir a la luz y de ser recibido en el aire, comienza voluntariamente (*instintivamente*, debía decir) a respirar, dejando al mismo tiempo el carácter y el nombre de feto, y asumiendo el de niño. Se da cuenta de las nuevas circunstancias en las que se encuentra y obedece a la voz del instinto que le habla con el lenguaje de ciertas sensaciones, entre las que merece hacerse notar por sobre las demás, una cierta angustia interna que experimenta en el pecho y que probablemente no surge en él en ese momento y en el acto de nacer, ya que es más bien muy natural que ya un tiempo antes, dentro del útero, hubiese comenzado a sentir su estímulo. Me llevan a sospecharlo fuertemente los cambios evidentes que en esa etapa ocurren en las vías particulares que se abren en el feto para la sangre, y en los respiraderos, por los que este fluido, cuando llega al corazón, esquiva en gran parte el pulmón y pasa sin atravesarlo del sistema de las venas cavas en el arterioso de la aorta. Estos cambios se pueden observar inequívocamente en la fosa oval, que se angosta a medida que se acerca el parto. De ahí se ve que esas vías tienden a angostarse y que la naturaleza ha preordinado ya desde hace tiempo su cierre total. A ese angostarse de dichas vías, en un embarazo cercano a su término, no puede no seguir algún obstáculo en el círculo y con él algún sentido de angustia interna, que comienza a hacer sufrir al feto por su cárcel. De ahí que, por una parte, con sus movimientos más vivos y frecuentes conspire con otras causas a despertar en el útero las contracciones y los trabajos que anuncian el parto, y, por otra, que al llegar a la luz y, como dijimos, nuevas sensaciones le avisan de la presencia del aire, no tarde a traer ávidamente al pecho, comenzando a respirar”. El sueño también, según el mismo Araldi, es causado por el instinto, y a eso tiende toda la memoria citada con su apéndice. Y lo que muestra que Araldi es un observador sutil y juicioso de la naturaleza es el haberse dado cuenta de causa por la que no se *advierte* lo que pasa en nosotros ni se distingue la causa a la que pertenecen nuestras propias operaciones. Yo tengo por cierto que todo el éxito de mi obra depende de un solo accidente, a saber del siguiente: “si con ella logro hacer que los hombres desconfíen de las propias observaciones sobre sí mismos, y que se persuadan de que en ellos tienen lugar también operaciones sentidas, incluso voluntarias, conocidas, que ellos sin embargo no advierten, no recuerdan ni saben por lo tanto dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros”. Por eso creo que sería bueno mostrar que esta verdad fue observado por grandes hombres, que lo conocían bien y que con él explicaban siempre naturalmente innumerables equivocaciones y errores. Uno de esos sabios es Araldi, quien de esta manera da la razón por la que las operaciones del instinto fueron confundidas con las mecánicas o con las intelectuales: “He advertido que las determinaciones voluntarias propias del instinto están a menudo precedidas por sensaciones tan fugaces y rápidas en disolverse que no resulta asombroso que se tome a acciones que derivan de ellas como necesarias y mecánicas. Ahora, quisiera agregar que a este equívoco ayuda también la gran fuerza del hábito, que suma más o menos su influjo y la del instinto, y amplía y allana, por así decirlo, la vía de comunicación entre los órganos de los sentidos y los del movimiento, y así hace a estos últimos dóciles a cada leve golpe que les llega del alma. En el hombre ocurre además que en el curso de su vida son tan frecuentes las acciones precedidas por la reflexión, por un examen o por el ejercicio más o menos manifiesto de la facultad de razonar, y por eso sobresalen y dominan a las otras, que nos vemos fácilmente inducidos a decir que son todas así y a imaginar que el instinto debe ser relegado entre los brutos”. [↑](#footnote-ref-896)
910. No se puede decir que en la hipótesis del conocimiento de un solo bien el hombre sea libre de sostener el acto de la voluntad que lo inclina hacia él, porque no puede tampoco sostener este acto sin proponérselo como fin y sin conocer por lo tanto esta suspensión como buena. Ahora, ese conocimiento es posterior al conocimiento del bien de la operación misma, y mientras éste es *respectivamente* conocimiento directo, aquél es *respectivamente* reflexivo, es decir que exige una reflexión sobre la suspensión del otro. [↑](#footnote-ref-897)
911. Si un bien fuese supremo, y fuese percibido como tal, comprendería todos los demás; por lo tanto, se puede decir que ya no serían bienes independientes. [↑](#footnote-ref-898)
912. Se podría distinguir también la *voluntad deliberante* de la *voluntad libre*, que solemnes maestros han confundido, pero no queremos alargar el discurso. [↑](#footnote-ref-899)
913. \* Amor, que hace ver torcido al ojo sano. (…) [para que no vea] el gran daño público / y que el mundo se quede sin su sol. Petrarca, *Canzoniere*, sonetos 244 y 246. [↑](#footnote-ref-900)
914. Esta incapacidad de suspender el asentimiento fue observada siempre en las masas; por eso Cicerón dice: *Vulgus ex veritate pauca, ex opinione multa existimat* (*Pro Roscio*, X [29]) [“El público es así; pocas veces juzga por la realidad; muchas, por lo que se dice”. *En defensa de Quinto Roscio*, en *Discursos*, vol. III, tr. de Jesús Aspa Cereza, Gredos, Madrid 1991, pp. 7-102; 89.]. [↑](#footnote-ref-901)
915. En cambio, cuando hay semejanza entre estas verdades, entonces el matemático yerra, y ésta es una de las razones de los errores que cometen los matemáticos. Otra razón del error que se introduce en los cálculos, son los errores de la *lengua* o de la *pluma*. Cuando erramos en un cálculo con la mano o con la voz, el error se introduce necesariamente. De allí que se pueda establecer en general: “que también todas las potencias y los instrumentos de que hace uso el entendimiento para llegar a concluir en un juicio, pueden ser causas ocasionales (aunque más remotas que las que enumeramos) de error”. Por otra parte, estas causas ocasionales más remotas no tienen ninguna eficacia para producir por sí mismas el error sin las más próximas, como las causas ocasionales mas próximas no inducen necesariamente al hombre al error sin que la voluntad ceda negativamente o consienta en positivamente. Para ver que la falacidad de las potencias o de los instrumentos no llevan necesariamente al error, sin ninguna cooperación de la voluntad, considérese que cuando por ejemplo escribo con mi mano *b* en lugar de *a*, mi mano lo hace o voluntaria o mecánicamente. Si es determinada mecánicamente a escribir *b*, entonces la cooperación de la voluntad es solamente *negativa*, es decir “el error tuvo lugar porque mientras que la voluntad inteligente debía dirigir la mano según la finalidad del cálculo, no lo hizo, sino que dejó que fuera a otro lugar”, lo cual es una falta de orden. Si la determinación de la mano a escribir *b* es voluntaria, la cooperación de la voluntad es también positiva. En el caso de la cooperación negativa de la voluntad, el error se puede llamar puramente *material*. Pero ¿cuándo comenzará a ser formal? Al final del cálculo, si el juicio final de su resultado se tuviese por absoluto e infalible. Por eso el matemático no cae en un verdadero error formal, si al final del cálculo dice: “Éste es el resultado, si mi mano, mi lengua, etc. no se han equivocado al hacer las operaciones”. Esa reserva prudente, que a menudo está sobreentendida, elimina el error formal y voluntario, y deja sólo una equivocación que no es verdadero error. [↑](#footnote-ref-902)
916. Los antiguos habían observado que hay dos maneras de asentir a lo falso. Así definían a la primera: *Qualiscumque existimatio levis qua aliquis adhaeret falso tamquam vero, sine assensu credulitatis* [Cualquier leve opinión por la que alguien adhiere a lo falso como si fuera voluntad, sin otorgar su creencia]. La otra la defían *firma credulitas*. Habían reconocido entonces, como nosotros, la necesidad de distinguir dos asentimientos falsos en el hombre, y su distinción coincide casi con la nuestra. Decíamos que el primer asentimiento no es siempre temerario ni se puede imputar a la culpa de la voluntad humana, porque en ciertos casos es necesario para la acción, y no era *firme*, no se trataba de una *firma credulitas*, sino provisorio (ver I, 94, 4). Los Académicos conocían también la necesidad de un asentimiento provisorio, pero lo llevaron demasiado lejos. [↑](#footnote-ref-903)
917. Esta reserva es el camino, como decía, para impedir que el *error material* se vuelva un error verdadero y formal. El error material es el que no depende de nuestra voluntad y que, por lo tanto, no es hecho por nosotros; a veces es inevitable. Pongamos un ejemplo. Al medir un terreno, tomo un *passetto* hecho por un artista, sumamente diligente por otra parte, y confiando en él obtengo un resultado falso, debido a una pequeña inexactitud en el instrumento. ¿Soy yo la causa de este error? Para que se me pudiese atribuir ese error, habría que imponerme el deber de rectificar primero el *passetto* que utilicé, lo cual es deber de quien produce esos instrumentos. Ahora, si se quisiera sostener esto absolutamente, se seguiría como consecuencia que un hombre debería entrar en el arte de otro y, finalmente, que cada hombre debería inmiscuirse en todas las profesiones, lo cual es imposible y dañino. Entonces, puede ser superior 1° a la fuerza de la voluntad, que permanece vigilante más que un determinado tiempo, 2° al tiempo que un hombre tiene, 3° y también puede ser *dañino* emplear un examen tan escrupuloso, si se pudiera hacer, como se requeriría para evitar el error material. Por eso, el error *material*, es decir el que no depende de un acto de la voluntad humana, a menudo no se puede y no se debe evitar. Pero sí se puede evitar que se vuelva formal, cuando al final del cálculo se da el asentimiento *definitivo*, pero además *provisorio*, es decir con la condición sobreentendida: “si no se encuentra que es distinto mediante un examen mejor”. [↑](#footnote-ref-904)
918. Como la *justeza* en los instrumentos hechos por artistas sobresalientes, según dijimos en la nota anterior. Esta justeza se debe presuponer razonablemente y tomar como principio base del razonamiento; si luego se tiene un signod de su inexactitud, entonces se puede o se debe rectificarlos. Porque, supongamos que se debieran rectificar siempre primero esos instrumentos: ¿cómo se hará, sino es tomando otro instrumento más acreditado como norma? Pero a veces es imposible ascender hasta las primeras normas: de otra forma, sería necesario que quien debe realizar una observación geodésica, comenzara midiendo nuevamente el grado del meridiano. [↑](#footnote-ref-905)
919. Esto no excluye que Dios se haya manifestado desde el principio por una revelación. La filosofía reconoce que los hombres no podían realizar fácilmente las *primeras reflexiones* sin una *lengua*; pero esta lengua podía ser comunicada sin la manifestación positiva de la existencia de Dios. La necesidad de esta manifestación positiva se debe deducir entonces de otros principios, no de la necesidad absoluta que de ella tendrían los hombres para realizar las *primeras reflexiones*. [↑](#footnote-ref-906)
920. Cuando uso instrumentos matemáticos fabricados por un artífice óptimo y confío en ellos para mis cálculos, me fundo sobre la *autoridad* del artífice, que me da la seguridad de que esos instrumentos andan bien. Su autoridad está fundada en su conocida pericia en esos trabajos. [↑](#footnote-ref-907)
921. Si puede darse el caso de que el hombre caiga en un error formal *necesariamente*, es decir sin libertad para evitarlo, es cuestión delicada y sumamente difícil. [↑](#footnote-ref-908)
922. *Pr* I, 20-24. [↑](#footnote-ref-909)
923. *Pr* II, 4-5. [↑](#footnote-ref-910)
924. *Pr* VIII, 17. [↑](#footnote-ref-911)
925. *Pr* VIII, 7. [↑](#footnote-ref-912)
926. *Ubique, Veritas, praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit* (*Confesiones*, X, 26 [37; p. 511]). [↑](#footnote-ref-913)
927. Esta *verdad* que el hombre tiene en sí, no es que siempre responda las verdades particulares ya formadas, sino que muestra el camino e indica los medios seguros para encontrarlas. Por lo tanto, cuando sentimos la necesidad de recurrir a la asistencia de otros hombres para ser instruidos en alguna ciencia o aclarados sobre alguna verdad, es la verdad existente en nosotros la que nos envía a ellos. La verdad interior está entonces tan lejos de encerrar al hombre en sí mismo, o de excluir el recurso a la autoridad y a otros medios para conocer la verdad, que incluso muestra ella misma la necesidad de tales medios y nos urge a utilizarlos. [↑](#footnote-ref-914)
928. *De Trinitate* XIV [5, 21; pp. 681s. La primera oración está adaptada según la traducción de Rosmini al italiano]. [↑](#footnote-ref-915)
929. *De vera religione*, 36 [67; p. 153]. [↑](#footnote-ref-916)
930. He aquí indicada la *observación de los hechos interiores* como la fuente de las verdades más sublimes. Esta clase de observación fue abandonada por al filosofía moderna, que retuvo sólo la *observación externa* y agotó todo el hombre en los sentidos externos; de ahí su materialismo y su abyección. Si queremos comparar la filosofía de Descartes con la de Locke, encontramos que provienen de dos fuentes diversas. La primera, de una *observación interior* del hombre sobre sí mismo; la segunda, de una *observación* meramente *exterior*. Estas dos filosofías debían tener su momento, y lo tuvieron. Luego de estos sistemas, parece natural que el mundo deba esperar una filosofía que, sin excluir una de las dos fuentes, se derive de la *observación interior* y de la *observación exterior* unidas. Se tendría así una filosofía no sistemática y parcial, sino verdadera y completa; sería la única que podría satisfacer a las necesidades presentes y a la expectativa de la humanidad. Dios quiera que hayamos cooperado algo, como deseamos y esperamos, a tan magna empresa. Por otra parte, es digno de observación cuánto la molicie del siglo contribuye a apartar a los hombres de la *observación interior*, a la cual los había incitado Descartes, hasta olvidarse de hecho de ella. Ahora esta palabra parece nueva y para muchas mentes es un rayo de luz que los sacude y despierta de un profundo sueño. Descartes había hablado de la *observación interior* con la mayor claridad y había notado que solamente con ella podíamos formarnos una idea justa del alma, y sin ella no podía tener de ella más que ideas materiales y confusas (**983ss.**). Óigase al mismo Descartes cuando exhortó magníficamente a los hombres en su célebre discurso sobre el *Método*: “Pero si hay algunos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no levantan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles (de la observación externa) y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación –que es un modo de pensar particular para las cosas materiales– que lo que no es imaginable les parece no ser inteligible. (…) [Y] me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprender esas ideas (el alma y Dios), son como los que para oír los sonidos u oler los olores quisieran emplear los ojos” [Descartes, *Discurso del método. Meditacines metafísicas*, tr. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 2006, 42ª edición, p. 69]. [↑](#footnote-ref-917)
931. *De vera religione*, 39 [72; p. 159, resaltado de Rosmini, traducción ligeramente modificada]. A tal punto San Agustín profesó esta doctrina, y supo que el error en los principios de la metafísica y de la moral no ocurre sino mediante un asentimiento independiente de la voluntad, que en las *Retractaciones* (I, 13 [5; p. 690]) escribió muy sutilmente así: *Et ille qui peccet ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum* [Puesto que hasta aquel que peca por ignorancia hace ciertamente con la voluntad aquello que, sin tener que hacerlo, cree que debe hacerlo]. [↑](#footnote-ref-918)
932. *Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant, et se tamquam nubes inter et et veritatis radium non interponant* (*Itinerarium*, III [3; p. 596, resaltado de Rosmini]). [↑](#footnote-ref-919)
933. Mt 11, 15. En este artículo todo el discurso es sobre el *conocimiento reflexivo*, que no consiste en la *primera percepción* de las cosas (conocimiento directo), sino en un *reconocimiento* de las mismas. En el conocimiento directo, en el cual no cae *error*, hay sin embargo *ignorancia*. Es decir, el hombre puede no tenerlo, porque lo recibe de afuera y concurren a proporcionárselo: 1° las cosas sensibles externas, que suministran su materia, 2° las necesidades externas de la organización, que son probablemente la primera ocasión por la cual se mueve el entendimiento a percibir las cosas externas. Respecto a la *primera reflexión*, que produce la *ciencia popular*, las fuentes de ella son también en parte externas al hombre, a saber: 1° el lenguaje, que es causa ocasional del acto de reflexionar, 2° las cosas comunicadas con el lenguaje, que son el objeto de la reflexión y pueden ser también sobrenaturales, como las contenidas en la divina revelación. Pero la verdadera *causa* del entender y del reflexionar está siempre dentro de nosotros, y por eso el autor citado dice: *videre igitur per te potes veritatem*, sentencia que sobreentiende: “dadas las condiciones necesarias por las que la reflexión puede actuar”. [↑](#footnote-ref-920)
934. \* *De vera religione*, 36, 67, p. 153. Los paréntesis son de Rosmini; los guiones, del original, donde aparecen entre paréntesis. [↑](#footnote-ref-921)
935. Nótese cómo San Agustín enseña constantemente que el alma tiene necesidad de la *verdad* (idea primera) para conocerse a sí misma: no le basta el sentimiento; en una palabra, el alma no se conoce por sí misma. [↑](#footnote-ref-922)
936. \* *De vera religione*, 37, 68, pp. 153-155. Modifiqué la traducción, que es inexacta en este lugar. [↑](#footnote-ref-923)
937. *De vera religione*, 36 [68; pp. 155]. [↑](#footnote-ref-924)
938. *De vera religione*, 38 [69; resaltados de Rosmini, pp. 155-157]. [↑](#footnote-ref-925)
939. *Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum, nullum errorem in Religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animan, aut corpus, aut phantasmata sua* (*De vera religione*, 10 [18; p. 91. Resaltado de Rosmini.]). [↑](#footnote-ref-926)
940. *De vera religione*, 38 [70; p. 157]. – *Si prius credant quod intelligere nondum valent*. [↑](#footnote-ref-927)
941. Cómo una potencia ciega puede proporcionar *datos erróneos*, por más que en lo que es ciego no hay error ni verdad, ya fue explicado. La potencia ciega puede dar *signos convencionales*, y entre ellos el error. Por ejemplo: en el caso de la mano que escribe en un cálculo el número 4 en lugar del número 3, movida mecánicamente, el número 4 escrito por la mano es el que contiene el error. Es verdad que esta cifra, 4, considerada en su existencia propia, no contiene ni error ni verdad, y es esta existencia suya que la potencia ciega la produce. Por lo tanto, la potencia ciega que la produce no pone en ella ciertamente ni error ni verdad. Pero nosotros consideramos esa cifra como un signo de cuatro unidades resultantes del cálculo y así agregamos involuntariamente el error que se llama material. No hacemos de esa manera más que tomar esa cifra como indicación de lo que convinimos que fuera expresado por ella; y en esto hacemos bien, ya que es correcto que a cada signo asignemos el valor convenido, y no podemos hacer otra cosa. Pero esto mismo, que por sí mismo es correcto y carente de error, asociado con el acto ciego de la mano, que no puede decirse un error, hace que haya *error* al final del cálculo. El error consiste en “tomar el resultado como la obra de una facultad inteligente, mientras que no fue sólo obra de ésta, sino que en ella participó una facultad ciega”. [↑](#footnote-ref-928)
942. Es evidente, como dijimos, que en esta fórmula se puede incluir también aquel error que consiste en negar un predicado a un sujeto al que conviene, siempre que se tome el predicado como un valor desconocido, que puede ser negativo o positivo. [↑](#footnote-ref-929)
943. O de las *relaciones* entre las percepciones, y de todas las consecuencias determinadas por las percepciones y que en ellas se contienen virtualmente. [↑](#footnote-ref-930)
944. ¿Quién realiza esta operación de confundir una idea con otra? El *Yo*, el sujeto. Pero ¿qué operación es esta confusión de ideas? ¿A qué facultad pertenece? A la facultad del *verbo*, no a la de las *ideas*, y he aquí de qué manera. La facultad de las ideas tiene como término la idea, que es universal; la facultad del verbo fija y determina lo *particular* en lo universal. La *facultad del verbo* entonces es la facultad de juzgar y sólo en el juicio interior está el error (**1249ss.**), es decir en el *resultado* del juicio, que puede expresarse también mediante una palabra exterior, que no es una simple aprehensión sino un efecto de la energía del sujeto que, al excitar en sí una fuerza mayor, se diría que da cuerpo a lo que había concebido lánguidamente al principio y determina con todas sus determinaciones necesarias para que *subsista* verdaderamente y así poder expresarlo. Esto es todo lo que fue concedido a la naturaleza humana de semejante a la creación: la creación del error. [↑](#footnote-ref-931)
945. Las ideas son distintas en sí y no pueden confundirse, pero aquí se habla de la *reflexión* que se turba y va a tientas buscando una u otra idea, y se detiene en una antes que en otra; de ahí que las confunda y no encuentre lo que busca. Además, las ideas complejas, obra de la reflexión, implican a veces en su seno sentencias enteras que pasan inadvertidas. La *confusión* a la que subyace entonces nuestra mente tiene su sede en la facultad de la reflexión, que es guiada por la voluntad: la confusión no se origina en el objeto (idea), sino en el sujeto (acto de reflexión). [↑](#footnote-ref-932)
946. Si se me pidiese un ejemplo de esta especie de errores que provienen de una exagerada suspensión del juicio y de una reticencia a dar el asentimiento, aduciría toda esa serie de errores en los que caen los sensistas por no contentarse con sus investigaciones acerca de las proposiciones abstractas. Éstos tienen una dificultad inmensa en admitir que nuestra mente posee *conceptos universales*, por los que una sola mirada percibe una *especie* entera de posibles, y esta dificultad de los sensistas se ha vuelto general en nuestros días, como efecto de la difusión general de sus doctrinas. Esto nace indudablemente de una falta de *observación interna*, rehuida por los sensistas, que se contraen sólo en la *observación externa*. Pero he aquí cómo les surge tanta dificultad. Ellos intentan fijar su atención en un *concepto universal*. En ese estado no pueden estar largo tiempo sin que se entrometa su imaginación, potencia muy activa en todos los hombres, y ejercida por los sensistas casi exclusivamente, ya que les reproduce las imágenes de los sentidos corpóreos, que son las únicas fuentes de su filosofía. Ahora, la imaginación presenta y subroga imágenes o fantasmas de cosas singulares, y así el universal que querían contemplar se les escapa enteramente. Luego, al experimentar que no pueden fijar largamente su atención en el puro universal, concluyen que no existe. Esto no les ocurriría si no exigieran fijar [su atención] largo tiempo en el universal y formarse de él una *imagen* que no puede proporcionar, sino que lo admitieran tan pronto como lo piensan, sin querer aplicarle el modo de concebir propio de las solas cosas corpóreas e individuales. Fijar el puro universal es tanto más difícil cuando más abstracto sea, y por eso el concepto del ser en universal, es decir el concepto de la *verdad*, siendo el que requiere mayor abstracción, es aquél del que se debe tener más lejanas las imágenes y a cuya luz se debe asentir más prontamente. Bien preveo que éste será el mayor impedimento que encontrará mi teoría entre los *sensistas* y los hombres acostumbrados a pensar según su método. Pero quiero hacer notar que la observación que ellos hacen, a saber que no se puede tener largamente fija en los [conceptos] *abstractos*, no fue desconocida tampoco para los filósofos que admitieron los abstractos y los universales en la mente, pero ellos no creyeron sin embargo que por ese hecho, que nace de la constitución mixta del hombre, se debiera rechazar el otro hecho de los universales. Uno de ellos fue ciertamente San Agustín, quien habla de la siguiente manera sobre el pronto asentimiento que se debe dar a la verdad, sin mayores averiguaciones: “cuando oyes decir: *Dios es verdad*. No preguntes qué es la verdad, porque al momento se te opone la oscuridad de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el primer instante en tu interior, cuando dije: «Verdad»: *quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem Veritas*” (*De Trinitate* VIII, 2 [3; p. 428]). Esta observación, que el hombre no puede permanecer largo tiempo [pensando] en un concepto abstracto, que busca naturalmente revestirlo de formas corpóreas y que al llegar al concepto último y universalísimo de la verdad deben quedar inmediatamente satisfechos, sin más, porque este buscar no es sino querer caer de nuevo desde la altura de ese pensamiento a los cuerpos, que antes se había abandonado, fue siempre hecha por los mejores escritores. Válgame aquí el nombre de otro, del célebre escocés Duns Scoto, que con estas palabras comentaba en el siglo XIV el pasaje de San Agustín: “Cuando se abstrae un concepto universal del singular, cuanto más universal es ese concepto tanto más difícil resulta al intelecto mantenerse largo tiempo en él. Y eso sucede debido a la *inclinación natural* que nos lleva a imaginar un singular siempre que entendemos un universal. Y por la misma razón podemos mantenernos en un concepto universal más tiempo y más fácilmente, cuanto más semejante es al singular que reluce en la imagen. Ahora, como los conceptos más universales están más lejanos al singular, con mayor dificultad podemos mantener el intelecto en el concepto de las cosas más universales que todas las demás. Una vez establecido esto, en la concepción de Dios bajo el concepto universalísimo de verdad, no se debe buscar (dice San Agustín) qué es la verdad, es decir no se debe buscar descender a un concepto particular. Puesto que al descender a tal concepto, que se acerca más a la imagen de la fantasía que enseguida se presenta, se pierde esa serena y sincera verdad en la que se percibía a Dios. Puesto que en tal descenso enseguida se percibe la verdad contraída, que no conviene a Dios, al que convenía la verdad concebida de manera común y no contraída” (*In I Sent.*, d. III, q. IV [*Quaestiones in primum librum Sententiarum*, en *Opera Omnia editio nova*, vol. 9, Vives, París 1893, p. ]). [↑](#footnote-ref-933)
947. Entiéndase, por la misma razón, también el mal. [↑](#footnote-ref-934)
948. Ya que el sentido se ve llevado hacia su fin particular sin percibir nada además de éste y, por consiguiente, cuando actúa no contempla nada extraño a su satisfacción. [↑](#footnote-ref-935)
949. En los niños se observa una admirable rectitud al juzgar, y así muy a menudo se encuentra una justicia y una rectitud en los juicios que realiza un pueblo tomado en su conjunto, si no es perturbado por agitadores. La rectitud de los niños nace de que carecen aún de pasiones, o están menos sujetos a ellas, como también de que no han contraído aún hábitos perversos, prejuicios, etc. La rectitud del pueblo nace de que carece necesariamente de pasiones *refinadas* y de que está libre de las cavilaciones y sofisterías de los hombres cultos, ayudadas y alimentadas por los medios que poseen los grandes señores. No obstante, la rectitud del pueblo y de los niños no impide que ellos también estén sujetos a errores, de los que vemos libres a los sabios que unieron al estudio de las ciencias la virtud y la práctica de las cosas humanas. Estos prudentes son quienes están más a salvo del error, porque no lo aman, ponen un freno a las pasiones y al mismo tiempo regulan el instinto natural, que se lanza a concluir precipitadamente, con la reflexión iluminada por la experiencia, que les ha enseñado a conocer el peligro de errar. De ahí que en ellos sea ya habitual la suspensión del juicio y el examen frío y exacto de la causa sobre la que se pronuncian. [↑](#footnote-ref-936)
950. Por eso los antiguos decían que el conocimiento intelectual versa siempre en torno a las cosas necesarias: *Intellectus*, dice Aristóteles, *et sapientia et scientia non sunt contingentium sed necessarium* [El intelecto, la sabiduría y la ciencia no son de lo contingente, sino de lo necesario] (*Ética a Nicómaco*, VI, cap. 6 [1141a 4-6]). Y Santo Tomás dice que las *cosas* sobre las que versan las ciencias son a veces contingentes, pero no las ciencias mismas, es decir las *razones universales* con las que se consideran las cosas contingentes: *Nihil enim*, dice, *est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est <Socratem> currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est <Socratem> moveri, si currit* [Nada es tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Así, que Sócrates corra es ciertamente contingente en sí, pero la relación del correr con el movimiento es necesaria. Pues es necesario que Sócrates se mueva, si corre.].Y luego muestra que el elemento necesario en las cosas contingentes proviene del intelecto, que considera siempre en relación con sus conceptos universales (I, 86, 3). [↑](#footnote-ref-937)
951. *Directo relativamente* se puede llamar también a cualquier conocimiento (incluso si fuera reflexivo de por sí) cuando se lo considera respecto de otra reflexión realizada sobre él. [↑](#footnote-ref-938)
952. He aquí todo el pasaje del *Itinerario* en el que se describe el estado de la mente en posesión de la evidencia intelectual mediante el primer criterio: *Tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere (propositiones), cun certitudinaliter scit illas veras esse: et hoc scire est scire: quoniam non potest falli in illa comprehensione, scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem* [Y entonces se dice, con toda verdad, que el entend comprende el sentido de las proposiciones cuando sabe con certeza que son verdaderas, y saber esto es saber que no puede engañarse en tal comprensión. Sabe, en efecto, que tal verdad no puede ser de otra manera, sabiendo como sabe que esa verdad es inmutable.] (*Itinerarium mentis*, III [3; p. 594, resaltado de Rosmini]). Santo Tomás caracteriza también con la nota de *necesidad* la evidencia intelectual con estas palabras: *scire est causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere* [saber es conocer la causa de la cosa y que es imposible que sea de otra forma] (*De veritate* X, 10). [↑](#footnote-ref-939)
953. Quien buscase el criterio de la evidencia intelectual, buscaría algo imposible, ya que este criterio o bien tendría evidencia intelectual o no: si no la tuviese, de nada valdría; si la tuviese, volveríamos al primer criterio, *idem per idem*. Por lo tanto, habitualmente la Escolástica decía en ese sentido: *Ratio non est quaerenda eorum quorum non est ratio*. Juan Duns Scoto, *Quodl.*, XVI [*Quaestiones quodlibetales*, 16, III, 9, en *Opera Omnia editio minor*, II/1: Opera Theologica, ed. Giovanni Lauriola, Alberobello 1998, p. 1381]. [↑](#footnote-ref-940)
954. El *asentimiento* es un producto de dos causas: 1° de la fuerza del motivo que determina el entendimiento, y 2° de la fuerza de la voluntad. La voluntad obra más abiertamente que el entendimiento en el acto de *fe cristiana*, y como ésta es obra de la voluntad tiene naturaleza de virtud. El entendimiento, al contrario, está más inmediatamente determinado al asentimiento por los primeros principios que por la autoridad infalible. Para entender bien cuán sólidas son estas distinciones hay que tener presente la diferencia entre la *certeza* y la *verdad*. Es cierto que en la verdad no hay grados, porque es simple e inmutable. Pero la certeza es la verdad percibida por nosotros, es decir “es una persuasión firme y razonable conforme a la verdad”. A nuestra percepción de la verdad entonces, a nuestra adhesión, *persuasión*, se puede asignar un mayor grado de intensidad y de firmeza. Por lo tanto, en la *certeza* puede haber grados, no de parte de la verdad, sino de parte del acto de nuestras potencias. Esta doctrina es enseñada por los dos sabios italianos que hemos citado tantas veces, uno de los cuales, Buenaventura, compara la certeza de la fe con la certeza de la razón de la siguiente manera: *de certitudine adhaesionis* (que es como decir respecto de la voluntad) *verum est fidem esse certiorem scientia philosophica. […] Si autem loquamur de certitudine speculationis, quae quidem respicit ipsum intellectum* (no la voluntad) *et nudam veritatem, sic concedi potest quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide, pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse quod nullo modo [potest de eo dubitare nec aliquo modo] discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere potest, sicut patet in cognitione dignitatum et primorum principiorum* [Acerca de la certeza de la adhesión, es verdad que la fe es más cierta que la ciencia filosófica. (…) Pero si hablamos de la certeza de la especulación, que mira ciertamente al mismo intelecto y a la pura verdad, entonces puede concederse que es mayor la certeza en una ciencia que en la fe, porque alguien puede saber algo por ciencia con tanta certeza que no pueda dudar de ello ni restarle crédito de ningún modo, ni tampoco pueda contradecirlo en modo alguno en su interior, como es evidente en el conocimiento de los axiomas y de los primeros principios] (*In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4 [*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, III, d. 23, a. I, q. IV, en *Opera Omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas, 1887, vol. 3, p. 482]). Y se puede ver la misma doctrina profesada por el otro sabio, Santo Tomás, en la obra *De Veritate*, 10, 2. [↑](#footnote-ref-941)
955. Un caso así de hecho no se da, pero no ya por una virtud esencial de la humanidad, sino porque la luz de la revelación no lo permitió. Por otra parte, se da sí lo siguiente, “que un hombre pueda encontrar en un mismo error a todos aquellos con quienes habla y podrá hablar durante su vida”, y por eso que no tenga manera de saber que hay otros hombres, ni tampoco que vendrán otros tiempos en los que se opinará diversamente. Para muchos esclavos de la antigüedad y para muchos en los tiempos modernos entre los no creyentes, era y es imposible encontrar en la autoridad de los hombres cómo liberarse de muchos errores. [↑](#footnote-ref-942)
956. Santo Tomás distingue; 1° el *acto* o modo de entender, que pertenece al sujeto y se conforma al *sujeto*, y 2° el *objeto* del entendimiento, que es independiente del sujeto. Nosotros, por ejemplo, entendemos las cosas materiales con un acto simple e inmaterial, pero no atribuimos para nada la simplicidad y la inmaterialidad a la cosa entendida. Al contrario, entendemos a Dios con actos múltiples, pero no atribuimos a Dios por eso la multiplicidad. Entonces, nuestro entendimiento sabe distinguir, precisamente por su *universalidad*, lo que nosotros, sujeto, le agregamos con nuestro modo de entender, y lo que pertenece a la cosa. Por lo tanto, la *cosa* conocida no es alterada por el sujeto cognoscente, no se vuelve subjetiva, sino que sólo permanece subjetivo el *modo* o el *acto* de entender, Esta excelente distinción basta para destruir el escepticismo crítico, y hace ver que el Criticismo no se funda sino en una confusión de ideas, mezclando el *modo* o acto de entender y el ojbeto entendido, cosas que nuestros padres ya tantas veces habían distinguido perfectamente. He aquí las palabras del Aquinate: *Non enim intellectus modum, quo intelligit, rebus attribuit intellectis, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat.* Y por lo tanto, dice sobre las proposiciones que se hacen sobre Dios: *Si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur* (es decir que esta *diversidad* es un elemento subjetivo que pone el sujeto en las proposiciones); *unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitas nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui* (al sujeto), *et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre* (al objeto) [Pues no atribuye el modo con el que entiende a las cosas entendidas, como por ejemplo a la piedra la inmaterialidad, aunque la conozca inmaterialmente. (…) Si hay alguna diversidad en la composición, ha de referirse al intelecto, y la unidad a la cosa entendida. Y por esta razón nuestro intelecto a veces forma una proposición acerca de Dios con alguna diversidad, interponiendo una preposición, como cuando decimos: «La Bondad está en Dios». Porque en ella se indica una cierta diversidad, que corresponde al intelecto, y una cierta unidad, que hay que referir a la cosa.] (*Contra Gentiles* I, 36). [↑](#footnote-ref-943)
957. \* Mauricio Moschini. Fue secretario de Rosmini en Milán entre 1826 y 1827, cuando murió prematuramente. Rosmini lo hace protagonizar los diálogos filosóficos incluidos en su *Rinnovamento della filosofia italiana*. [↑](#footnote-ref-944)
958. Hemos distinguido tres clases de persuasión:

     1° La que nos viene del primer criterio, que muestra una verdad intrínseca a la proposición a la que se asiente; para producir esta clase obra bastante el entendimiento.

     2° La que viene del segundo criterio, que muestra que es verdadera la proposición a la que se asiente, pero no nos muestra esta verdad como intrínseca a ella, sino que nos avisa por medio de un *signo cierto*, como sería una autoridad infalible; para producir esta persuasión el entendimiento obra menos que en la primera, y más la voluntad.

     3° La que viene del error, y para producir ésta la principal acción es de la voluntad, a la que el entendimiento obedece con una función suya, y no viceversa.

     San Agustín trató estas tres clases de persuasión en la obrita que intituló *De utilitate credendi*, y las llamó *entender*, *creer* y *opinar*. He aquí cómo compara estos tres estados del ánimo humano con relación a la persuasión: “Asimismo, hay en el alma tres operaciones que parecen ser cada una continuación de la otra, y que es conveniente discernir: entender, creer y opinar. Si se las considera aisladamente, el entender está siempre libre de todo defecto; la segunda admite alguna falta; la tercera tiene la secuela lógica de la imperfección. (…) [L]o que comprendemos, se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que opinamos, al error. Mas todos los que entienden, creen también (es decir, *ipsi veritati credit*, como dice luego), y creen los que conjeturan; pero no todo el que cree, entiende, y quien conjetura, no comprende” [*De utilitate credendi*, 11 [25; *Obras de San Agustín*, t. IV, BAC, Madrid 1948, p. 875. Donde dice “conjeturamos” traduje “opinamos”]. De allí se ve que, según este padre de la Iglesia, errar es una no entender, es una privación de saber, y el conocimiento, al contrario, se identifica con la certeza. [↑](#footnote-ref-945)
959. Esta observación es de San Agustín, que tan bien sabe espiar en lo secreto del corazón humano: “La opinión (y esta palabra *conjetura* [*opinari*] para él vale lo mismo que estar en el error) es doblemente vergonzosa: primero, porque quien se ha persuadido de que sabe alguna cosa (como el que está en el error) está incapacitado para instruirse en esa misma cosa, suponiendo que sea cognoscible; en segundo lugar, el juicio termerario es señal de un alma no bien dispuesta. (…) Por lo tanto, la *credulidad* de quienes opinan que saben lo que no saben es viciosa” (*De utilitate credendi*, 11 [25; pp. 875-877. Cambié “sospecha” por “opinión”. La segunda frase es traducción mía, ya que la edición consultada es algo defectuosa. Ver nota anterior.]). También Santo Tomás llama a la presunción *mater erroris* (*Contra Gentiles* I, 5). ¿A quién corresponde entonces el reproche de *credulidad*? Sólo a quienes yerran. Pero se guardan mal del vicio de la credulidad quienes presumen no creer en nada, ya que son *crédulos* al error, y sólo en eso consiste propiamente la *credulidad*, según los grandes hombres que hemos citado. [↑](#footnote-ref-946)
960. *Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit: aerem se esse non scit, sed putat* [“Cuando, por ejemplo, el alma cree que es aire, opina que el aire entiende, pero sabe que ella comprende; que sea aire no lo sabe, se lo figura”] (*De Trinitate* X [10, 13; p. 508]). [↑](#footnote-ref-947)
961. San Agustín prueba largamente en el libro X sobre la *Trinidad* que todo hombre sabe por testimonio de la propia conciencia que *vive*, que *siente* y que *entiende*, y que saber esto solo es conocer la propia alma, sujeto que vive, siente y entiende. El error nace luego al añadir a este conocimiento algo heterogéneo y no dado por el testimonio interno de la conciencia, sino por los sentidos externos, que no perciben el alma, sino sólo los cuerpos. San Agustín admite entonces la *observación interna* como fuente legítima del conocimiento del alma. [↑](#footnote-ref-948)
962. *Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsam cognoscat? Credo ut seipsam cogitet (…) cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare* [“¿Para qué se le preceptúa conocerse? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; (…) siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse”] (*De Trinitate* X, 5 [7; pp. 499s.]). [↑](#footnote-ref-949)
963. *De Trinitate* X, 7 [10; pp. 503s.]. [↑](#footnote-ref-950)
964. *De Trinitate* X [7, 10 – 8, 11; pp. 504s.]. Esta especie de *inmundicia* la llevamos en nosotros desde que nacemos, aunque aumenta con el mal uso. El hecho muestra que la parte racional del hombre es incierta en su dirección, mientras que lo sentidos son activísimos desde la infancia y traen hacia sí a todo el hombre, yo diría antes que la razón haya llegado a poder dominarlos. [↑](#footnote-ref-951)
965. *Intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet.* [↑](#footnote-ref-952)
966. Con un conocimiento *directo*, al que faltaba la reflexión. [↑](#footnote-ref-953)
967. *De Trinitate* X, 8 [11; pp. 505s.]. [↑](#footnote-ref-954)
968. *Secernat (mens) quod se putat, cernat quod scit: hoc ei remanet, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat; sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere noverunt, et esse, et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse antem et vivere ad se ipsas*, etc. [Deje a un lado lo que opina de sí y atienda a lo que sabe; quédese con lo que sin dudar admitieron aquellos que opinaron ser el alma este o aquel cuerpo. No todas las almas creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otros cuerpos y algunas por otra cosa, según recordé poco ha; pero todas conocieron que existían, vivían y entendían; mas el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas.] *De Trinitate* X, 10 [13; p. 508]. [↑](#footnote-ref-955)
969. *Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intellegendi, volendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cuius corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius illud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? - Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se jubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit, non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est* [Mas como de la naturaleza del alma se trata, apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cupero, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber: que todas las almas se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne, y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. (…) Luego no es ninguna de estas cosas. El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza.] (*De Trinitate* X, 10 [14 y 16; pp. 509 y 511). [↑](#footnote-ref-956)
970. En todo este discurso se ve la distinción de lo subjetivo, lo objetivo y lo extrasubjetivo, de cuya confusión nace, como vimos (**988ss.**), todo materialismo. [↑](#footnote-ref-957)
971. He aquí nuevamente cómo la sola observación interior, según San Agustín, nos lleva a tener una justa idea del alma. [↑](#footnote-ref-958)
972. *De Trinitate* X, 10 [16; pp. 511s.]. [↑](#footnote-ref-959)
973. El conocimiento *directo* está compuesto, como hemos dicho, por la forma de la razón o *idea del ser en universal*, por las percepciones y por las primeras ideas que el hombre puede tener mediante la universalización o la *integración*. Si quisiéramos excluir del conocimiento directo las ideas que tenemos por la *integración*, ya que supone una primera reflexión, adviértase que estas ideas sí mismo nuevas de por sí y constituyen por lo tanto un conocimiento fundamental. En este conocimiento natural no hay error y es *ejemplar*, la regla según la cual todo otro conocimiento recibe certeza o es corregido. [↑](#footnote-ref-960)
974. La idea del ser se llama *verdad* lógica sin más. Las *ideas* primeras o esencias son *verdades* o tipos con los que confrontar y comprobar la entera clase de cosas que comprenden y que se distinguen y explicitan mediante el análisis. [↑](#footnote-ref-961)
975. *Ga* 5, 9. [↑](#footnote-ref-962)
976. [Cicerón,] *Tusc*[*ulanae disputationes*,] III, I [*Disputaciones Tusculanas*, tr. de Alberto Medina González, Gredos, Madrid 2005, pp. 262s.]. Todo el mundo entiende que con esto y con lo que sigue se refuta a Lamennais. [↑](#footnote-ref-963)
977. Este elección no se puede hacer sino con la luz de la razón que queda a quien se desvía. Esta luz no sería capaz por sí solo de reconducir al hombre a la verdad, no por defecto suyo, sino por defecto del ojo que mira para otra parte. ¿Qué debe hacer entonces el hombre? Asociar su luz con la de los otros hombres; usar esa pequeña virtud que le queda para encontrar consejeros fieles. De ese modo, no es sólo la luz individual, ni la de los otros hombres lo que socorre al hombre desviado, sino ambas luces asociados entre sí. Y así el hombre recurre a los otros para aconsejarse sin conocer a los consejeros, sino que los elige, no a los *hombres*, sino a las *luces* que sabe que están en los otros hombres. [↑](#footnote-ref-964)
978. I Tm 3, 15. [↑](#footnote-ref-965)
979. No al individuo, sino al entero género humano, San Gregorio compara el ciego de nacimiento curado por Jesucristo: *Caecum quippe est genus humanum*. Así en las *Homilías II in Ev*. [cf. San Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios*, Rialp, Madrid 1957, pp.125-134; 126]. [↑](#footnote-ref-966)
980. El vocabulario filosófico no está todavía perfectamente fijado; eso hace que a veces, para hacerse entender hay que usar un mismo vocablo en distintos significados. No sé si la naturaleza limitada del lenguaje, y la afinidad de las ideas permitirán alguna vez hacer otra cosa. Sin embargo, conviene advertir, cuando se usa un término en varios significados que el uso le da, cuál de ellos se toma cada vez. En la palabra *conocimiento* unas veces hemos incluido también la *forma* del pensar; aquí añadimos la frase “en sentido estricto” para advertir que usamos la palabra para significar un *conocimiento* obtenido mediante un juicio. El común de los hombres no habla de la *forma* de la razón, distinguiéndola de todo lo demás; o, si habla de ella, suele llamarla antes bien *luz de la razón*. Y si la etimología de la palabra *intelecto* demuestra que también el común de los hombres reconoce en la potencia de entender algo esencialmente entendido, *intellectum*, no obstante esto primero entendido por el espíritu jamás es llamado por ellos, según creo, con el vocablo de *conocimiento*. Esto sirve para explicar esa persuasión universal cierta que se encuentra también en la antigüedad (entre los pocos filósofos que han sobresalido por sobre los hombres comunes) de que los *conocimientos* son todos adquiridos por los sentidos. [↑](#footnote-ref-967)
981. Éstos son la causa del universo y en general las potencias invisibles. Pero de ellos no nos da sino un conocimiento negativo, como hemos mostrado. [↑](#footnote-ref-968)
982. El *conocimiento fundamental* entonces está compuesto por *percepciones*, que contienen un conocimiento *positivo*, y por razonamientos, que dan un *conocimiento negativo*. [↑](#footnote-ref-969)
983. Kant tomó el *conocimiento a priori* en un significado semejante a éste, como indiqué en la nota al **306** [al título]. Pero hay alguna diferencia entre Kant y lo que yo digo en cuanto a la definición del conocimiento *a priori*, y la claridad del discurso exige que la haga notar. Para Kant el conocimiento *a priori* es aquél que tiene las dos características de la *necesidad* y de la *universalidad*, mediante las cuales lo distingue. También mi conocimiento *a priori* tiene estas dos características, pero ellas son consecuencia de una anterior, que forma la esencia de este conocimiento. De hecho, Kant encuentra el conocimiento *a priori* en las formas que el espíritu aporta de sí en las percepciones de las cosas sensibles; por lo tanto, el conocimiento *a priori* de Kant es propiamente adquirido, aunque nazca del espíritu, cuyas formas no son más que otras tantas potencias o actividades particulares, sin que lleguen a ser nada actualmente entendido por el espíritu. Yo digo, al contrario, que el espíritu entiende esencialmente alguna cosa (el ser en universal) y por consiguiente, mi conocimiento *a priori* es esencial al espíritu, porque es el ser en universal y todo lo que él contiene, pero no en estado de análisis o advertencia. Por eso, Kant hace comenzar el desarrollo del nuestro espíritu con un *acto* accidental al mismo; yo lo hago comenzar con un *objeto entendido* esencialmente anterior a todos los *actos accidentales* del mismo espíritu. [↑](#footnote-ref-970)
984. En el orden cronológico de nuestros conocimientos, observamos, es decir *advertimos*, primero la materia y luego la forma, porque el orden cronológico de la *advertencia* es contrario al orden cronológico del *conocimiento directo*. Por lo tanto, el argumento más fuerte de Locke contra las ideas innatas no se funda sino en una falta de observación. “Si se añade (…) que una proposición, dice Locke, no puede ser innata, a no ser que las ideas que la componen sean también innatas, será necesario suponer que todas las ideas que tenemos de los colores, de los sonidos, de los gustos, de las formas, etc., son innatas; lo cual nada hay más opuesto a la razón y a la experiencia” ([*Ensayo sobre el entendimiento humano*]Lib. I [cap. 2, p. 32]). Es falso que sea absurda, como dice Locke, la opinión según la cual alguna enunciación es innata, ya que no todas las enunciaciones son de sonidos, colores y otras cosas sensibles, sino que hay otras que superan totalmente lo sensible. Luego (y esto es lo que nos interesa para nuestro caso), en las ideas de cosas sensibles no entran sólo cosas sensibles, hay también un principio intelectivo, que escapó a la observación de Locke, y este principio intelectivo puramente es la *forma* de las ideas. Locke partió entonces de la materia, no *observó* la forma, suponiéndola gratuitamente. [↑](#footnote-ref-971)
985. ¡La *analogía* es justamente fecunda madre de errores! [↑](#footnote-ref-972)
986. Hablando del movimiento, dice así: “Para que su representación (es decir el pensamiento intelectual) devenga experiencia (es decir percibido por los sentidos), se requiere además que algo sea pensado por el entendimiento, es decir, que al modo como la representación es inherente al *sujeto*, se añada aún la determinación de un *objeto* mediante esta representación” (*Elementa Metaphysica Physices*, c. IV) [Los paréntesis son de Rosmini, quien utiliza la versión latina de Born (1796). Su traducción varía y termina con la siguiente frase: “conviene que la determinación del *objeto* se haga según la representación que está en el sujeto”. Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, en *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, vol. IX, p. 122. La versión castellana corresponde a *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, tr. Carlos Másmela, Alianza, Madrid 1989, p. 149]. [↑](#footnote-ref-973)
987. Yo mostré, al contrario, que en esto consiste la gran propiedad esencial del intelecto, en concebir lo que es perfectamente indeterminado. [↑](#footnote-ref-974)
988. ¿No es éste un signo manifiesto de que tiene la noción de lo *incondicionado*? [↑](#footnote-ref-975)
989. De hecho, ¿cómo podía Kant poner nombre a los *noúmenos* si no hubiese tenido su concepto? ¿Cómo podía saber que los *fenómenos* no abrazan el todo, si no hubiese tenido una idea del todo, una idea esencialmente universal que reúne en sí todas las posibilidades? La distinción que hace Kant entonces entre *noúmenos* y *fenómenos* demuestra que nuestra inteligencia no está limitada a los fenómenos ni a las formas kantianas, sino que abraza todo lo posible. Quien estuviese verdaderamente limitado a los *fenómenos* no sabría que más allá de ellos *podría* haber *noúmenos*; no podría concebir, no digamos su existencia, sino ni siquiera su posibilidad. [↑](#footnote-ref-976)
990. Por eso, al hablar sobre los cuerpos, hemos querido indicar la parte que desconocemos llamando a esta esencia *principio corpóreo* y no *cuerpo*. [↑](#footnote-ref-977)
991. El error de Fichte aquí consiste en no haber observado que el acto primero por el que el *Yo* existe, y en general el acto primero por el que una cosa existe, es sí un acto de la cosa, pero un acto creado por una causa anterior a la cosa. La cosa ha comenzado a ser con su acto; esto no quiere decir sino que fue creada por Dios en acto. Este defecto de la filosofía de Fichte dio lugar después al sistema de Schelling. [↑](#footnote-ref-978)
992. La confusión proviene de que en los actos de nuestro espíritu hay algo pasivo y algo activo, como hemos mostrado (**662ss.**). Fichte observó el *elemento activo* y redujo todo a él solo, olvidando considerar la pasividad, así como algunos sensistas habían considerado el *elemento pasivo* y descuidado la actividad. [↑](#footnote-ref-979)
993. Fichte había dicho que el *Yo* se ponía, se creaba a sí mismo con el mismo e idéntico acto con el que ponía y creaba el mundo, el *no-Yo*. Schelling observó que se podía concebir un acto del *Yo* carente de *objetos* y que era el primero del que convenía partir. Ahora, un tal acto es precisamente un *sentimiento*, y no un *pensamiento*, ya que el sentimiento difiere del pensamiento justamente en que no tiene *objetos*, ya que es todo uno y simple, como he dicho (**488ss.**). El error de Schelling consiste en dar a ese primer acto del sentimiento una mayor actividad de la que le corresponde, en lo cual pecó del mismo modo que Fichte, sólo que éste exageró la actividad de la *reflexión* y Schelling la del *sentimiento*. Oigamos al mismo Schelling:

     “Es claro, dice, que el espíritu no puede tener la conciencia de sí mismo como tal si no es *elevándose* sobre todo lo que es *objetivo*. Pero aislándose de todo *objeto* el espíritu ya no se encuentra a sí mismo”.

     En esta primera proposición, que presenta como clara y evidente, está ya contenido y supuesto en germen todo el sistema schellinghiano. Se supone en ella que nuestro espíritu, al separarse de todos sus objetos, y permaneciendo sólo como *sujeto*, se *eleva* más aún que antes. Pero yo digo que esto es precisamente lo que hay que probar, no lo que hay suponer. Si el *sujeto* es más noble que todos sus *objetos*, se puede ciertamente decir que de alguna manera concentrarse en sí mismo es *elevarse*, pero si tiene *objetos* en su pensamiento mayores y más elevados que él, abandonarlos para quedarse solo consigo mismo es más bien rebajarse. Yo creo además que más bien es claramente todo lo que contrario de lo que dice aquí Schelling, creo que el *objeto intelectual* es *siempre* esencialmente más noble que el *sujeto* que lo percibe. Por lo tanto, quitar de nosotros todos los objetos del entendimiento es reducirnos a un estado de perfecta ignorancia, a un estado de puro sentimiento, en el que nuestra actividad es mucho menos que antes. Argumentar a partir de ese sujeto puro, que se encuentra en nosotros por abstracción, a un sujeto primero y absoluto, es meterse por el muy falaz camino de la *analogía*. Es un salto mortal, con el que uno intenta lanzarse desde el orden *psicológico* al mare de la *ontología*.

     “Pero esta acción, continúa Schelling, por la que el espíritu se separa de todo objeto, no puede ser explicada más que por la *determinación* que el espíritu se da a sí mismo. El espíritu se determina a sí mismo a actuar y al determinarse, actúa”.

     También esta afirmación, que nuestro autor presenta con tanta confianza como evidente, se cae por todas partes. ¿Por qué nuestro espíritu, en lugar de determinarse a sí mismo, no podría ser determinado? ¿Por qué no podría ser pasivo o receptivo en esa primera moción suya, en lugar de activo? ¿No encierra un absurdo decir que el espíritu, que se supone primero en una perfecto inacción, e incluso en la nada, se determina a sí mismo sin ninguna razón suficiente? ¿Y que, como se dice, se pone, se crea a sí mismo? ¿Acaso lo negativo producirá lo positivo? ¿La nada, alguna cosa?

     “Es un salto que el espíritu da a sí mismo para elevarse por sobre lo finito. Él aniquila para sí todo lo que es finito y se contempla entonces en ese *absoluto positivo* que sobrevive”.

     Habría que demostrar que cuando nuestro espíritu expulsa de sí todos los objetos finitos, entonces se presenta a él lo infinito. El hecho muestra, al contrario, que los objetos finitos son los únicos de los que nuestro espíritu tiene ideas positivas: expulsadas éstas, queda privado de todo conocimiento. El razonamiento de Schelling sería semejante al de quien quisiera probar en una conversación nocturna que apagando todas las velas, se encenderá la luz del sol.

     “Esta determinación, que el espíritu da a sí mismo, se llama *querer*. El espíritu *quiere* y es *libre*. No se puede dar ningún fundamento a su volición, porque esta acción es *querer* precisamente, ella se hace absolutamente”.

     ¡El hombre *quiere libremente*, pero no sabe qué quiere, porque no tiene *objetos* que querer! Por otra parte, aquí continúa la misma loca hipótesis de que el hombre, sin ninguna razón suficiente, se determina a sí mismo a su primer acto de manera que es *absoluta y únicamente* activo, sin ninguna pasividad. Aunque se pueda probar que al contrario el primer acto del sentimiento por el que es, es movido y determinado positiva y necesariamente, sin embargo, basta oponer a lo que aquí dice Schelling el conocido principio de que *quod gratis asseritur, gratis negatur*. Schelling, luego, de ese primer acto hace salir tanto la razón práctica como la inteligencia, la ley y la verdad. ¿Pero qué no se puede hacer salir de una supuesta acción, forjada únicamente al gusto de una imaginación sobremanera excitada? (véase el *Giornale filosofico* que nuestro autor publicaba junto con Hegel, vol. VI, fasc. II [1797. El periódico que Schelling editó con Hegel es el *Kritisches Journal der Philosophie* y apareció en 1802-1803. Rosmini se refiere a la “Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur”, publicada en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, editado por Fichte y por Friedrich Immanuel Niethammer, vol. 6 (1797), pp. 182-214; los pasajes citados están en p. 200; reeditado en el tomo 4 de la edición histórico-crítica de las obras de Schelling, ed. Wilhelm G. Jacobs y W. Schieche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988; aquí p. 121]). [↑](#footnote-ref-980)
994. ¡Fichte nos asegura en su célebre *Wissenschaftslehre* y en otros escritos que elaboró su filosofía con el fin de destruir el escepticismo! He aquí la intención de toda su filosofía moderna. Pero su efecto es establecer el escepticismo cada vez con mayor fuerza. Se propone ir hacia el mediodía y viaja siempre hacia el septentrión. [↑](#footnote-ref-981)
995. \* [↑](#footnote-ref-982)
996. Este Dios de Fichte se vuelve real a su manera, por la realidad de la *creencia* que lo produce. ¿Pero no es siempre relativa esta realidad? [↑](#footnote-ref-983)
997. [Séneca, *Cartas a Lucilio*, libro XV,] XCV [50. El texto latino dice: *Primus est deorum cultus deos credere*. Rosmini traduce en singular. Ver *Obras completas*, trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1957, p. 681]. [↑](#footnote-ref-984)
998. Giordano Bruno, *De immenso*, V [XII; “un viviente santo, sagrado y venerable es el mundo”. *De immenso et innumerabilibus*, obra escrita en 1591]. Véase entre las muchas obras de Schelling la que lleva el título *Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, impresa en Hamburg en 1798 [vol. 6 de la Historisch-Kritische Ausgabe de Stuttgart, ed. Jörg Jantzen, Frommann-Holzboog 2000]. [↑](#footnote-ref-985)
999. Éste me parece el vicio general de la filosofía alemana, en cuanto al método: correr a los problemas más abstrusos y difíciles sin haber resuelto primero los más obvios, los únicos que pueden abrir camino a entender y hablar con sentido de los más difíciles. [↑](#footnote-ref-986)
1000. \* Friedrich Bouterweck (1766-1828), profesor alemán de filosofía de Göttingen, con gran interés en la literatura y en la poesía. Enseñó Estética y contó a Schopenhauer entre sus alumnos. [↑](#footnote-ref-987)
1001. Schelling no entendió bien la distinción entre el *sentimiento* y el *pensamiento*, ya que imaginó un pensamiento primero *indiferente* al objetivo y al subjetivo. Esto, como observé más arriba, es esencialmente contrario a la naturaleza del pensamiento. [↑](#footnote-ref-988)
1002. \* Christoph Gottfried Bardilli (1761-1808). Filósofo alemán, profesor en Stuttgart. Se opuso al kantismo mediante un realismo lógico, o racional, que anticipa en parte algunos desarrollos de Schelling y de Hegel. Reinhold fue uno de los pocos que lo defendió. [↑](#footnote-ref-989)
1003. Esta investigación fue también emprendida por nuestro Pini, en la *Protologia*, obra que si hubiese aparecido del otro lado de los Alpes, habría probablemente provocado un gran rumor y el renombre de su autor. [↑](#footnote-ref-990)
1004. Bardilli cayó en el mismo error que Schelling al suponer que el espíritu humano puede tener por naturaleza una idea *positiva* de Dios. Este error lleva a un falso *entusiasmo*, dando una grandeza a la potencia intelectiva del hombre que él no tiene, ante la cual, como ante algo sublime, su imaginación se llena de jactancia y regocijo, es decir se entusiasma. Luego, suponer que la percepción que el hombre puede tener de Dios es adecuada lleva como consecuencia un panteísmo irreparable, como hice observar muchas veces. Contra este escollo rompen fácilmente las mentes fuertes y confiadas, y no falta algún escritor reciente en Italia que naufragó de la misma manera.

      No obstante, me parece que Bardilli se equivocó menos que Schelling al establecer el *punto de partida* de la filosofía. Porque Schelling lo colocó en un pensamiento absoluto que es indiferente al objeto y al sujeto. Ahora, esta característica es esencialmente contradictoria con la naturaleza del pensamiento, que siempre debe tener un objeto. Lo que no tiene objeto deja de ser pensamiento, es sentimiento. Y es por eso que yo decía que el punto de partida de Schelling está en el sentimiento. Pero Bardilli dijo en cambio que el *pensamiento como pensamiento*, es decir [como] superior e indiferente *al objeto y al sujeto*, no se conocía por sí, sino sólo en su aplicación y que, por lo tanto, había que partir de ésta. Parece entonces que para Bardilli (si hubiese sido coherente consigo mismo) el pensamiento absoluto no debía ser más que una *abstracción* por la que pensamos el *pensamiento* sin objeto ni sujeto, aunque no exista de esa manera. Bardilli partió entonces de la aplicación del pensamiento para subir hasta el pensamiento puro y absoluto, y en esto tiene aventaja de algún modo a Schelling. [↑](#footnote-ref-991)
1005. La esencia nominal es para siempre para nosotros una *esencia genérica*, como hemos dicho (<**653ss.**>); y la esencia genérica nominal comprende dos elementos, a saber 1° la *esencia universal* (que es el ser en universal, que forma parte de todas las ideas), y la *relación* de alguna cosa conocida positivamente, que determina la cosa desconocida y la *esencia universal*, individualizándola. [↑](#footnote-ref-992)
1006. Muchas clases de Platónicos que hubo en la antigüedad, entre ellos los Valentinianos, caían en alguna especie de idolatría justamente porque pretendían tener una idea positiva de Dios y tan homogénea con las ideas positivas que tiene el hombre (todas de las creaturas finitas), que no les resultaba repugnante imaginar las creaturas como una emanación de la substancia divina. Los Maniqueos cayeron en el mismo error y San Agustín reprocha a Fausto su idolatría: *ita convinceris innumerabiles deos colere* [Así quedas convicta de que rindes culto a innumerables dioses] (*Contra Faustum* XV, 6 [*Contra Fausto*, tr. de Pío de Luis, en *Obras de San Agustín*, vol. XXXI, BAC, Madrid 1993, pp. 289s.]). De allí que los errores de la escuela alemana se pueden refutar con los mismos principios que han usado los Padres al refutar distintas herejías derivadas del Platonismo y de la Cábala de los Hebreos. Finalmente, permítaseme confirmar aquí con hechos lo que dije más arriba, “que un sistema semejante, en el que el hombre se imagina y se persuade de que puede formar y de haber formado un concepto positivo de Dios, debe producir en él el falso entusiasmo, es decir una exaltación extraordinaria del espíritu”. Los antiguos observaron este efecto en todas esas escuelas filosóficas que pretendían haber penetrado en la naturaleza divina y estar en posesión de los arcanos que ella contiene. Los *Gnósticos*, o sabios, como ellos se llamaban, están entre ellos. El tono que adoptaban los Valentinianos era el más elevado y orgulloso que se podría oír. San Ireneo nos los describe *perfectos semetipsos vocantes, quasi nemo possit exaequari magnitudini agnitionis ipsorum, nec si Paulum aut Petrum dicas, vel alterum quendam Apostolorum, sed plus omnibus se cognovisse, et magnitudinem agnitionis illius, quae est inenarrabilis virtutis, solos ebibisse* ([denominándose a sí mismos perfectos, como si nadie pudiera igualar su conocimiento, se llame Pablo o Pedro o cualquier otro de los Apóstoles, sino como si ellos supieran más que todos y bebieran solos la grandeza de su conocimiento, que sería de un poder inenarrable] L. I, c. IX [La numeración cambia según las ediciones. En la de Norbert Brox (*Adversus haereses*, vol. 8 de *Fontes Christiani*, Herder, Freiburg et al. 1993) el pasaje está en I, 13, 6, p. 224. En la de W. Wigan Harvey, Cambridge 1857, en cambio, es I, 7, 6, en el tomo I, p. 123]). ¿Y cómo eran la vida y las costumbres de estos perfectos? ¡Ah! No había vicio que pudiera manchar su santidad, les bastaba la infinita sabiduría. Por lo tanto, quien quisiera ver qué cosas monstruosas y sórdidas hacían, lea al mismo San Ireneo (ibídem) y a Epifanio (*Haer.*, XXXI [Es el *Adversus haereses*, o *Panarion*. Ver la edición reciente en inglés de Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Brill, Leiden-Boston 2009, vol. I]) y sabrá de qué clase era la perfección de esos filósofos a quienes se manifestaba toda la naturaleza divina. [Los valentinianos eran una secta gnóstica del siglo II, fundada por Valentín (100-180), quien nació en Egipto y logró muchos seguidores al enseñar con gran elocuencia en Roma. Epifanio de Salamina (310/320-403), escritor bizantino y Padre de la Iglesia. Combatió el origenismo y el arrianismo, entre otros movimientos heterodoxos.] [↑](#footnote-ref-993)
1007. \* Victor Cousin, *Cours de Philosophie. Introduction à l’histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, París 1828, vol. I, p. 24. [↑](#footnote-ref-994)
1008. Ya he observado el error de los nuevos platónicos, que hacen de Dios una idea abstracta de la mente humana, o de una idea abstracta, Dios. Así, se diviniza la mente; una idea se transforma en un ente real, el primero de los entes: en tal confusión y perversión se hace presente un caos filosófico, se descubre la *gran nada de los Budistas*. [↑](#footnote-ref-995)
1009. Los santos Padres reconocieron una gran actividad de espíritu en los Valentinianos y en otros agudos herejes como ellos. San Jerónimo dice que no puede inventar esos errores *nisi qui ardentis ingeniis est, et habet dona naturae quae a Deo artifice sunt creata* [“si no posee una gran inteligencia y unos dones naturales creados por el artífice divino”]. Y agrega: *Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus* [“Éste es el caso de Valentino y de Marción, de quienes hemos leído que fueron unos hombres muy sabios”] (*In Os[ee Prophetam*], c. X [*Comentario a Oseas*, en *Obras Completas de* *San* *Jerónimo*, vol. IIIa, tr. de Avelino Domínguez García, BAC, Madrid 2000, Libro II, p. 195]). [↑](#footnote-ref-996)
1010. Con la letra *B* Bardilli significa la *realidad*, es decir ese *carácter* que resulta del pensamiento aplicado a su materia, y con el signo *-B* quiere significar el pensamiento presente en la aplicación. Ahora, ¿cómo es que el pensamiento presente en su aplicación a la materia será una simple negación de la materia? [↑](#footnote-ref-997)
1011. Pareciera que en el sistema de Bardilli este *pensamiento puro* y absoluto fuera lo último, antes que lo primero, mientras que Bardilli parte de la *aplicación del pensamiento* para referir después todo al *pensamiento puro*, y que entonces no le conviene la censura que le hemos hecho al comienzo de este artículo, que va también a Schelling. Pero quien profundiza en el sistema de Bardilli se dará cuenta de que merece la misma oposición. Porque también Bardilli, en el referir todo al absoluto (pensamiento como pensamiento) pone el fundamento de todo *conocimiento racional*. Por lo tanto, no hay ningún conocimiento, ninguna certeza, antes de haber referido el conocimiento al absoluto. En este sistema el conocimiento y la certeza humana no comienzan entonces sino en el absoluto, y los razonamientos que hace Bardilli para encontrar y fundar este absoluto son todos gratuitos e hipotéticos: el sistema carece de un punto firme sobre el que apoyarse, parte de la *suposición*, precisamente como pretende Hegel que es necesario hacer. [↑](#footnote-ref-998)
1012. *System des transzdentalen Idealismus*, [J. G. Gotta’schen Buchhandlung, Tübingen] 1800, vol. III, pp. 48-49 [Es curiosa la remisión a un volumen III, que se correspondería con el tercer volumen de la primera sección de obras reunidas, preparada por un hijo de Schelling y aparecida recién en Stuttgart y Augsburg en 1858, luego de la muerte de Rosmini. Las páginas indicadas corresponden a la edición de 1800. La traducción de Rosmini es una adaptación]. [↑](#footnote-ref-999)
1013. *Natur Wissenschaft*, 3 [*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), vol. 7 de la Historisch-Kritische Ausgabe de Stuttgart, ed. Wilhelm G. Jacobs y Paul Ziche, Frommann-Holzboog 2001. Con esa afirmación comienza la obra]. [↑](#footnote-ref-1000)
1014. Santo Tomás, al contrario, enseñó que el objeto del pensamiento perfeccionaba al pensamiento: *Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis* [Pues la especie inteligible es el principio formal de la operación intelectual, como en general la forma de un agente es el principio de su propia operación] (*Contra Gentiles* I, 46). Y en el capítulo 48: *Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit: quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur* [Lo entendido es una perfección del que entiende, pues el intelecto se perfecciona en cuanto que entiende en acto, lo cual ocurre porque es uno con lo que es entendido]. [↑](#footnote-ref-1001)
1015. -B es para Bardilli el signo que expresa la *posibilidad*. [↑](#footnote-ref-1002)
1016. Lección V del 21 de mayo de 1828, p. 15 [ver *Cours de philosophie*, cit. en la nota al **1238**]. [↑](#footnote-ref-1003)
1017. La precisión de las expresiones no es jamás una exageración, cuando la discusión se lleva a los últimos términos. En un razonamiento muy avanzado, cualquier *mínimo* defecto de expresión es fatal, es germen de errores gravísimos en las consecuencias. Por eso, no creo inútil hacer notar hasta la más pequeña cosa que me parezca inexacta en las expresiones de Cousin. Por ejemplo, aquí observaré que esta manera [de hablar]: “El estudio de la conciencia es el estudio de la humanidad”, aunque tenga un sentido muy verdadero, sin embargo presenta por otra parte un sentido falso. La *conciencia* es intelectiva. Ahora, justamente porque es intelectiva nos lleva a cosas que están fuera de la conciencia, de las que el estudio de la humanidad necesita. La palabra *conciencia* entonces, o bien expresa solamente una afección subjetiva, y tomada en este significado no es verdad que el estudio de la humanidad quede encerrado sólo en ella; o bien nos lleva a objetos fuera de nosotros y diversos en su *acto de ser* de nuestra conciencia, y el estudio de la humanidad se completa también con el estudio de estos objetos, aunque no estén en nuestra conciencia. [↑](#footnote-ref-1004)
1018. Los títulos de *constante*, *permanente*, *universal*, etc., no se deben entender en su sentido riguroso. De hecho, ese hecho de la conciencia está *condicionado*, exige que la conciencia comience a ser, que haya un acto. Ahora, como la conciencia individual del hombre no es necesaria ni ha existido siempre, tampoco existió siempre ese hecho que se manifiesta en nuestra conciencia contingente. [↑](#footnote-ref-1005)
1019. El *ser en universal* es conocido por nosotros antes de que tengamos *idea* y mucho antes de que tengamos conciencia de nosotros mismos, pero en un estado en el que no tenemos de nosotros más que un puro sentimiento, no un conocimiento (**439ss.**). Además, nosotros conocemos el mundo exterior, o al menos nuestra animalidad, antes de conocernos como personas. [↑](#footnote-ref-1006)
1020. Esta frase, “ser por nosotros mismos”, no alcanza su plena verdad más que en el sistema de Fichte, en el cual el *Yo* se pone a sí mismo con una actividad propia; de esta *nueva* actividad falta toda razón suficiente, como he dicho (**1388**), y por lo tanto el *Yo* que se pone, que se determina, que se crea libremente a sí mismo, aplicado al hombre es una quimera. Pero es verdad que el paso de no tener conciencia de nosotros a tenerla es admirable, nos agrega una parte de nosotros mismos y por él obtenemos un nuevo modo de ser. [↑](#footnote-ref-1007)
1021. Esto es lo que yo niego: todo saber implica el *sentimiento*, pero no el *saber de sí mismo*. [↑](#footnote-ref-1008)
1022. Sabemos que somos, es decir tenemos la idea de nuestra existencia, luego de tener la idea de la existencia en universal. [↑](#footnote-ref-1009)
1023. Cuando sabemos que somos, sabemos también qué cosa somos: en otras palabras, cuando sabemos nuestra existencia, tenemos también la idea de nuestra existencia específica, como dijo con otras palabras San Agustín (**1196**, nota y **1201**). No sucede lo mismo con tantas otras cosas, cuya existencia podemos conocer sin saber positivamente qué son, sino sólo conociendo una *relación* que tienen con lo que conocemos positivamente. [↑](#footnote-ref-1010)
1024. Ésta es una de esas frases enfáticas que no dicen nada preciso. A mí me parece evidente que lo necesario no incluye lo contingente (real), y que algo contingente no incluye otro contingente que no depende de él. Por consiguiente, no todo está dado en todo. [↑](#footnote-ref-1011)
1025. Esta manera de hablar es equívoca: en el caso de que no me perciba más que a mí mismo, todavía no conocería para nada las otras cosas. Si se entiende que no me confundiría con el resto de las cosas que no conozco, esto es demasiado claro, pero si quiere decir que yo me distingo de las otras cosas con un acto positivo, como quiere Cousin, ésta no será jamás una condición indispensable de la inmediata percepción de mí mismo. [↑](#footnote-ref-1012)
1026. Niego esta consecuencia, y la razón resulta de la nota precedente: yo no pienso para nada en todo lo que no soy yo, y al no pensarlo, no existe la posibilidad de que me confunda con aquello que no pienso, con aquello que no conozco. Ahora, no pensar una cosa no es afirmar que existe. [↑](#footnote-ref-1013)
1027. Repito que es suficiente con que me distinga *negativamente*, es decir basta con que *no* conozca todas las otras cosas, y me conozca a mí solamente, para distinguirme ya de todas las otras cosas. El razonamiento de Cousin supone verdadero lo que está en cuestión, y peca por eso de petición de principio. En efecto, supongamos que fuese verdad que en nuestro primer conocimiento apercibimos todas las cosas. En ese caso, sólo sería verdad que no podremos apercibirnos sin afirmar al mismo tiempo la existencia de las otras cosas como distintas de nosotros. [↑](#footnote-ref-1014)
1028. Si se tratara de distinguirse con un acto positivo, lo concedo. Pero no tengo necesidad de hacer ningún acto para no confundir una cosa percibida por mí con otra que no conozco. Percibo la cúpula de San Pedro; ¿se dirá que necesito percibir también la torre de Pisa para no confundirla con ésta? ¿Tendré necesidad de afirmar la existencia del obelisco de Sixto para poder decir que he percibido distintamente el Apolo vaticano? Una percepción es distinta de otra por su naturaleza, y no por un acto positivo que yo haga separándola de las demás cosas y afirmando su existencia.

      No niego sin embargo que cuando encuentro y noto mayores diferencias entre las cosas, sobre todo entre las semejantes, me formo así una noción más distinta de cada una. [↑](#footnote-ref-1015)
1029. El hombre no está limitado por las otras cosas sino en cuanto que éstas concurren a constituirlo. Es su misma naturaleza que es limitada; por lo tanto, percibe sus límites percibiendo su naturaleza, que por sí misma es esencialmente distinta de las otras naturalezas. [↑](#footnote-ref-1016)
1030. Las cosas externas que no constituyen al hombre pueden poner límites al *ejercicio* de sus facultades y a los *efectos* que ellas podrían producir fuera de sí, pero ésta no es la limitación esencial del hombre, sino sólo una consecuencia, un efecto. El mundo no es lo que limita esencialmente al hombre; si no existiese el mundo exterior, el hombre sería igualmente limitado. [↑](#footnote-ref-1017)
1031. No en tanto que está limitado por las cosas exteriores, sino en tanto que tiene una limitación interna e intrínseca a su naturaleza. [↑](#footnote-ref-1018)
1032. El mundo exterior no recibe su limitación del *Yo*, sino que la tiene en sí mismo, en su propia naturaleza. No se decir tampoco, propiamente hablando, que el *Yo* limita la *acción* de las fuerzas del mundo exterior, sino que modifica sus efectos, ya que la cantidad de esas fuerzas permanece igual; el *Yo* y las fuerzas del mundo exterior, al contraponerse recíprocamente, unas veces se impiden en sus *movimientos* y efectos, y otras se ayudan y estimulan. [↑](#footnote-ref-1019)
1033. Todo esto es falso, como hemos dicho en las notas anteriores: el mundo sería limitado, aunque no existiese el hombre. [↑](#footnote-ref-1020)
1034. Nosotros nos sentimos a nosotros mismos por un sentimiento fundamental, y este sentimiento de nosotros mismos acompaña a las *sensaciones* que recibimos del mundo exterior. Éstas, si en parte nos limitan, en parte remueven también nuestra limitación natural, a saber la de carecer de percepciones sensibles externas y la ignorancia que tenemos antes de las sensaciones adquiridas. [↑](#footnote-ref-1021)
1035. Véanse las notas anteriores. [↑](#footnote-ref-1022)
1036. El análisis de la *percepción intelectiva* no arroja todo esto. Lo que da es que el hombre, al percibir algo finito, como es él mismo, o algo real externo (los finitos externos son en su concepto todos independientes, de modo que se puede percibir uno sin el otro), refiere esto finito, percibido con el sentimiento, a la *idea del ser* en universal y con esta relación lo entiende. Ahora, en esta primera operación el *ser* es una unidad absoluta y necesaria, pero solamente en el *orden lógico*; ese ser no se aprehende como un ente real, que tiene la *subsistencia* en sí, bajo cuyo aspecto se conoce como una substancia y como una causa real. En la primera percepción entra entonces algo absoluto, es decir el ser como *inicio del conocimiento*, pero no el ser como *subsistente*, substancia y causa suprema. [↑](#footnote-ref-1023)
1037. La *idea del ser* contenida en la percepción no es todavía una *subsistencia* para nosotros; por lo tanto, no se puede decir que sea una substancia, una causa eficiente, sino sólo formal. Pero es verdad que mediante una *reflexión* sobre el ser mismo se puede llegar a conocer que debe haber un Ser primero y subsistente, cumplimiento del Ser ideal, pero eso no quiere decir que lo hayamos percibido en el primer acto intelectivo, sino sólo que tengamos de él un indicio, una semejanza, un condicional, una regla para conocerlo, un comienzo. Alguien pregunta: ¿Cuál es el camino de Roma? Se le responde: Éste. Lo ve, lo ha percibido. ¿Ha percibido a Roma entonces? No todavía, sino sólo el camino para llegar a ella. Otro pregunta: ¿Cuál es la altura de esa montaña? Un geómetra se acerca y le indica el mejor método para averiguar esa altura. El que lo aprendió, ¿conoce la altura de la montaña? En lo más mínimo. Puede ser alguien responda al geómetra: ¿Por qué me entretienes enseñándome este método? Yo necesito saber ahora la altura, no el método para averiguarla. Conocer entonces el *camino* o la *regla* para encontrar algo o un conocimiento que buscamos, no es lo mismo que tener ya esa cosa o ese conocimiento. Por lo tanto, si en el análisis de la percepción, más aún en el primerísimo acto de nuestra inteligencia, se encuentra un dato, un camino, una regla, según la cual podemos llegar razonando al conocimiento de la existencia de un primer Ente, absoluto, subsistencia esencial y causa del todo, no se sigue para nada que la existencia de ese ser nos haya sido dada en esa primera intelección, y mucho menos se debe concluir que percibimos dicho ser en la primera de nuestras percepciones. [↑](#footnote-ref-1024)
1038. El *Yo* intelectivo, una vez que ha aparecido, no desaparece más, porque es inmortal. Los elementos de la materia no desaparecen, sino sólo sus diversas composiciones. [↑](#footnote-ref-1025)
1039. Se siente también en sí mismo y es porque se siente a sí mismo que siente el mundo exterior. Sin embargo, *advierte* que se siente sólo después de que ha sentido el mundo exterior. [↑](#footnote-ref-1026)
1040. Cousin supone aquí que el espíritu humano 1° se siente modificado por el mundo exterior; 2° que no pudiendo referir a sí estas modificaciones, las refiere a un agente exterior, al mundo; 3° como el mundo es limitado, recurre finalmente a una causa ilimitada. ¿No son tres estos pasos? ¿Y no son esencialmente sucesivos? ¿Puede nuestro espíritu referir sus sensaciones al mundo exterior antes de haber experimentado las mismas sensaciones? ¿Puede recurrir a la última causa sin haber antes experimentado las sensaciones y sin haberlas referido al mundo, encontrando luego al mundo limitado y con necesidad de un ilimitado? Si estos tres pasos son sucesivos, no se pueden encontrar entonces los tres en el primer acto de la conciencia, sino que es necesario que en ésta entren antes las sensaciones, luego el pensamiento del mundo exterior, o sea la percepción de los cuerpos, y en tercer lugar que sobrevenga una reflexión con la que finalmente el hombre se eleve hasta Dios. [↑](#footnote-ref-1027)
1041. Lección [V] del 21 de mayo de 1828 [ver *Cours de philosophie*, cit. en la nota al **1238**, pp. 37-39]. [↑](#footnote-ref-1028)
1042. No quisiera que alguien se devanase la mente para mostrar que se trata de una expresión metafórica. Sea, si así se quiere, pero no por eso expresa menos claramente una diferencia esencial entre el acto con el se percibe el mundo y el acto con el cual se percibe a sí mismo. [↑](#footnote-ref-1029)
1043. Santo Tomás hace comenzar el desarrollo del entendimiento humano con la percepción del mundo sensible; y piensa que solamente luego de haberlo percibido el entendimiento se repliega sobre sí mismo. Y en verdad, ¿qué podría hacer que nuestra razón tuerza su mirada hacia sí misma, movimiento casi contra naturaleza, y así se vea y reconozca? Nada, si antes no es sacada de su quietud natural por los estímulos de las cosas exteriores. Éstas atraen primero hacia sí la atención del entendimiento. Y en esto el entendimiento se puede asemejar al ojo. ¿Qué ve primero el ojo? ¿A sí mismo? De ninguna manera; él dirige su visión a los cuerpos externos, y ésta es la primera escena que percibe. Incluso no se vería nunca sin el espejo, en el cual no se mira a sí mismo, sino su imagen, con el mismo acto con el que ve el cuerpo externo del cristal de plomo. Esta parte, sin embargo, no es parece propiamente al entendimiento, porque éste tiene una virtud *reflexiva*, a diferencia del sentido, por la cual *sé in sé rigira*, como dice Dante [“gira sobre sí misma”. Purgatorio, Canto XXV, 75]. Y sin embargo, el entendimiento, antes de reflexionar debe ser puesto en movimiento y empujado a su acto directo. Ver Santo Tomás, I, 87, 1. [↑](#footnote-ref-1030)
1044. En los *Athei detecti* de Hardouin está subyacente y domina un concepto verdadero, a saber que divinizar la *verdad lógica* es una especie de ateísmo, y si se leen bajo este punto de vista, no se encontrarán carentes de interés [se trata de una obra póstuma, publicada en *Opera varia posthuma*, Amsterdam 1733, pp. 1-258]. [Jean Hardouin (1646-1729), filósofo y teólogo jesuita, autor de varias obras, entre ellas la póstuma *Athei detecti* (en *Opera varia*, 1733) en la que acusaba de ateísmo a toda la escuela cartesiana.] [↑](#footnote-ref-1031)
1045. Ni siquiera Galluppi pudo evitar este resbalón. [↑](#footnote-ref-1032)
1046. La *unidad absoluta* no se da separada de la *idea del ser*, ni tampoco le habríamos puesto una palabra distinta de la que damos al *ser*, a saber la palabra *unidad*, si no hubiésemos tenido la necesidad de excluir del ser la multiplicidad. Por lo tanto, en cuanto que la *unidad* se considera separadamente del ser, no significa propiamente más que una *negación*, la negación de la multiplicidad. De allí que sean vanas tantas especulaciones hechas sobre la unidad y carentes de fundamento; su defecto fue haber considerado la *unidad* como algo por sí, separada del ser. [↑](#footnote-ref-1033)
1047. Ésta no es una verdadera composición, porque la unidad no es por sí sola; es más, es la remoción de la *multiplicidad* y, por lo tanto, no ofende la simplicidad del ser, no es sino su misma simplicidad. Pero el lenguaje lleva por su propia naturaleza a expresiones equívocas, porque indica con una palabra no sólo lo que es, sino también la negación de lo que es. Incluso la nada parece algo cuando se lo indica con un vocablo. [↑](#footnote-ref-1034)
1048. “El principio de toda la ciencia que la razón humana puede tener de una cosa, dice Santo Tomás, es el concepto de su substancia (es decir la *esencia*), ya que el principio de la demostración no es otro que la esencia misma de esa cosa” (*Contra Gentiles* I, 3). [↑](#footnote-ref-1035)
1049. Alguno reduce todas las operaciones del entendimiento humano al *análisis* y a la *síntesis*. Yo observaré solamente que conviene distinguir con toda diligencia dos géneros de síntesis, muy diferentes entre sí, en uno de los cuales el entendimiento revela una eficacia suya particular más que en el otro. La síntesis no se puede definir en general, como se suele hacer, como “una conjunción de ideas”. Éste es una clase de síntesis, pero hay otra que requiere mayor atención. En ésta el espíritu no une sólo varias ideas poseídas, sino que produce a sí mismo ideas nuevas. Y lo hace de dos maneras. La primera es la *síntesis primitiva*, en la que une un sentimiento con la idea del ser y produce las percepciones y las ideas de las cosas (**118-132**). La segunda pertenece a la *facultad* *integradora* del entendimiento, mediante la cual el hombre se eleva de repente se eleva de la idea del efecto a la idea de la causa, o algún otro pasaje semejante (**623ss.**). De este segundo modo se producen ideas *negativas*, con el primero, *positivas*. [↑](#footnote-ref-1036)
1050. El hombre que sólo tuviese la idea del ser, pero ninguna sensación, ningún impulso, no haría ningún razonamiento. Esto es evidente, sin que haga falta notarlo, y se hace manifiesto a partir de toda nuestra teoría. Pero esto no afecta a la presente cuestión sobre la fuerza del razonamiento *a priori puro*, porque no se busca aquí si el hombre tendría las condiciones materiales y el *motivo* que lo impele a hacer efectivamente un razonamiento sin tener en sí más que la idea del ser, sino que [se pregunta] si en la idea del ser están comprendidos todos los *datos* necesarios para ese razonamiento, de modo que pudiera hacerse, si surgiera el motivo. En resumen, no se pregunta si el niño en el útero materno razona *a priori*, que sería una puerilidad, sino si un hombre desarrollado y adulto, más aún un filósofo, puede realizar un razonamiento *a priori* y *puro*. [↑](#footnote-ref-1037)
1051. *Intelligere pati est, scire autem facere* (*De Anima*, III, lect. VII), dice Aristóteles [cf. *In De Anima*, III, lección 7, nn. 671ss. El texto aristotélico comentado es 429a 10ss. No es una frase literal, ni de Aristóteles ni del comentario.]. Este filósofo significaba con el término *intendere* lo que yo llamo *intuir* la intuición del ser, que para Aristóteles no era todavía *saber*. *Saber* era para él tener un conocimiento reflexivo, con la correspondiente *diferencia específica*. [↑](#footnote-ref-1038)
1052. *Cum ipsa intellectiva virtus creaturae*, dice Santo Tomás, *non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus* [Puesto que la misma potencia intelectiva de la creatura no es la esencia de Dios, se sigue que es una semejanza participada de Él, que es el primer intelecto] (I, 12, 2). Por lo tanto, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. [↑](#footnote-ref-1039)
1053. Esta cuestión puede verse tratada en la Filosofía que expuso Carlo Francesco de San Floriano, según la mente de Scoto, confrontando los pensamientos de esta aguda mente de la Escuela con la de los filósofos modernos, y que fue impresa en Milán en el año 1771, tomo II, p. 103. [Se trata de Carlo Giuseppe di San Floriano, sacerdote Minorita observante, quien escribió una *Joannis Duns Scoti Philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata*, en siete volúmenes, publicados entre 1771 y 1782 por el editor Marelli, de Milán. Rosmini cita el tomo II: *Tomus secundus metaphysicam primam seu ontologiam continens* (1771).] [↑](#footnote-ref-1040)
1054. No es necesario probar aquí que no es un accidente o una modificación de nuestro espíritu, 1° porque en esta argumentación nuestro espíritu se supone desconocido y es por eso enteramente excluido; 2° porque el espíritu separa y distingue el *ser* por sí mismo de tal manera que es imposible confundirlo con él, si se consideran ambos *directamente*. La primera intuición del *ser* excluye la percepción de *nosotros* mismos, la cual, como hemos dicho tantas veces, es reflexiva. [↑](#footnote-ref-1041)
1055. Y en verdad, cuando digo *necesidad* no puedo expresar sino una pura relación de la cosa con la mente, así como veíamos que la *semejanza* no era sino una relación con la mente. Cuando digo: “este ente es necesario”, ¿qué quiero decir? Que no puede no ser, que su no existencia implica contradicción. Es entonces porque vemos que el *principio de contradicción* nos fuerza a admitir ese ente subsistente que lo llamamos necesario. La *necesidad* de un ente depende entonces del principio de contradicción, y el principio de contradicción está en la mente, aunque no sea la mente: es la necesidad lógica. De hecho, un ente cualquiera, si se considera en sí mismo y sin relación alguna con los principios lógicos, ¿qué cosa da en sí mismo? La subsistencia, y nada más; no la necesidad de la subsistencia. Pero nosotros, provistos de inteligencia, cuando percibimos la subsistencia de ese ente, razonamos con nosotros mismos diciendo: “No, por supuesto, esto es imposible; su no existencia repugna”. Lo comparamos así (su subsistencia) con la posibilidad de su no-existencia, y encontramos la *relación* de contradicción o repugnancia. Esta relación es la *necesidad*. De la presente observación se siguen estos corolarios:

      1° La necesidad lógica y la necesidad metafísica no son más que una misma necesidad, que consiste en la relación de repugnancia que tiene un ente con su no-existencia. Cuando esta relación se considera como posible, se llama *necesidad lógica*, y forma el principio de contradicción; cuando se considera de hecho como real, se llama *necesidad metafísica*. El principio de contradicción entonces, o sea la necesidad lógica, es la fuente de la necesidad metafísica.

      2° El *ser necesario* tiene una relación estrechísima con el ser lógico; y esta relación consiste en que el *ser necesario* debe tener una naturaleza esencialmente inteligible. De otra manera, no sería absolutamente necesario, porque dependería de otra cosa para ser tal, de una mente y de una primera idea esencialmente distinta de él. [↑](#footnote-ref-1042)
1056. La Lógica puede ser *universal*, cuando contiene los *principios* de aplicación del ser a todo lo cognoscible, y *particular*, cuando contiene las reglas de aplicación de estos principios a cada ciencia aplicada. [↑](#footnote-ref-1043)
1057. La metafísica de los antiguos, llamada *ciencia primera* y *generadora de las otras*, era substancialmente una Ideología. Pero luego introducían en ella cosas heterogéneas: confundían doctrinas sobre los entes ideales, mentales y reales. No era por lo tanto esa *ciencia* *primera* de la que hablamos, purificada y sola. La metafísica escolástica, considerada como la primera de las ciencias y generadora de las otras, tenía otro defecto. Haberla conocido como el cepo del árbol genealógico de las ciencias era haber conocido una grande y útil verdad, pero se ignoraba el modo de deducir de ella las otras ciencias y se suponía más fecunda de lo que era. De ahí que se fuera negligente en la observación de la naturaleza, la única que nos hace conocer las esencias específicas de las cosas, y en lugar de eso se definían las cosas por medio de abstracciones y formalidades, haciendo que el *ser en universal*, que no es por sí solo la esencia de ninguna cosa, ocupara el lugar de todas. Esta importante observación es del P. Malebranche, quien advierte que “la presencia íntima de la idea vaga del ente en general (quería decir *en universal*) es la causa de todas las abstracciones desordenadas de la mente” ([*De la recherche de la vérité*,] libro III, cap. VIII [p. 353]). Él mismo aplica luego su observación: “Si se leen, dice, lo más atentamente posible, todas las definiciones y las explicaciones que suelen darse de las formas substanciales, y se hace un examen muy detallado de la esencia de todas esas entidades que los filósofos imaginan a su gusto en número infinito, tanto que se ven obligados a hacer divisiones y subdivisiones, me animo a afirmar que todas esas cosas no llegan a excitar en la mente ninguna otra idea que la del ente y de la causa en general” (ibídem [p. 355]). El bueno de Malebranche podría haberse dado cuenta por esto mismo de que esa idea del ente era deficiente y que no era la idea de Dios, es decir de la realidad máxima, como sin embargo pretende. Si lo hubiera hecho, habría evitado ser registrado por el terrible Hardouin en el catálogo de los que se podría llamar sus *Ateos de consecuencia*. [↑](#footnote-ref-1044)
1058. En un excelente pasaje de sus Lecciones el profesor Cousin muestra hasta la evidencia la imposibilidad de que un historiador de la filosofía, y se pude decir igualmente un historiador del espíritu humano, como el filósofo, sea fiel al método empírico. Está en la lección leída el día 8 de mayo de 1828, [*Cours de philosophie*, Lección 4,] pp. 10-17. [↑](#footnote-ref-1045)
1059. Las objeciones hechas a Reinhold, quien partía del hecho de la conciencia, sobre todo las del autor del *Enesidemo*, caen todas con esta distinción. Pero sigue siendo siempre verdad que la proposición “la ciencia parte del hecho de la conciencia” no es clara ni exacta. [Karl Leonhard Reinhold (1757-1823). Escribió unas famosas *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787), aparecidas en el diario *Der Theutsche Merkur*, de Weimar, en las que intenta simplificar el kantismo. Lo mismo en su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, de 1789. Aunque fue bastante criticado, tuvo gran importancia en el desarrollo del idealismo trascendental.] [↑](#footnote-ref-1046)
1060. Santo Tomás, según la costumbre de los escolásticos de su tiempo, pone como título a todos los asuntos que trata *Cuestiones*, y comienza por las objeciones que se pueden hacer a la verdad: *Videtur quod Deus non sit*, y otras frases semejantes, son las que comienzan las cuestiones. Y eso porque, como dice el santo Doctor, *illi qui volunt inquirere veritatem, non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant* [quienes quieren investigar la verdad, si no consideran primero cuáles son las dudas, son como quienes no saben adónde van] (*In Libros Metaphysicorum*, III, lectio I [n. 3]). [↑](#footnote-ref-1047)
1061. En el discurso sobre el *Método*, Descartes, luego de haber propuesto su duda como principio de la filosofía, la restringe mediante algunas máximas prácticas: “La primera de las cuales, dice, fue seguir las leyes y costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” [*Discurso del método*, Tercera Parte, p. 57]. Aunque se ve aquí que Descartes no sometía poco al sentido común, sin embargo algunas expresiones suyas muestran claramente que no había advertido la importancia y la certeza del conocimiento *directo* y del *popular*. [↑](#footnote-ref-1048)