

# IDEALOGÍA GENERAL.

## CAPITULO UNICO.

DOCTRINA SOBRE LAS IDEAS.

### ARTÍCULO PRIMERO.

*Del problema ideológico, y de la naturaleza de las ideas.*

1. El estudio analítico del ejercicio, objetos y leyes generales de las facultades intelectivas, contiene ya en germen la solución del arduo problema sobre el origen del humano conocer; como quiera que siendo el conocimiento humano un producto de las facultades cognoscitivas, claro está que mientras no se averigüe la naturaleza de ellas, junto con las leyes reguladoras de su actividad y de su progreso, no será posible explicar el conocimiento mismo. Si así lo hubieran pensado siempre los filósofos, y si á este procedimiento hubiesen ajustado escrupulosamente sus tareas, á fé que la historia no nos habría legado el escándalo de tantos sistemas acerca del origen del humano conocer; sistemas profundos á veces, bien que extravagantes; superficiales otras veces, y siempre en abierta oposición con la experiencia y con la naturaleza del hombre. Ciertamente, en la edad moderna surgió una escuela, la de Locke, que al investigar el origen del conocer humano, partió siempre del análisis de las facultades del alma humana; solo que en vez de estudiar estas facultades, primero en sus actos, y luego en sí mismas, presumió de llegar á conocer éstas sin estudiar aquéllos, y perdiendo así el hilo que había de conducirle en sus investigaciones, adulteró, junto con la noción exacta de las facultades intelectivas, la del origen y naturaleza del humano conocer. Forzosamente: como que las facultades intelectivas no se nos muestran sino por sus actos, los cuales son otros tantos hechos internos del alma, pues que en ella se producen y consuman; y como quiera que el agente observador de los hechos internos es la con-

ciencia, de aquí que quien se proponga averiguar la índole de las facultades intelectivas y del humano conocer, tiene que empezar estudiando el conocimiento intelectual tal y como nos le ofrece el testimonio de la conciencia, y no tal como se antoje forjarlo á una fantasía extravagante.

2. ¿Y qué nos dice la conciencia sobre el hecho del conocer intelectual? *Yo entiendo y sé que entiendo*: tal es el hecho complejo de la conciencia; hecho que el filósofo debe analizar para descubrir sus más simples elementos. ¿Y qué hallamos primeramente en ese hecho? Pues hallamos que todo acto intelectual, por razón de su propia inmanencia en el alma, envuelve idealmente dos cosas, á saber: *objeto* entendido, y *sugeto* que entiende. Cuando yo entiendo, algo entiendo, y algo soy *yo* que entiendo; luego el *yo* y el *no-yo* son términos relativos y recíprocos. Mi propia alma, cuando por medio de la reflexión piensa en sí misma, ve que en este acto hay dos cosas distintas, á saber: mi alma que piensa [en sí como *objeto* de su pensamiento, y como *sugeto* que á sí propio [se piensa. Primer hecho: vamos al segundo. Todo conocimiento intelectual se compone de *conceptos* y de *juicios*, pues el *raciocinio* no es más que un tercer juicio deducido de otros dos. Simple concepto, juicio y raciocinio son hechos intelectuales, y como internos del alma, atestiguados también por la conciencia; pero como quiera que el raciocinio se resuelve en juicios, y los juicios en conceptos, de aquí que elementos primitivos del humano conocer sean *los conceptos primeros*, base de todo el saber humano, fuente de luz y de unidad para los datos mismos de la experiencia que, merced al conocimiento reflejo, se convierten en elementos científicos. De aquí que analizar el origen del humano conocer, tanto vale como analizar el origen de sus primitivos elementos, es decir, de los conceptos simples y primarios. Segundo hecho: prosigamos. ¿Y cuáles son estos conceptos primeros? Ya en otro lugar dejamos demostrado que el *objeto proporcionado* á la actual condición de la inteligencia humana es *la esencia* de las cosas materiales; y de aquí que el acto primario de nuestra mente no nos dé otra cosa sino la nuda esencia, destituida de toda concreción material. Luego este acto primario de nuestra mente es *abstracto y universal*; abstracto, porque nos da la esencia destituida de toda concreción material; y universal, porque radicalmente universal es la esencia contemplada nudamente en sí misma. Luego, explicar el origen de los conceptos primarios, tanto vale como explicar el origen de los conceptos abstractos y universales.

3. Parando mientes en el anterior análisis, veráse muy luego que contiene sustancialmente en sí el problema relativo al *origen de las ideas*; pues ¿á qué se reduce, en resumen, este problema? Examinémoslo. La palabra *idea* tiene, en el lenguaje común y en el de los filósofos, dos significados: ora se expresa con ella el *tipo ideal* que preside á la mente del artífice y le da modelo que copiar en sus obras; ora se expresa el medio en cuya virtud conocemos (1). La primera de estas acepciones es más determinada que la segunda, pues ciertamente el tipo ideal del artífice dice siempre relación á la producción de una cosa, mientras el simple conocimiento á quien sirve de medio la idea, no envuelve esencialmente tal relación. Por eso, queriendo nosotros considerar la idea en su acepción más lata, la definiremos así: *el medio por quien se actúa el conocimiento*. En efecto, como quiera que todo conocimiento intelectual envuelve idealmente al objeto inteligible, necesario es que éste se comunique al sugeto inteligente por medio de algun como retrato ó semejanza del objeto mismo que lo reproduzca en la mente. Pues esta semejanza del objeto inteligible, mediante la cual se lo representa el entendimiento, es la que hemos llamado ya en otro lugar *especie inteligible*, y ahora con lenguaje moderno llamaremos *idea*. Dirásenos tal vez que al definir la *idea medio de conocer*, no la definimos según lo que es en sí misma, sino según lo que es relativamente al conocimiento; pero siendo oficio propio de la idea el servir de medio para conocer, ¿qué inconveniente hay en definirla según esta relación?

Si la idea es el medio por quien la mente se representa la esencia de las cosas materiales, que es su primario objeto inteligible, claro está que el problema del origen de las ideas se convierte en el de los conceptos abstractos y universales, como quiera que el uno y el otro versan sobre investigar el cómo la esencia puede reflejarse en la aprehensión cognoscitiva sin las notas individuales, es decir, abstraída de toda concreción material.

4. Analizada concienzuda y diligentemente la idea, vemos en ella que por un lado es subjetiva, y por otro objetiva. En efecto, la idea, hemos dicho, es el medio por quien la mente se actúa y determina para conocer: y es así que el conocer es un acto vital que nace y se perfecciona en el sugeto mismo que conoce; luego la idea, por cuanto es el principio que determina el acto cognoscitivo, debe pertenecer al sugeto de este acto: y es así que en tanto se llama subje-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. 1.

tiva la idea en cuanto se la considera perteneciente al sugeto del conocimiento; luego inseparable de ella es la nota subjetividad (1). Pero el ser la idea subjetiva no quita, sino antes bien supone que es igualmente objetiva; y lo pruebo así: la idea es el medio por quien el conocimiento se actúa: es así que lo que es medio, no puede ser idéntico á lo que es término y fin correspondiente; luego la idea no puede ser término y fin del conocimiento; antes por el contrario, término y fin del conocimiento es el objeto que por medio de la idea se aprende, y de consiguiente, la idea no puede menos de decir relacion al objeto mismo. Para que así no sucediera, sería menester que la idea fuese el objeto primitivo del conocimiento, es decir, el inteligible *directo*, y ya sabemos que lejos de ser ella el inteligible directo, no es sino el medio por quien la mente le conoce: la idea no toma carácter de objeto sino en el orden de la reflexion, ó séase cuando revolviéndose la mente hácia su acto primo, le percibe junto con la representacion que le informa. Luego la idea, en calidad de subjetiva, lejos de excluir relacion alguna á lo inteligible, objeto exterior al inteligente, implica por sí misma una referencia necesaria al propio objeto (2); y aun cabalmente en esta referencia de la idea y del conocimiento al objeto, consiste su objetividad. La idea, pues, tiene esencialmente el doble carácter de subjetiva y de objetiva. Este doble carácter esencial ha sido desconocido por los filósofos modernos: Kant, no mirando en la idea otra cosa sino su inherencia al sugeto, la negó objetividad; y los sucesores de Kant, señaladamente los ontólogos, deseando enmendar el error de éste, le negaron subjetividad: unos y otros, con sus opuestos errores y su exclusivismo, llegaron á un mismo término, á confundir el orden ideal con el orden real.

5. De este doble carácter subjetivo y objetivo de la idea, nacen otros dos respectivamente opuestos y diversos que tambien la distinguen, á saber: la *singularidad* y la *universalidad*. Mirada la idea por el lado subjetivo, puede ser increada é infinita si increado é infinito es el sugeto, que es cabalmente lo que sucede en Dios; y puede ser creada y finita si creado y finito es el sugeto, como sucede cabalmente respecto de nuestra inteligencia. La razon de esto estriba en que la idea, mirada por el aspecto subjetivo, es decir, en su física realidad, se identifica con el acto intelectual; y como este acto, por

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. I, c. LIII.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2.

el mero hecho de ser obra del sugeto inteligente, no puede menos de ajustarse á la condicion del mismo, de aquí que la idea, mirada por su aspecto subjetivo, tenga que ser increada é infinita, ó vice-versa, segun que el sugeto inteligente sea increado ó creado, infinito ó finito. Pero la idea, hemos dicho, además de subjetiva, y aun por el hecho mismo de serlo, es tambien objetiva, como quiera que no obstante ser ella quien informa al sugeto inteligente y se hace inmanente en él, es además el medio por quien el propio inteligente se comunica, sin salir de sí mismo, con el inteligible. Pues mirada por este aspecto, los caracteres de la idea tienen que ajustarse á la índole del inteligible, pues la índole privativa de toda cosa constituye, merced á la forma que la hace ser, lo que es: y es así que la idea es medio de representacion en cuanto la referimos al objeto inteligible; luego mirada por este aspecto, forzosamente ha de tener la índole del objeto inteligible mismo.

6. Pues bien, conforme á este doble aspecto con que podemos considerar la idea, cabe que una misma idea sea por un lado singular, y por otro universal: singular por su lado subjetivo; universal por el objetivo. Prueba. Toda idea, mirada por su aspecto subjetivo, es idéntica, en cuanto á su entidad física, al acto intelectual, y es además inmanente en el sugeto de la inteleccion: el acto intelectual no puede menos de ser singular, como lo es el sugeto que entiende; luego la idea, mirada por el aspecto subjetivo, no puede menos de ser singular. Pero al propio tiempo que subjetiva, no puede menos la idea de ser objetiva tambien, por cuanto merced á ella el sugeto conoce el objeto inteligible; y es así que el objeto inteligible del conocimiento puede ser universal, como en efecto lo es la esencia, objeto primario del entendimiento; luego la idea, en calidad de forma representativa del objeto inteligible, será universal cuando universal fuere el inteligible. Luego una misma idea puede simultáneamente ser, bien que segun diversos principios, singular y universal (1). Luego los caracteres de la idea, mirada por el lado subjetivo, pueden ser diversos de los que la distinguen mirada por el lado objetivo. El no haber parado mientes en esto, indujo á Cousin, como había inducido antiguamente á los Averroistas, á creer que pues las ideas son universales por razon del objeto á quien sirven de medio representativo, tienen tambien que ser universales en sí mismas, y de consiguiente deben residir en una *Razon impersonal*. Por la misma causa los ontó-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Unitate intell. cont. Averroistas*.

logos pusieron las ideas en solo Dios, como fuente y causa de la universal realidad.

7. Planteado ya el problema sobre el origen de las ideas, podemos con holgura definir ajustadamente la ciencia que tiene por objeto resolverle, ó séase la *Idealogía*. Redúcese, como hemos visto, este problema, á investigar el modo en que la esencia de las cosas materiales, objeto primo inteligible de la mente humana, puede ponerse de manifiesto ante nuestra aprension cognoscitiva. Pues bien, para que cualquier cosa se haga manifiesta, necesaria es la intervencion de algun medió manifestativo: pues á este medio, en lo referente al conocimiento intelectual, que es manifestacion de la verdad, llámasele *luz inteligible* (*lumen intelligibile*), por analogía con el sentido, respecto del cual se llama *luz visible* (*lumen visibile*) el medio por quien lo sensible se hace manifiesto al sentido de la vista (1). La luz inteligible es, pues, el medio por quien la mente humana conoce, ó lo que es igual, el medio por quien el objeto llega á noticia de la mente. Y es así que la *Idealogía* no tiene otro fin sino examinar las fuentes del humano conocer, junto con los medios y el procedimiento con que se realiza; luego exactamente la definiremos: *ciencia de aquella luz inteligible por quien la mente humana conoce*.

## ARTÍCULO II.

### *Clasificacion de los sistemas ideológicos.*

8. Siendo *Idealogía* la ciencia de aquella luz inteligible por quien la mente humana puede adquirir las ideas, resulta que un sistema ideológico puede ser falso, ó porque niegue la existencia de esta luz inteligible, ó porque la comprenda mal. Peca por el primero de estos vicios el *sensualismo*, como sistema que, proclamando á los sentidos fuente única del conocimiento, niega por ende, junto con todo conocimiento intelectual, la luz inteligible por cuyo medio se produce. Por el segundo de los mencionados vicios pecan el *idealismo dinámico*, el *idealismo automático*, el *intermediarismo* y el *ontologismo*. En efecto, una vez admitida la luz inteligible como medio para adquirir las ideas, caben las siguientes hipótesis, á saber: 1.<sup>a</sup> que el alma saque de su propio fondo las ideas (*idealismo dinámico*);—2.<sup>a</sup> que Dios infunda en nuestras almas, desde el primer instante de nuestro sér, una ó

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. X, c. XXXV.

varias formas semejantes á las de su divino entendimiento, y sin que para adquirirlas tomen parte alguna nuestras almas (*idealismo automático*) (1);—3.<sup>a</sup> que entre Dios y nuestra mente medie una tercera sustancia, la cual nos sirva de luz inteligible para adquirir ideas (*intermediarismo*);—4.<sup>a</sup> que Dios nos comunique las ideas convirtiendo inmediatamente hácia Él mismo la intuicion directa de nuestra alma (*ontologismo*);—5.<sup>a</sup> ó últimamente, que junto con el sér infunda Dios en nosotros una virtud que nos sirva de luz inteligible, mediante la cual saquemos de los objetos aprendidos por medio de la sensacion, los primeros inteligibles (*psicologismo racional*) (2).

Examinemos por separado cada cual de estos sistemas.

(1) A este sistema suele denominársele por los filósofos *idealismo objetivo*; pero téngole por mal calificado así, pues en el fondo, como lo demostraré al examinarle, no es más ni ménos que idealismo subjetivo. Yo le llamo *automático*, fundándome para ello en la autoridad de Leibnitz, principal sostenedor de este idealismo, y el cual profesa que el alma, en calidad de nacida con ideas que Dios la infunde desde el primer instante, es un *automa espiritual*.—(Consúltense los *Ecrits philosophiques de Leibnitz, Théod*, p. 403, ed. Erdmann.)

(2) Sobre esta denominacion, dada por el autor al sistema que, segun veremos despues, profesa él, y con razon, como único adecuado y sano para explicar el origen de las ideas, recae la censura de LA CIVILTÀ CATTOLICA mencionada en nuestro Prólogo (p. XI). No quisiera el autor de esta censura que á los Escolásticos se diese nombre de *psicólogos*, ni aun con el correctivo de añadirles el epíteto de *racionales*. «Esta es la única cosa, dice LA CIVILTÀ, que nos disgusta en la obra de Prisco; y bien que pueda parecer poco importante como asunto de mera nomenclatura, nosotros no aceptaríamos nunca aquella denominacion, por tenerla como peligrosa, en concepto de inadecuada para la idea que con ella se quiere expresar. Si nos atenemos á su etimología, la hallamos propia únicamente para significar los sistemas que erigen al alma humana en fuente de todo conocimiento y certidumbre; por ejemplo, el Cartesiano, que tiene como principio de todo conocimiento el *cogito, ergo sum*... Verdad es que Prisco, al hablar del método, aclara el verdadero sentido en que emplea esa frase con relacion á los Escolásticos, cuando dice (en el tomo I, p. 148 de la primera edicion):—«Ó se afirma que la observacion de los hechos es no solo principio material, sino tambien formal de la ciencia, y que él basta para constituir la, y este sistema es el *psicologismo empirico*, ó séase el *empirismo*; ó se afirma que la observacion de los hechos es solo el principio material que sirve á la mente de punto de partida para elevarse al conocimiento de las causas, y tomar luego este conocimiento mismo como principio formal para conocer científicamente los propios hechos; y á este sistema llamo yo *psicologismo racional*».—«Esto muestra bien (sigue diciendo LA CIVILTÀ) el recto sentir del autor: pero no destruye la nativa malignidad de esa frase, especialmente desde que Gioberti, y con él todas las escuelas contemporáneas, la circunscriben á una significacion meramente subjetiva. Y decimos nosotros: cuando una palabra tiene ya en el uso comun un sentido no bueno, vano es todo esfuerzo para

## ARTÍCULO III.

*Sensualismo.*

9. Trátase en este sistema de explicar todo el proceso del conocimiento humano, dándole por único origen las sensaciones; de modo que, según eso, el conocimiento no es más que una mera modificación ó transformación de la sensación misma. Púedese muy bien dividir el sensualismo en *atomístico* y *dinámico*, según el diverso modo en que los secuaces de este sistema han tratado de mostrar cómo el conocimiento no es otra cosa sino la sensación trasformada. Los atomistas enseñan que todos los cuerpos exhalan, á manera de los efluvios de las sustancias olorosas, unas partículas sutiles, que vagando en los aires, y representando fielmente los objetos de quien se derivan, se abren paso al alma por medio de los sentidos, y con sus impresiones producen sensación, memoria y entendimiento.

Este sistema, que pertenece á la infancia de la filosofía griega, fué profesado por Leucippo, Demócrito y Epicuro (1). Pero hallándosele demasiado zurdo para con él explicar el problema del conocimiento, sustituyósele con el sensualismo dinámico, que teniendo por primer representante en lo antiguo á Protágoras (2), y en los tiempos modernos á Locke, fué llevado por Condillac á su más extremo tér-

abonarla.—Esto es lo sustancial de la única censura dirigida por LA CIVILTA á la presente obra: el autor de esta censura, con la cual, por lo tocante á nosotros, estamos enteramente de acuerdo, cree que al sistema formado por los Escolásticos para explicar el origen de las ideas, no le conviene calificativo mejor que el de *escolástico*. (CIVILTA CATTOLICA, *Serie V*, vol. XI, p. 579-580.)

No concluiremos la presente nota sin encarecer á los jóvenes estudiosos que pongan especialísima atención en esta parte de la filosofía especulativa: creemos que la *Ideología* ocupa, digámoslo así, la region central de los estudios filosóficos, y por consiguiente, que así como una doctrina ideológica mala en sí, ó mal aprendida, vicia ella sola todas las demás partes de la filosofía, en cambio no hay error de cuantos profesarse pueda respecto de cualquiera de estas partes, que no sea fácil rectificar si la doctrina ideológica es sana. Bien mirado, no hay sistema alguno erróneo de filosofía que no tenga su raíz en una teoría falsa ó incompleta acerca del punto éste del origen de las ideas.

(Nota del traductor.)

(1) ARISTOT., *De divin. per somnium*; LAERCIO, lib. IX, seg. m. 44; PLUTARCO, *De Placitis philos.*, lib. IV, c. VIII-XIII; CICERON, *De finibus*, lib. I, c. VI.—Consultese LAFAIST, *Philos. atomistique*, p. 83-86, París, 1833.

(2) PLATON, *Opp. theat.*, t. II, p. 68-69; Bipont, 1782.

mino. Locke, en efecto, había señalado al humano conocimiento dos orígenes, á saber: la *sensacion* y la *reflexion* (1); pero habiendo limitado el oficio de esta última á ser mera observadora de los datos sensibles, dió pié á Condillac para identificar la reflexion y la sensacion, y adjudicar meramente á los sentidos el génesis entero del conocimiento humano. Hé aquí en sustancia su razonamiento:—Según Locke (pensó el filósofo francés), el conocimiento humano se deriva de dos fuentes, la sensacion y la reflexion; pero como ésta no es sino aquella misma con un grado mayor de vivacidad, no sé por qué no se ha de simplificar el procedimiento cognoscitivo, demostrando cómo todo conocimiento puede muy bien derivarse exclusivamente de la sensacion.—Con este fin, Condillac tomó de Diderot (2) la famosa hipótesis del *hombre-estátua*, y se puso muy formal á dotar de sentidos á este su hombre, para sacar de ellos hecho y derecho el conocimiento. Mientras la *estátua* no tuvo más sensaciones que las de la vista, olfato, oído y gusto, parece que no pudo otra cosa sino aprenderse á sí misma en calidad de sugeto de varias modificaciones; pero tan luego como dotada de *tacto activo*, pudo percibir la resistencia de lo que le caía á mano, cayó en la cuenta de que había *algo fuera de ella*, y de aquí indujo que también las otras cuatro sensaciones tenían como término un *algo fuera de ellas*; de donde resultó aquella fórmula de que—«el tacto activo es el *punte* por donde el alma pasa de sí misma á un *algo fuera de sí*».—En cuanto el *hombre-estátua* tuvo varias sensaciones, sucedió que si todas le afectaban con igual vivacidad, no había modo de que él pudiera atender á ninguna sola ni tener conciencia de ninguna; pero en cuanto una de ellas se hizo más viva que las demás, fué y se convirtió en *atencion*. Con esto quedó averiguado, contra el parecer de Locke, que la atencion no es una operacion diversa de la sensacion, sino la sensacion misma con algunos puntos más de viveza. Pues demos ahora que á la primera sensacion viva se sigue otra más viva: entonces sucede que esta segunda sensacion más viva, trasmutándose en atencion actual, sin que por eso deje de vivir la sensacion primera, junto con la atencion que la modifica, pone en el *hombre-estátua* la imágen de una sensacion pasada, y cátafe hecha la *memoria*. Para que lo entiendas mejor: en la memoria andan juntas dos atenciones: una que recae sobre la sensacion pasada, y otra que

(1) *Op. cit.*, lib. II, c. I, t. I, ed. cit.

(2) CONS RITTER, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. Lacour; lib. V, capítulo I, t. III, p. 179, París, 1861.

recae sobre la sensación presente. Pues con estas dos sensaciones hay ya bastante para fundar un cotejo; porque, efectivamente, atender á dos cosas lleva de suyo el compararlas; y cádate engendrada por ende la idea de relación de semejanza ó desemejanza, y de resultas, construido el *juicio*. Ya tenemos, pues, la sensación trasformada sucesivamente en *atención*, *memoria*, *comparación* y *juicio*; y como en estas operaciones se contiene todo cuanto la inteligencia es capaz de hacer y conocer por medio de ellas, aquí teneis cómo el entendimiento y todas las ideas que en el entendimiento caben, no son sino meras *transformaciones* de los sentidos, facultad única de la razón humana (1).

Perdone el lector si hemos depuesto algo de la debida gravedad al referir esta conseja filosofesca, superficial como ninguna de cuantas nos ha transmitido la historia de la filosofía, y deplora con nosotros el fausto suceso que á despecho de tamaña futilidad ha podido merecer en sus partes sustanciales esa doctrina, no solo en Francia, sino en Italia también, gracias á Gioia, Costa y Romagnosi. Refutémosla.

10. El sensualismo de toda especie, tiene por fundamento común el transformar los sentidos en inteligencia, y de consiguiente el reducir á los primeros la segunda. Pues este principio es radicalmente absurdo. Recordemos el ya tantas veces reiterado principio general de que por distintas se ha de tener á dos facultades cuando sus operaciones y objetos respectivos no sean mutuamente reducibles: es así que los respectivos objetos y actos del entendimiento y de los sentidos no son de manera alguna mutuamente reducibles; luego no se puede identificarlos sin incurrir en absurdo. Efectivamente, objeto propio del entendimiento es lo inmaterial y universal; y objeto propio de los sentidos, lo concreto y material. En cuanto á las operaciones respectivas de esas dos potencias, tampoco se las puede reducir mutuamente, pues las del entendimiento son reflexionar sobre sus propios actos, juzgar y racionar, mientras que los sentidos ni son capaces de reflexión, porque este acto no es sino reiteración del acto mismo intelectual; ni pueden juzgar, porque el juicio presupone la idea universal del predicado, y los sentidos no son capaces de percibir lo universal; ni pueden, mucho ménos, racionar (2), porque siendo oficio del racionamiento el deducir de dos juicios otro tercero, pre-

(1) Cons. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amst., 1746; *Traité des systèmes*, La Haye, 1749; *Traité des sensations*, Londres, 1754; *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, Deux Ponts, 1782.

(2) «Discurrere a causis in causatis, vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus»; SANTO TOMÁS, *In VI Met.*, lect. 1.

supone capacidad de juzgar, y los sentidos no la tienen. Es decir, que los sensualistas, en el mero hecho de reducir á los sentidos el entendimiento, se inhabilitan de todo punto para explicar las operaciones intelectivas.

Y si el sensualismo, de resultas de esa absurda reducción, es inhábil para explicar los hechos intelectuales, no ménos tiene que serlo para resolver el problema sobre el origen de las ideas. Este problema, en sustancia, no es distinto del que versa sobre el origen de los conceptos abstractos y universales; y es así que atribuyendo al hombre como facultad única los sentidos, no hay medio de explicar cómo puede adquirir conceptos abstractos y universales; luego el sensualismo es un sistema de todo punto improcedente para resolver el problema sobre el origen de las ideas.

Esta improcedencia es no ménos patente en el sistema de Locke, á pesar de que por él se admita la reflexión además de la sensación; pues el género de reflexión admitida en ese sistema no sirve sino para hacernos percibir nuestros mismos actos y meditar sobre el conocimiento previo, el cual, según Locke, no es más que mera sensación; y como la mera sensación no puede darnos noticia de lo abstracto y universal, de aquí que la reflexión, tal como Locke la entiende, no puede darnos ideas abstractas y universales. Por eso Condillac, más lógico en el error, partiendo de los principios de Locke, y viendo que objeto de la reflexión, según este filósofo, era la sensación, lo redujo todo á *sensación trasformada*.

11. Pero lo verdaderamente curioso de este sistema es que no solo destruye los actos intelectivos, sino el hecho mismo de la sensación, exagerado por el sensualismo con tan grave injuria del conocimiento intelectual. Sabemos ya de antes, que los sensualistas y materialistas, para explicar el hecho de la sensación de los cuerpos, partían del principio general: *El semejante conoce á su semejante* (1); y aquí digo yo: ó el sugeto que siente es inmaterial, ó es material: si es inmaterial, ya no hay posible semejanza entre él y el objeto sensible, que no puede ser sino material; y si es material, ¿cómo un sugeto material puede ser principio de sensación, que es un acto inmaterial? ¿ni cómo se concibe que en sugeto de tan pequeña mole como lo es el sugeto que siente, pudieran tener cabida las innumerables particu-

(1) SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. VII, sect. 117-118. Cons. PHILIPSON, *Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu*, pars. 2, c. XI, p. 110, Berolini, 1831.