

pero ¿quién ignora que los ontólogos posteriores á Gioberti, ó nada han añadido á su teoría, ó sustancialmente la han copiado?

27. Pero sea cualquiera la forma que el ontologismo tome, siempre hallaremos en él dos principios necesarios, á saber: 1.º que la luz inteligible por quien la mente humana entiende, es la misma luz inteligible de Dios, es decir, las ideas del entendimiento divino; 2.º que el alma tiene vision inmediata y directa de estas ideas divinas. El ontologismo necesariamente supone esta vision directa de Dios, y este supuesto lleva consigo el de que la luz inteligible por quien la mente humana entiende, son las ideas mismas del entendimiento divino. Pues ahora pregunto: ¿hay filósofo que sin error pueda admitir esos dos principios? Convendría que sobre esto acabáramos de entendernos. Discurramos. Quien quiera que estudie los hechos psicológicos, no para destruirlos, sino para explicarlos, verá muy luego que la luz inteligible por quien el entendimiento humano puede descubrir la verdad, ha de ser propiedad de la naturaleza misma del entendimiento; pues como quiera que la inteleccion, operacion vital, y áun la más perfecta de todas (1), ha de proceder del sugeto inteligente como de principio intrínseco de ella, presupone existir en la naturaleza intrínseca del sugeto mismo todo cuanto sea indispensable para que aquella operacion tenga efecto; y es así que la luz inteligible es el natural medio por quien la inteleccion se efectúa; luego tiene que ser propiedad de la naturaleza del inteligente como forma ó cualidad del mismo. No veo cuál parte ó proposicion de este razonamiento se me pueda negar. ¿Me negareis, acaso, que la inteleccion sea una operacion vital? no, por cierto: la inteleccion es obra del inteligente, y en él permanece como una perfeccion y un complemento. ¿Me negareis que el principio vital debe tener en sí todo lo necesario para que se efectúen sus operaciones propias? tampoco, pues evidentemente la accion vital sería imposible si el sugeto no tuviera todo lo necesario para realizarla. No os quedaría, pues, otra cosa que negarme sino el que la luz inteligible sea medio necesario para conocer intelectualmente; pero entonces tendríais que negarme primero que en el conocer intelectual se nos hace la verdad manifiesta, es decir, tendríais que negarme el conocimiento intelectual mismo. Pues bien: si la luz inteligible es necesaria para el conocimiento intelectual, y si en consecuencia tiene que ser propiedad de la naturaleza del inteligente, claro está que la luz inteligible por quien el hombre entiende, no puede ser lo mismo

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3.

que la luz inteligible de Dios; porque si lo fuese, entonces la luz inteligible de Dios sería una pertenencia de la naturaleza del alma humana. Pero la luz inteligible de Dios es la misma esencia divina, que en cuanto á sí propia se entiende, es luz ó forma inteligible de sí propia, y en cuanto se comprende adecuadamente á sí misma, conociendo todos los modos en que puede ser imitada por otras innumerables subsistencias distintas y diversas de ella, forma las diversas ideas, ó séase razones inteligibles de esas subsistencias mismas; ideas ó razones, que son cabalmente los tipos y ejemplares eternamente vivos en la mente de Dios (1). Con que, si la luz inteligible por quien la mente humana entiende, es idéntica á la luz inteligible de Dios, la cual es idéntica á la esencia divina, entonces no hay remedio, mirad á dónde vais á parar: ó la esencia de Dios es una pertenencia de la del alma humana, ó la esencia del alma humana es una pertenencia de la esencia de Dios; y en uno y otro supuesto, identificais el sér del alma humana con el sér mismo de Dios; y eso es cabalmente el panteísmo (2). Y no me digais, con los ontólogos de la escuela de Lovaina, que la luz inteligible del alma humana no es la esencia de Dios, sino las ideas divinas; ni me repliqueis, con Gioberti, que la luz inteligible es Dios, y no la esencia de Dios, y que esta luz se comunica de una manera misteriosa al alma; no me digais nada de esto, porque yo os preguntaré: La luz inteligible de Dios, por quien se supone que el alma humana entiende, ¿es intrínseca al alma, ó no lo es? porque si me decís que no lo es, entonces el alma humana nada puede conocer mediante esa luz, pues el conocimiento, como operacion vital que es, ha de derivarse de principios intrínsecos al agente; y si me decís que lo es, entonces caeis irremediamente en el panteísmo, por las razones que dejo expuestas. Por aquí se ve con cuánta razon los escolásticos (3), siguiendo á San Agustin (4), enseñan

(1) Sobre esto débese notar, con SANTO TOMÁS (I, q. XII, a. 5, c. y ad. 1), que la misma luz inteligible por cuyo medio los bienaventurados ven la esencia de Dios, es luz creada, porque no es sino la misma luz natural, acrecentada sobrenaturalmente por Dios con virtud bastante para hacerla capaz de ver la esencia divina.

(2) Cons. UBAGHS, *Elem. log.*, Pars alt., c. 1, § 2-3, p. 121-126; *ibid.*, c. IV, § 550, q. 246, Lovanii, 1856; *Anthrop.*, Par. psych., c. 1, § 1, p. 44-48, Lovanii, 1848; *Revue Catholique*, ser. 3, t. II, p. 551 y sig. Diciembre, 1850; *ibid.*, p. 561 y sig., Enero, 1851.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, q. unic., *De Spiritual. creat.*, a. 10 c. I, q. LXXIX, a. 4, c; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, part. I; a. 2, q. 4 sol.; y á SCOTO, *In lib. II Sent.*, dist. II, q. 2.

(4) *Contra Faustum*, lib. XX, c. VII.

que la luz inteligible por quien el alma humana entiende, debe ser luz *creada*, y de consiguiente, tan diversa de la luz inteligible de Dios, como lo creado lo es de lo increado. Por eso tambien Gioberti, que sabía perfectamente á dónde iba á parar su sistema, soltando un día toda máscara, escribió á la *Jóven Italia*, bajo el pseudónimo de *Demófilo*, aquella impía carta, en que dice: «Yo tengo para mí que el panteísmo es la única filosofía verdadera y sólida» (1).

28. Segundo de los principios comunes á todos los ontólogos, es la vision de Dios, ó cuando ménos, de las ideas divinas. Para analizar este segundo axioma del ontologismo, hay que fijar ante todo qué cosa es la vision inmediata, ó séase la *intuicion*. Pues la vision intelectual de Dios *inmediata* y *directa* exige que conozcamos á Dios por sí mismo y sin intermedio alguno que á la mente sirva de instrumento ó de escalon para llegar á conocerle; porque cabalmente la diferencia entre el conocer inmediato y directo, y el mediato é indirecto, consiste en que este último supone que el objeto conocido lo es mediante algo en que se muestra como en imágen ó efecto del objeto mismo (2); por ejemplo: cuando nos miramos en un espejo, dos conocimientos ciertos adquirimos; uno, el de nuestra imágen reflejada en el espejo; otro, el de nosotros mismos, de quien es imágen aquélla: pues el primero de esos conocimientos es inmediato y directo; el segundo, mediato é indirecto. Con este ejemplo quedará entendido cómo para tener intuicion de Dios, necesitaría nuestra mente verle por sí mismo. Pues digo ahora que para que la mente humana vea un objeto por sí mismo y sin intermedio alguno, es menester que el dicho objeto se una á la mente de conformidad á lo que constituya el principio en cuya virtud es inteligible: y es así que el principio en cuya virtud Dios es inteligible por sí mismo, es su divina esencia, como antes lo hemos demostrado; luego no cabe suponer que *naturalmente* tengamos intuicion de Dios sino suponiendo antes que la mente humana pueda *naturalmente* aprender la esencia de Dios por conocencia inmediata. Y como este supuesto, además de abiertamente contrario

(4) La autenticidad de esta carta es incontrastable, no solo por el testimonio de los mazzinianos, que la publicaron en un momento de despecho contra su autor, sino principalmente por sus mismos caracteres intrínsecos, y porque invitado una y otra vez Gioberti á desmentirla, no se atrevió nunca.—Consúltese *La Scienza e la Fede*, en donde se examina esta carta con el título: *La Giovane Italia e l'ab. Vincenzo Gioberti*, t. XVIII, p. 305 y sig., y 309 y sig., Napoli, 1849.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LVI, a. 3.

á la fé católica (1), no le admiten los mismos ontólogos, resulta que no habiendo sino solo este supuesto en qué apoyar la teoría de la vision inmediata y directa de Dios, cae por tierra toda la teoría. Por aquí se ve el aprecio que merece la citada opinion de Gioberti sobre que el objeto de la intuicion no es Dios, sino su esencia divina, cuando cabalmente si semejante intuicion existiera, no podría tener otro principio sino esa esencia misma, como quiera que indudablemente, por un lado, en Dios el sér es idéntico á la esencia, y por otro, la intuicion, en el mero hecho de no ser operacion abstractiva, no puede aprender como diverso en el objeto que de término le sirve, lo que en ese objeto es idéntico. Y no se diga que la causa de ver á Dios, pero no su esencia, es lo limitado de nuestro entendimiento; porque esa limitacion no produciría otro efecto sino que el entendimiento viese en una manera *finita* la esencia de Dios, pero no que no la viese intuitivamente, ó como dicen los escolásticos, que no la *comprendiese*; porque si así fuera, tendríamos que los bienaventurados, cuya inteligencia no deja de ser limitada por más que tan grandemente la ilumine la luz sobrenatural de la gracia, no podrían ver la esencia de Dios (2).

29. Además, la intuicion *natural* de Dios, es decir, como acto intelectual del hombre en su presente estado, es contradictoria. Y la prueba está clara. Si nuestra alma tuviese en este mundo la vision inmediata y directa de Dios, y de las ideas en Dios, ejercitaría un acto intelectual independiente de todo concurso de las potencias sensitivas, y tendría por objeto primario al absolutamente inteligible como lo es Dios; es decir, haría cosa que, segun en otro lugar dejamos suficientemente demostrada, no puede hacer; que es aprender directamente lo absolutamente inteligible, y no lo inteligible por mediacion de lo sensible. Luego la vision inmediata de Dios implica un modo de conocer antinatural al alma en el presente estado del hombre. Por otra parte, si tal intuicion existiera, sería indudablemente un acto interno del alma, y por tanto la conciencia, único juez com-

(1) La Iglesia, efectivamente, en el Concilio general de Viena, celebrado durante el Pontificado de Clemente V en 1311, anatematizó la doctrina de los herejes llamados *Beardos*, sobre que *el alma no habia menester de la luz de gloria para ver á Dios*. El artículo condenado, que fué el quinto, dice literalmente así:—«*Qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata; et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum*».

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dissp., De Ver.*, q. XVIII, a. 1; y *In lib. IV Sent.*, dist. XLIX, q. 11, a. 1 ad ult. y ad 2.

petente de los actos internos del alma, tendría que darnos testimonio de él; pero lejos de ser así, la conciencia no solamente no nos dice que veamos á Dios, sino lo que nos dice es que contemplamos el mundo, y que del mundo, por obra del discurso, nos elevamos á Dios. ¿Con qué derecho, pues, se nos propone esa vision intuitiva, tan contraria á los principios de la razon como al testimonio de la experiencia? Ya sé que los ontólogos hacen poco caso de este argumento sacado del hecho de la conciencia; pero sin examinar ahora todos los sofismas con que á este argumento responden, notaré dos cosas: 1.<sup>a</sup> que ninguna potencia puede errar acerca de su objeto propio; que objeto propio de la conciencia son los hechos internos del alma, y que si verificándose en nosotros la intuición de Dios, nos atestiguase la conciencia lo contrario, es decir, que la mente contempla el mundo, y que de aquí se eleva al conocimiento de Dios, la conciencia erraría acerca de su objeto propio (1). 2.<sup>a</sup> La intuición, si existiera, habría de ser un acto perenne y constante en el alma, no una percepción fugaz, y en consecuencia llamaría hácia sí toda la atención de la mente para que pudiese aprender á Dios, objeto inteligible que se le mostraría; y pregunto: un hecho interno y cognoscitivo que es constante y perenne en el alma, y al cual ésta no puede menos de prestar toda su atención para hacerse á sí propia bien presente el objeto, ¿puede no ser un acto del dominio de la conciencia?

30. Pero, en fin, ¿qué razones dan los ontólogos para sostener su errado sistema? Vamos á examinar las principales.

31. El orden del conocimiento, dicen, debe conformarse al orden de la realidad: es así que en el orden de la realidad es Dios el sér primero: luego primer objeto debe ser también en el orden del conocimiento.—Bien descubre este raciocinio que es hijo legítimo del panteísmo germánico, cuyo principio fundamental, ó cuyo término necesario, es cabalmente la identificación del sér y del *conocer*. En el acto

(1) Es impropio el ejemplo que ponen los ontólogos sobre que así como nuestra vista se equivoca cuando nos muestra al sol girando enrededor de la tierra, del propio modo puede nuestra conciencia equivocarse cuando nos dice que solo el mundo, y no á Dios, aprendemos inmediatamente. Muy fácil es responder á este sofístico ejemplo. Los sentidos no juzgan de las leyes que rigen á las sensaciones, y así es que cuando error hay, no son ellos los que le cometen, sino el entendimiento. Por el contrario, la conciencia es juez competente de los hechos internos del alma, porque son su objeto propio, y de aquí que indudablemente erraría acerca de su objeto propio cuando quiera que atestiguase cualquiera de esos hechos diversamente de como él fuese.

del conocer, el alma es principio agente, no objeto conocido: cuando yo conozco á Pedro, mío es este conocer, y de mi alma procede como de su principio: Pedro no es sino el objeto en quien mi conocer se termina. Pues bien: todo acto ha de producirse como lo pide la naturaleza del agente que le produce, y de quien ese acto es objeto; no como lo pide el objeto en quien el acto se termina, porque ese objeto no es principio del acto. Admitir, por consiguiente, que el conocimiento ha de producirse conforme al orden del objeto conocido, valdría tanto como admitir que principio del conocimiento es el objeto conocido, no el sugeto conociente (1). Si así fuera, razon tendrían los panteístas germánicos cuando en el mero hecho de identificar, siguiendo la huella de Spinoza (2), el sér con el conocer, hacen una misma y sola cosa del sugeto conociente y del objeto conocido, y de resultas se echan á buscar un principio único de quien juntamente se deriven la ciencia y el sér. Fichte (3) dijo que este principio único era el *yo puro*; Schelling (4), que lo era *lo absoluto*, y Hegel, que la *idea* (5).

Nada vale el argumento con que trata Gioberti de justificar esa identificación del orden del conocimiento con el orden de la realidad.—La verdad del conocimiento, dice, consiste en que se aprenda las cosas como son: es así que esto no podría suceder si el conocer no procediese de conformidad al orden mismo del sér; luego sin negar la verdad misma del conocer, no cabe negar que el conocimiento de las cosas ha de ser idéntico á la realidad de las cosas mismas.—Pero este argumento es sofístico, y lo probamos así: Para que un conocimiento pueda llamarse verdadero, ha de ser conforme, sin duda, al objeto conocido; y aun por eso hemos definido la verdad diciendo que es *conformidad del conocimiento á la cosa conocida*. Pero el conocimiento puede ser perfecto ó imperfecto: para que sea perfecto, necesariamente sin duda ha de contener el de los principios generadores de la cosa conocida; así es que, efectivamente, en esta especie de conocimiento,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. XXXVIII, q. 1, a. 2, c.

(2) «Ordo et connexio idearum (dice el ateo holandés, *Ethic.*, pars. 2.<sup>a</sup>, *Prop.* VII, *Opp.*, t. II, p. 82, ed. Paulus, Jenæ, 1803), idem est ac ordo et connexio rerum».

(3) Cons. *Doctrine de la Science*, trad. GRIMBLOT *passim*, París, 1843, y *Destination de l'homme*, trad. par BARCHEAU DE PENHOEN, París, 1836.

(4) Cons. *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. GRIMBLOT, París, 1841.

(5) Cons. OTT, *Hegel et la philosophie allemande*, París, 1844; y WILLM, *Op. cit.*, vol. III-IV; y BIEDERMANN, *De genetica philos. ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. 1, p. 2 y sig., Lipsiæ, 1835.

como ya Santo Tomás lo había observado con su profundidad acostumbrada, los principios de que una cosa se deriva son quienes, una vez conocidos, dan el conocimiento cabal de la cosa misma (1): el geómetra, por ejemplo, tiene conocimiento perfecto del triángulo cuando conoce los elementos de que consta, y el modo en que por ellos está constituido. Si, pues, Gioberti hubiese restringido su argumentación á solo el conocimiento perfecto, habría estado en lo justo. Pero no todo conocimiento es perfecto, y bien que para ser verdadero necesita consumarse partiendo de los principios mismos de que se derive la cosa conocida, no así el conocimiento imperfecto, que puede ser verdadero sin necesidad de esta condición, bastándole ser conforme á la cosa conocida en solo aquel grado y modo con que á la cosa misma se refiera. Así, por ejemplo, verdadero es, por más que sea imperfecto, el conocimiento que adquirimos del mundo, cuando contemplamos meramente su existencia sin remontarnos á su causa ni á su origen: pero el ser imperfecto este conocimiento, pues con él no sabemos más sino que *el mundo es*, ¿le quita el ser verdadero? No, pues verdad es que el mundo existe. Y si esto es verdad, ¿por qué el conocimiento que de esta verdad tenemos ha de ser tachado de erróneo, solamente porque no le hayamos adquirido partiendo de Dios como causa y bajando luego al mundo como efecto? Luego para ser verdadero el conocimiento en general, no ha menester que nazca ni se consume según el orden mismo de las cosas: esta condición solo es necesaria al conocimiento perfecto.

32. Aquí oigo replicar:—Pues cabalmente, por no contener el conocimiento imperfecto de una cosa todo cuanto de ella puede conocerse, y especialmente sus principios generadores, por eso es conocimiento erróneo; ejemplo: errado estoy yo cuando no sé más sino que *el mundo es*; para estar en lo verdadero, debería yo conocer que *el mundo es por Dios*.—A esto respondo, que para ser verdadero un conocimiento, no ha menester que abrace el objeto todo entero, sino que lo conocido del objeto sea tal y como es conocido, y que además no se tome como conocimiento total del objeto el que no sea sino parcial. ¡Desventurado género humano, si para tener conocimientos verdaderos le fuese necesario conocerlo todo en cada cosa que conoce! no le sería posible conocimiento alguno, ni, por consiguiente, ciencia alguna; pues, como quiera que no haya cosa, por mínima que sea, que no esté enlazada con el resto del universo, imposible sería cono-

(1) Q7. Dispp., De Verit., q. 2, a. 2 ad. 2.

cer ninguna sin conocer el universo entero con todos sus seres y todas sus mútuas relaciones.

33. —Pero la ciencia, replica Gioberti aquí, no se consuma sino mediante el conocimiento de la primera causa: es así que la primera causa es Dios; luego Dios debe ser el primer conocimiento.—Este es otro sofisma, consistente en ser la conclusión más extensa que las premisas. Para que el argumento estuviese bien construido, debería ser:—La ciencia no se consuma sino mediante el conocimiento de la primera causa: es así que la primera causa de todo lo creado es Dios; luego la ciencia de lo creado no se puede adquirir sino partiendo de Dios como del principio de esa ciencia.—Formulado así el argumento, habría sido irrefutable; pero no se seguiría de él que Dios haya de ser el primer objeto conocido; pues así como el primer conocimiento no es el conocimiento científico, así también el primer objeto de quien parte el primer conocimiento, puede, si ya no es más propio decir, *debe* ser diverso del que sirve de punto de partida al conocimiento científico. Y es así que el primer objeto conocido, de quien el método debe partir, dice relación al primer conocimiento, que es imperfecto, y no al conocimiento científico, el cual no puede ser principio, sino efecto del método mismo; luego, de que Dios sea principio del conocimiento científico, no se sigue que haya de ser el primer objeto por nosotros contemplado.

34. Pero Gioberti se empeña en lo contrario, y sostiene como innegable que Dios es el primer objeto contemplado por la mente humana.—El entendimiento, dice, no puede menos de ver un objeto que tenga ante sí continúa é inmediatamente; es así que Dios está continuamente ante el alma, pues que la está conservando el ser; luego Dios tiene que ser término inmediato de la intuición.—A esta dificultad se responde distinguiendo; hé aquí cómo: El entendimiento ha de ver un objeto que tenga ante sí continúa é inmediatamente: *distingo*: si en el entendimiento cabe el ver á ese objeto, *concedo*; si no cabe, *niego*.—Distingo también la menor: es así que Dios está inmediata y continuamente ante el alma: según y conforme: Dios está presente al alma como causa productora y conservadora del ser del alma, *concedo*; como objeto de conocimiento, *niego*.—Prueba: Todo conocimiento, en el mero hecho de efectuarse mediante la unión de lo concebible y del conociente, exige no solo que el objeto se haga presente á la potencia respectiva, sino que la potencia esté en aptitud para ver el objeto que se le hace presente; y aun por lo que toca á las potencias cognoscitivas, no basta la presencia *material* del objeto,

sino que se necesita la *formal*, es decir, que el objeto pueda ser inmediatamente aprendido por la potencia; por ejemplo: un miope tiene delante muchos objetos, y sin embargo, por falta de disposición conveniente en su potencia visiva, nada ve. Pues bien: es así que en su condición actual el hombre, como antes lo hemos demostrado, no posee capacidad natural de emitir un acto intelectual que implique la visión de Dios; luego, no obstante ser Dios supremo inteligible y estar en nosotros por presencia, somos, sin embargo, *naturalmente* incapaces de fijar nuestras pupilas en aquella luz eterna é inconmensurable (1). Para que á ella pueda elevarse nuestra mente, necesita de un estímulo y auxilio, superiores á nuestro presente natural estado; auxilio á que se da nombre de *luz de gloria* (2).

35. Insisten aquí, sin embargo, los ontólogos, en que sin la visión de Dios no puede la mente humana conocer cosa alguna, y arguyen así:—En tanto son inteligibles las cosas, en cuanto son: es así que las cosas son porque Dios las da el sér; luego no son inteligibles sino vistas en Dios.—Precisamente, del mismo principio sobre que se funda este argumento, saco yo una conclusión contraria, y digo:—Las cosas son inteligibles en razón á su sér: es así que el sér de las cosas es distinto y diverso del sér de Dios; luego son inteligibles en sí mismas; luego no es necesario verlas en Dios:—ó de otro modo: Toda cosa es concebible en cuanto tiene un sér; pues bien, ó las cosas finitas tienen cada cual su sér propio y verdadero, ó no lo tienen: si le tienen, verdadera y propiamente son inteligibles en sí mismas; si no le tienen, entonces no son inteligibles de manera alguna: es así que, según los ontólogos, las cosas creadas no son inteligibles en sí; luego tienen que negar á las cosas toda realidad y subsistencia, y proclamar con los panteístas que no hay otro sér sino el *Sér Absoluto*, y que todas las cosas no son sino meros fenómenos, ó *manifestaciones* reales de ese Sér mismo. ¡Oh! Acerca de este punto la historia comprueba con triste exactitud esa deducción científica: sin contar á los antiguos panteístas, ahí están Spinoza (3), Schelling (4) y Hegel (5), que ca-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, q. XVIII, a. 1 ad 8 m.

(2) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. LIII.

(3) *Ethic.*, pars. 2.<sup>a</sup>, Prop. XI, Corol., t. II, p. 87, ed. Paulus; *ibid.*, pars. V, prop. XXXI.

(4) Véase su *Système de l'idealisme transcendantal*, traducido por Grimblot, París, 1842, y los varios libros publicados por el mismo Schelling desde 1800 á 1805.

(5) Léase su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en alemán), 2.<sup>a</sup> edición, Berlín, 1830.

balmente han levantado sus sistemas sobre el cimiento de ese principio de los ontólogos.

36. Replican aquí los mismos:—No decimos nosotros que á las cosas creadas les falte el sér, sino la independencia del sér; y por eso las buscamos, no en sí mismas, sino en el acto creativo.—Primer vicio de este argumento es dar por supuesto que el órden del conocer ha de conformarse necesariamente al órden de la realidad; y este supuesto ya hemos demostrado que es gratuito. El segundo vicio de esa argumentación, consiste en confundir la dependencia del sér de las criaturas, con el sér mismo. Yo digo aquí á los ontólogos: el mero hecho de depender de Dios las criaturas, no les quita tener un sér propio, y por consiguiente tampoco les quita que puedan ser verdaderos objetos de un conocimiento, es decir, inteligibles en sí mismas y con independencia de la inteligibilidad de Dios. O de otro modo: á los objetos finitos no solo ha de considerárselos en cuanto se derivan y dependen de una causa, sino en cuanto en sí mismos tienen un sér que los constituye formalmente dotados de sustancia propia: de aquí que se los pueda conocer, ora en cuanto al sér que tienen, ora en cuanto dependen de otro sér. Sin duda el primero de estos conocimientos es imperfecto, por cuanto no se remonta á la causa; pero esto no impide que imperfecto y todo pueda existir, como quiera que, según ya lo hemos demostrado, no todo conocimiento es perfecto, es decir, no todo conocimiento lleva de suyo que en el efecto se vea la causa y el modo en que de ella depende.

37. Último argumento de los ontólogos:—Las ideas deben dar á conocer las esencias de las cosas: es así que las esencias de las cosas, al entrar en el dominio de nuestro conocimiento, llegan dotadas de necesidad y eternidad, caracteres que solo á Dios convienen; luego las esencias deben ser contempladas en las ideas de Dios.—Todo este raciocinio, tan poderoso en apariencia, gira sobre un concepto equivocado, y es haber entendido zurdamente el cómo y el por qué á las esencias de las cosas se las llama necesarias y eternas. Deshagamos la equivocación. Al considerar en sí la esencia, prescínlese de la existencia, pues en el concepto de la esencia de una cosa no entra más que la nuda consideración de sus elementos esenciales; y como la duración temporal de las cosas dice relación á su existencia y no á su esencia, de aquí que al considerar en sí la esencia de una cosa, sin tomar en cuenta su existencia, no se tome tampoco en cuenta su duración temporal: y es así que lo que no es temporal, es eterno; luego la esencia, en cuanto la contemplamos en sí misma, y por consiguiente