

la abstracción es un procedimiento de análisis; *sintético*, porque así es necesario que sea para constituir los principios científicos, viendo la relación entre las ideas, y para ligar los hechos con sus leyes, y los efectos con sus causas; *inductivo*, por cuanto en virtud de la abstracción y de la inducción, nos remontamos de los hechos á las leyes de los hechos; y *deductivo*, por cuanto en virtud de la deducción, descendemos de las leyes á los hechos para explicarlos y referirlos á sus causas propias. Con este doble movimiento *progresivo y regresivo* constituimos la ciencia. Este método fué por quien, en lo antiguo, Aristóteles logró tales adelantamientos, no solo en las ciencias especulativas, sino en las naturales, que aun hoy mismo, respecto de algunas de ellas, por ejemplo, la zoología y la psicología descriptiva (1), se le venera como á primer inventor: con ese método aplicado á la mecánica (2) alcanzaron glorioso é imperecedero renombre Arquímedes, Ctesibio y otros varios; ese método hizo tan sólida y tan profunda la especulación de los grandes filósofos de la Edad Media, é inculcado y practicado al finalizarse este período por Leonardo Vinci, dió á la edad moderna un Galileo con toda la numerosa secuela de físicos de los siglos XV y XVI; y finalmente, en los últimos tiempos ha salvado de las extravagancias del panteísmo y del idealismo germánico á muchos escritores de la misma Alemania y de Francia (3).

46. Pero aquí nos sale al paso Rosmini discurriendo del siguiente modo: — Explicar el origen de las ideas equivale á explicar el de los conceptos universales; pero los conceptos universales no pueden ser formados por obra de la abstracción; porque para ello sería menester una idea prévia, mediante la cual se separase de las notas individuales la nota comun. Por consiguiente, la abstracción presupondría otra idea, cuyo origen habría que investigar, y además daría por supuesta esta idea general en el acto mismo de intentarse, mediante la abstracción, explicar el origen de las ideas universales (4).

Esta argumentación de Rosmini se apoya en dos puntos: uno,

(1) *De generatione animal.*, lib. IV, c. I.—Cons. SCHNEIDER, en su Prefacio á Aristóteles, *De animalibus historia*, lib. X, t. I, Lipsiæ, 1811.

(2) Cons. BERNARDO JULLIEU, *De Physica Aristotelis*, Parisiis, 1836; y *Les principes métaphysiques de la Physique d'Aristote*, Paris, 1840.

(3) Véase la obra de M. F. A. POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au Moyen âge, ou Albert le Grand et son époque, considérée comme point de départ de l'école expérimentale*, Paris, 1853.

(4) *N. S.*, etc., sez. IV, c. I, a. 16, t. I, p. 206-207.

que la abstracción presupone una idea prévia; otro, que esta idea prévia ha de ser universal. Pues entrambos supuestos son falsos. Lo es el primero, porque para la abstracción primitiva, que es de la que aquí se trata, no se requiere sino conocer algo concreto, por ser imposible que el espíritu se emplee en cosa que no le esté presente, ni que descomponga un compuesto no conocido de él en manera alguna. Pero este conocimiento prévio no es más ni ménos que la mera percepción sensitiva del concreto en quien el espíritu ha de emplearse; ó mejor dicho, es el fantasma de ese concreto, que pone en la aprensiva del alma la representación del objeto en quien ha de emplearse la facultad abstractiva. Es decir, que como ya lo hemos explicado, los sentidos concurren sin duda á la formación de las ideas, pero solo como causa material, en cuanto ellos dan al entendimiento la materia en que éste ha de emplearse (1). Y con esto implícitamente dejamos refutado el segundo de los citados supuestos de Rosmini; pues efectivamente, el conocimiento prévio que se requiere para ejecutar el acto abstractivo, no es otro sino la mera aprensión del concreto realizada por medio de los sentidos y de la imaginativa; y como esta aprensión no implica idea universal, hé aquí por qué para que la facultad abstractiva segregue de las notas individuales la esencia, no es menester para nada idea general alguna.

47. Aquí replica Rosmini:—O el entendimiento conoce el objeto en quien emplea su virtud abstractiva, ó no lo conoce: si lo conoce, idea tiene de él, y en este caso, ya la abstracción va precedida de una idea, cuyo origen hay que investigar; si no lo conoce, no puede aplicar á él su virtud abstractiva (2).—Pues á esto respondo: que no es el entendimiento quien abstrae, sino el alma por medio del entendimiento; y de aquí que para poder el alma ejecutar su acto abstractivo, necesita que se le haga presente el objeto sobre quien le ha de ejecutar; pero como quiera que este objeto no se hace presente al alma sino por medio de la aprensión sensitiva y del fantasma, de aquí que el alma pueda ejecutar sobre él su virtud abstractiva sin necesidad de idea prévia alguna. Las potencias todas del alma, bien que distintas entre sí, tienen un principio de unidad en el alma misma; y merced cabalmente á esta unidad, sucede que tan luego como una potencia se emplea en su objeto propio, todas las demás, cada cual á su manera, pueden emplearse en el mismo objeto. Y hé aquí justamente

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 6.

(2) *Loc. cit.*, a. 17, p. 207-208.

cómo el mismo sér que los sentidos aprenden en calidad de particular, cae bajo el dominio de la abstraccion del entendimiento, que le contempla en razon á su esencia.

ARTÍCULO IX.

Reduccion de los sistemas que quedan expuestos.

48. Todos los sistemas filosóficos que dejamos expuestos y examinados, pueden reducirse á solo dos, á saber: el método ontológico y el psicológico. La clasificacion y division de los métodos en general nace del diverso modo en que se halle determinado el principio único de todo método; es decir, el procedimiento, ó séase vía que cada cual de ellos adopte para alcanzar la ciencia; origen, pues, de la diversidad de métodos es la que haya en el procedimiento científico que cada cual de ellas adopte; principio distintivo de cada uno es, por consiguiente, aquel en quien se funde la especial nota que le haga diverso. Más claro: la especial naturaleza de un procedimiento metódico depende del especial *punto de partida* que tome, á la manera que el especial camino de cada viajero depende del especial sitio en donde le inaugure. Tantos serán, pues, los puntos de partida que puede adoptar un método, cuantos son los que puedan servir como principio de camino para llegar al obtenimiento de la ciencia; pues el método no es otra cosa sino medio para llegar á la adquisicion de la ciencia, y sabido es que todo medio se proporciona á su fin propio. Pues bien, consistiendo toda ciencia en conocer las últimas razones de su materia propia, tenemos que de dos maneras se puede llegar á este conocimiento, á saber: ó partiendo de los últimos efectos para remontarse á las primeras causas, ó bien partiendo del conocimiento inmediato y directo de las primeras causas para descender hasta el de los últimos efectos. Y como quiera que las primeras causas, ó séase últimas razones de todo sér, habida consideracion al órden de la realidad, se refunden en la primera y suprema causa, que es Dios; de aquí los dos únicos métodos posibles, á saber: uno, que parta del conocimiento inmediato y directo de Dios, causa de todas las criaturas; y otro, que parta de las criaturas á Dios. Al primero de estos métodos se le llama *ontológico*, y al segundo *psicológico* (1).

(1) Los modernos filósofos germánicos denominan estos métodos *regresivo* y *progresivo*, correspondiente el primero al que nosotros llamamos *psicológico*,

49. De estos dos métodos, únicos posibles, solamente el psicológico puede ser múltiple; el ontológico no puede ser más que uno, en razon á que uno es el principio de que parte, á saber, Dios; y uno tambien el camino que sigue, pues que no admite otro modo de conocer sino la vision inmediata y directa de las ideas de Dios. Por el contrario, el método psicológico puede ser tan múltiple como lo son los efectos y los hechos de quienes diversamente puede partir para elevarse respectivamente á las causas de los primeros y á las razones de los segundos: diverso, por ejemplo, será un método, segun que parta de la existencia del mundo material, ó de las sensaciones, ó de los pensamientos del hombre, que son otros tantos hechos.

50. Vista la lucha trabada entre los filósofos acerca de estos métodos, háse querido ponerlos á todos en paz, y ciertamente el propósito es muy laudable; pero, ¿qué conciliacion cabe entre métodos de los cuales el uno sube del mundo á Dios, y el otro baja de Dios al mundo? Para conciliar tan opuestos procedimientos, sería menester que el uno consintiese en no partir de la intuicion de Dios, y el otro en no partir de la mera existencia del mundo; pero entonces ni el primero sería ontologismo, ni el segundo sería psicologismo. Sin embargo, como quiera que nuestro psicologismo racional tenga con los ontólogos un punto de contacto, bueno será mostrar, que ni aun por virtud de este lazo de union es conciliable con el ontologismo.

51. Para el conocer intelectual concurren dos elementos, á saber: la potencia intelectual, como medio ostensivo de la esencia de las cosas; y la esencia misma, como causa que determina el conocer de esa potencia. Pues bien, ora se investigue la última razon por qué la potencia cognoscitiva aprende la esencia, ora por qué la esencia es capaz de determinar ese acto de la potencia, forzoso es remontarse á Dios. La potencia aprende la esencia de las cosas por cuanto la luz inteligible que la sella es imágen y semejanza de la mente increada de Dios, en quien están las razones inteligibles de todas las cosas; porque Dios, que á cada cosa da la forma de ser y de obrar conforme á su respectiva naturaleza ejemplada sobre las ideas arquetipas del divino entendimiento, no ha podido ménos de dársela á los seres inteligentes; y es así que á la naturaleza de los seres inteligentes corres-

y el segundo al *ontológico*.—(Véase á BIEDERMANN, *De Genetica philos. ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. 1, p. 2, Lipsiæ, 1835.)—Fichte, Schelling y Hegel usaron en comun del método *progresivo*; solo que el primero de esos filósofos le apellidó *sinético*, el segundo *constructivo*, y el tercero *dialéctico*.—(Véase al mismo BIEDERMANN, *ibid.*, p. 3, nota (*).

ponde tener una luz inteligible por quien conozcan las cosas en el modo que les es connatural, pues cabalmente lo que sobre todo los distingue de los seres no dotados de inteligencia, es que mientras éstos se limitan meramente á ser conforme á su respectiva naturaleza, los seres inteligentes pueden además tener conocimiento de su propio ser y del de todas las demás cosas (1); luego el entendimiento humano puede conocer las esencias de las cosas, en cuanto es un efecto ejemplado sobre la idea del ser inteligente que eterna reside en el entendimiento de Dios. Si ahora buscamos la razon última por qué las esencias son inteligibles, en Dios y solo en Dios la hallaremos tambien; pues en tanto las esencias de las cosas determinan á nuestro entendimiento, en cuanto tienen virtud para obrar sobre él; pero es así que esta virtud les proviene de ser copias ejempladas y realizadas conforme á los arquetipos divinos (2); luego tambien la determinacion que nuestro entendimiento recibe de la presencia del objeto, tiene en el entendimiento divino su razon última. Quedamos, pues, en que la última razon explicativa del conocimiento humano está en las ideas del entendimiento divino.

—Pues entonces, dirán aquí los ontólogos, ¿en qué se diferencia tu sistema del nuestro? ¿qué otra cosa decimos nosotros? —La diferencia, respondo, es gravísima, porque el *procedimiento* que los ontólogos emplean para llegar á esa verdad, se opone de tal manera al nuestro, que no puede jamás conciliarse con él. Segun los ontólogos, las ideas de Dios, el ejemplarismo divino, se enlaza con el problema sobre el conocimiento, no solo habida consideracion á que Dios, en el orden de la realidad, es causa primera de quien nuestra mente recibe la virtud de conocer, y las cosas eficacia para ser de nosotros conocidas, sino tambien á que, en el orden del conocer, Dios es la primera verdad, que intuitivamente percibida por el hombre, le da conocimiento de los primeros inteligibles cuando ménos. Mientras esto profesan los ontólogos, nosotros no apelamos al ejemplarismo divino sino como á última razon del hecho del conocer. Para nosotros este hecho no comienza en Dios, sino en nuestros sentidos, y aplicado al orden intelectual, le damos por causa la virtud abstractiva de la mente humana, que en los objetos sensibles descubre las esencias inteligibles, fundamento de las verdades primarias, y principios inmediatos del saber. Como se ve, hasta aquí no hay necesidad de remontarse á Dios: esta necesi-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. 1.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XCIV, a. 1 c.

dad comienza allí donde se quiere investigar por qué el entendimiento es capaz de descubrir la esencia, y por qué la esencia es capaz de determinar al entendimiento. Pero esto, claro es que se hace *por obra del discurso*, no porque Dios sea *objeto inmediato de intuición*, que es en lo que consiste el error ontológico.

ARTÍCULO X.

Verdadera doctrina acerca de los universales.

52. Como quiera que el problema del origen de las ideas se reduce al que versa sobre los primeros conceptos abstractos y universales, claramente se ve que el que versa sobre la naturaleza de las ideas universales, tiene íntimo enlace con el relativo al origen de estas ideas mismas. Expongámosle. Que nuestra mente alberga conceptos universales, hecho es notorio á quien quiera que advierta sus propios actos intelectivos. Mientras el mundo real no nos ofrece sino seres concretos, nuestro espíritu se eleva siempre á contemplar formas abstractas: por ejemplo, tenemos *idea del hombre*, es decir, no de tal ó cual hombre, sino de la naturaleza humana en sí, ó séase en cuanto posee los caracteres esenciales de animalidad y de razon. Cabalmente, objeto propio de nuestro entendimiento es lo universal, así como de nuestros sentidos lo es lo particular; pues nuestro entendimiento tiene por objeto propio la esencia de las cosas contemplada en sí, es decir, abstraída de todas sus notas individuales, y la esencia así contemplada es de todo punto universal (1). No es, pues, extraño que al querer los filósofos estudiar de lleno el conocimiento intelectual, hayan tomado con tanto empeño averiguar la índole de las ideas universales (2), bien que en sus opiniones haya demasiada variedad y discor-

(1) «Intellectus est universalium, non singularium». — SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. XLIV.

(2) Entre las varias preocupaciones que el flamante filosofismo ha propagado respecto de los Escolásticos, cuéntase la de tener por meras cavilidades inútiles á las ciencias las cuestiones que aquellos grandes hombres promovieron acerca de las ideas universales, comprendiendo lo que sus modernos adversarios no han entendido, ó fingen no entender, y es que el problema de las ideas universales es capitalísimo en Filosofía. Así lo confirma la historia, mostrando cómo aun los que más han afectado desdeñar esta materia, la han examinado siempre en primer término, bien que bajo formas y nombres diversos de los que usaron los Escolásticos.

dancia acerca de este punto para que no sea necesario exponer ante todo la teoría verdadera.

53. Trátase en sustancia de indagar si el objeto de las ideas universales es algo real, objetivo, independiente de nuestra alma; un ente, en fin, distinto de la idea que de él tenemos. Para proceder con orden y claridad en esta investigación, bueno será recordar que de entre nuestros varios conceptos, unos pertenecen al período directo de nuestro conocer, otros al reflejo; y digamos ahora que las ideas universales pueden ser consideradas, ora en uno, ora en otro de esos períodos. Examinémoslas brevemente conforme á estos dos aspectos.

54. En el período del conocimiento directo, primer concepto lo es siempre el que tiene por término la esencia destituida de las notas individuales. Pues el concepto de la esencia así considerada, bien que no sea rigurosamente universal, por cuanto no expresa más que los caracteres constitutivos de la esencia misma, puede, sin embargo, llamarse tal en cierto sentido; como quiera que siendo esas notas las que individualizan la esencia, en el hecho mismo de contemplarla sin ellas nuestro primer conocimiento intelectual, la concibe independientemente del principio que la individualiza; y como justamente la esencia así concebida es apta para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, de aquí que esta aptitud misma la confiera carácter de universalidad (1). A este universal puede llamársele *metafísico* y *directo*: metafísico, en cuanto implica la aptitud real que la esencia tiene de hallarse en todos los individuos de su especie; directo, en cuanto es término del primer conocimiento, que es de suyo directo.

A poco que se medite sobre la índole de este universal, veráse que para concebirlo basta la abstracción; pues en tanto la esencia, término primero del conocimiento intelectual, llámase universal, en cuanto se la aprende en sí misma sin las notas individuales. Lo que basta, por consiguiente, para segregarse de sus notas individuales la esencia y ofrecerla de este modo á la aprensiva del entendimiento, basta igualmente para formar esa especie de universal; y es así que esa segregación se obra por medio del acto abstractivo; luego el universal directo ó metafísico se forma por la mera abstracción (2). Dos cosas hay que considerar en este universal directo, á saber: una, la esencia entendida, por ejemplo, *hombre, animal, viviente*, etc.; y otra, el con-

(1) «Universale (dice muy bien sobre esto ALB. MAGNO, *De predicab.*, tract. 9, c. 11), ab habere aptitudinem dicitur universale, et non ab actu quo efficiatur universale».

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *De Anima*, lib. II, lect. 2.

cepto que de ella formamos prescindiendo de las determinaciones concretas que la circunscriben en su existencia real. Si atendemos á lo contenido en el concepto de la esencia, el respectivo universal directo es *objetivo*; pero si atendemos al modo en que formamos el propio concepto, es *subjetivo*: objetivo, en cuanto lo contenido en el concepto universal es la esencia dotada de aptitud real para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, y esta esencia y aptitud real de la misma es lo que realmente existe fuera del sugeto que la contempla; subjetivo, en cuanto la propia esencia, que en el orden real existe circunscrita por las notas individuales, existe en el orden ideal abstraída de esas notas por nuestro entendimiento (1). Y no se crea que de aquí resulte un conocimiento falso, pues nuestro entendimiento no entiende que la esencia exista *realmente* tal y como él la concibe abstrayéndola de las notas individuales, sino según el modo subjetivo con que *idealmente* existe en el concepto mental (2).

55. Obtenido ya por la mente el concepto de la esencia, mediante la reflexión, puede volver á mirarle, juntamente con el objeto en él contenido; y como entonces en esta contemplación refleja encuentra la esencia abstraída por el anterior conocimiento directo, puede hacer comparación entre la esencia misma y los individuos de la especie á quienes se refiera; por ejemplo: una vez percibida con inteligencia directa la esencia del hombre como tal, es decir, como animal racional, reflexionando luego sobre este concepto y confrontándole con los diversos individuos humanos existentes ó posibles, vemos que *la humanidad* expresa una forma común á todos, es decir, la naturaleza humana en calidad de común á todos los individuos humanos. Pues esta esencia, así considerada mediante la comparación entre ella y los individuos á quienes es común, llámase universal *lógico* ó *reflejo*, porque nace de la reflexión aplicada al primitivo concepto de la esencia (3). Diferénciase del *directo* ó *metafísico* en que éste se forma meramente abstrayendo de las notas individuales la esencia, mientras aquél se forma comparando entre sí la esencia y los individuos á quienes es común. Diferénciase además estos universales, en que el *lógico* es meramente subjetivo, aunque tenga fundamento en la realidad, pues en tanto vemos ser común una esencia, y por consiguiente universal, en cuanto comparándola con los indi-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2, c. y ad 2.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 2, ad 4.

(3) SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. IV.

víduos de su referencia, hallamos que es forma comun á todos: y es así que la forma puesta en una cosa por virtud de acto de nuestra razon se llama *subjetiva*; luego el universal lógico existe solo en nuestra mente (1).

56. Asentada ya la anterior doctrina, fácil es resolver la cuestion sobre si el universal existe ó no realmente en los individuos. Y digo que si por universal se entiende la esencia tal como directamente la aprende nuestro entendimiento para atribuirle despues por medio de la reflexion la forma de universalidad, sin duda existe concretada en los individuos, bien que nuestra mente al aprenderla prescindia de esta concrecion; pero si se entiende la esencia, no ya considerada en sí misma, sino en cuanto, merced á la abstraccion con que nuestra mente la posee, toma carácter de forma representativa del comun de los individuos á quienes se atribuye, entonces diré que el universal no existe en los individuos *in actu*, sino solo *in potentia*, es decir, en cuanto la esencia propia de los individuos es capaz de ser entendida abstractamente (2).

Aquí nos arguye Rosmini (3):—Del singular no puede abstraerse lo que no está en él: es así que en él no está el universal; luego no puede abstraerse de él.—Respuesta. El universal no está en el singular: *distingo*: el universal reflejo, *concedo*; el universal directo, *subdistingo*: no está en acto, *concedo*; no está en potencia, *niego*. El universal que se forma por la abstraccion es el directo, pues el reflejo se forma por la comparacion entre la esencia y los individuos á quienes es comun. Pues bien: el término de la referencia del universal directo se encuentra en los individuos, porque no es otro sino la esencia misma subsistente en ellos. La diferencia recae únicamente sobre el modo con que la esencia existe en el orden ideal y en el orden real, pues mientras en el primero contemplamos la esencia desnuda de los caracteres que la individualizan, en el segundo la propia esencia no subsiste sino acompañada de esos caracteres.

(1) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(2) Al lector que quiera conocer ámpliamente esta materia, le remito á la nunca debidamente encarecida obra del P. LIBERATORE, *Della Conoscenza intellettuale*, t. II, c. II, a. 3, 4 y 5.

(3) *N. S.*, etc., sez. 4, 1, art. 12, p. 197.

ARTÍCULO XI.

Del Nominalismo, Conceptualismo y Realismo.

57. Explicados ya el genuino carácter y valor de las ideas universales, podemos apreciar las opiniones de otros acerca de la propia materia.

Question es esta que, no obstante ser ya tan antigua como la filosofia griega, suscitó especial y empeñadísimo debate durante los siglos medios entre las famosas escuelas del *nominalismo*, *conceptualismo* y *realismo*. Sostenían los de la primera, que los universales no eran otra cosa sino *meros vocablos*; los de la segunda, que eran *simples formas subjetivas* de la mente, y los de la tercera, que eran *realidades existentes* fuera del espíritu en los individuos del orden natural. De estos tres sistemas, los dos primeros son total y absolutamente erróneos; pero acerca del *realismo*, hay que distinguirlo en *ortodoxo* y *falso ó heterodoxo*, segun se entienda el modo con que la esencia existe como universal en las cosas, á saber: *potencialmente* ó *in actu*. Expliquémoslo. ¿Se entiende que á la esencia singularizada en los individuos respectivos, podemos idealmente contemplarla sin las notas individuales, y concebirla, por tanto, como *forma universal* que en realidad conviene á esos individuos? Pues este *realismo* es verdadero ú *ortodoxo*. ¿Pero se entiende que la esencia existe *in actu* como *universal real* en cada individuo? Pues este *realismo* es *falso ó heterodoxo*.

A poco que se medite en la filiacion de estos tres sistemas, se verá que el nominalismo, el conceptualismo y el realismo falso erraron por apoyarse en un principio contrario al que engendra la importantísima distincion entre el universal *directo* y el *reflejo*. Este principio es que—«la esencia, en el orden real, tiene un modo de ser distinto que en el orden ideal: en el orden real, el sér de la esencia es concreto, y en el orden ideal, es abstracto».—Pues el *nominalismo*, tomando este principio al revés, dice: *el objeto entendido tiene un modo mismo de ser en el orden real y en el orden ideal*; y sigue discurrendo en consecuencia:—«es así que en el orden real tiene un modo de ser individualizado y concreto; luego igual le tiene en el orden ideal: no hay, pues, *conceptos universales*, sino únicamente expresivos de varios individuos: lo único que hay universal es la *palabra*; pero el concepto correspondiente á la palabra, no es más que el concepto *colectivo* de