

una muchedumbre de individuos (1): por ejemplo, á la palabra *hombre*, no corresponde el concepto universal de *humanidad*, sino los conceptos particulares de Juan, Pedro, Francisco; sin embargo, la palabra *hombre* es universal en cuanto se la aplica á varios individuos». —Tal es la sustancia de este sistema nominalista, inventado hácia el año 1089 por Juan Roscelin (2), adoptado en lo antiguo por la escuela de Ockam (3), y en lo moderno por todos los sensualistas (4). —El *conceptualismo*, partiendo del término extremo de los nominalistas, infirió que los universales son meras creaciones de la mente, es decir, simples conceptos. Hé aquí su raciocinio: —«Segun los nominalistas dijeron, solo la palabra es universal; pero la palabra es expresion del pensamiento, y por consiguiente, no puede ser universal, si no lo es el concepto con ella expresado. Luego los universales son *meros conceptos* que nuestra mente forma comparando entre sí á los individuos y pensando la nota comun que á todos conviene». —Tal fué en sustancia el discurrir del famoso Abelardo (5), de quien los modernos se han declarado secuaces, más bien por buscar abolengos á sus sistemas ideológicos, que por haber examinado atentamente el problema. En cuanto á los *realistas heterodoxos*, del principio mismo de los *nominalistas* sacaron una ilacion contraria. —«El objeto entendido, dijeron, tiene idéntico modo de ser en el orden ideal y en el ór-

(1) Así se concilia la opinion de COUSIN (*Œuv. inéd. d'Abélard, Introduction*, p. CLXXVIII y sig., París, 1836) y de BOUCHITTÉ (*art. Conceptualisme, Diction. des sciences philos.*, t. v, París, 1844), que dicen que los nominalistas no quisieron enseñar que los universales eran meros nombres, con la opinion de ROSMINI (*Aristoteli esposto ed esaminato, Præf.*, p. 21-22, not. 57) y de ROUSSELOT (*Etudes sur la phil. dans le Moyen âge*, t. III, p. 235 y sig., París, 1840), que opinan lo contrario.

(2) Cons. JUAN SALISBURY, *Metalogicus*, lib. II, c. XVII, p. 814-837, Lugd. Batav., 1630; y *Policratus*, lib. VII, c. XII, p. 447, Lugd. Batav., 1639.

(3) *Summa totius logices*, c. XV, XVI, XX, Venetiis, 1591; y *Quodl.*, III, q. VI, París, 1487. —Cons. GABRIEL BIEL, *In I Sent.*, dist. II, q. VIII.

(4) Cons. HOBBS, *Leviathan*, part. I, c. IV, p. 15, 16, Amstel., 1670; y ROBINET, *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 56 y sig., Amsterdam, 1763; y HUME, *Tratado de la naturaleza humana* (en inglés), lib. I, part. I, secc. 7, Londres, 1739, y ROMAGNOSI, *Che cosa è la mente sana?* part. II, § 12-14; y *Della suprema economia*, etc., part. I, § 7, y part. II, § 19-21.

(5) Esto se ve claramente, cuando otra prueba histórica no hubiese, en los pasajes del *Comentario* de Abelardo *sobre Porfirio*, extractados por Rosmini del manuscrito Ambrosiano que tuvo á la vista. —(ROSMINI, *Aristot. esp. etc.*, *Præf.*, p. 26; y COUSIN, *Epist., ad Episc. Parisien.*, *Epist.* XXI, *Opp.*, p. 333-335, ed. Amboesius, Parisiis, 1816.)

den real: es así que en el orden ideal tiene un modo de ser universal, por cuanto la mente considera la esencia segregada de las notas individuales como referible á todos los sugetos debajo de ella comprendidos; luego universal debe ser la esencia en sí misma y realmente». —Tal fué la sustancia del *realismo* de Guilermo de Champeaux (1) y de Scoto (2), para quienes el universal existía *in actu* y realmente en los individuos. Igual fundamento había tenido el *realismo* de Platon, para quien las ideas eran *formas separadas, subsistentes en sí mismas*; y de ahí nace tambien el *realismo* de los *ontólogos*, para quienes las ideas universales existen en el entendimiento divino: de allí hay que leerlas (3).

58. Entrando ahora en el exámen de los tres citados sistemas, comenzaré por el *nominalismo*, para demostrar que es falso en sí mismo y en sus conclusiones. I. El nominalismo es falso en sí mismo. Niega universalidad al concepto, y se la concede solo á la palabra. Pero la palabra no puede ser universal sino en calidad de expresiva de conceptos universales; porque, ó la consideramos en sí misma, ó como expresion del pensamiento: en sí misma, no es más ni menos que un vocablo *particular*; luego no puede llamársela *universal* sino en cuanto sea expresion de un concepto universal correspondiente. Si la palabra es expresion del pensamiento, y solo en cuanto expresa un pensamiento significa algo, forzosamente del pensamiento ha de ser informada y ha de recibir el modo en que signifique las cosas. De manera que una voz universal sin concepto universal correspondiente es contrasentido; y si la voz no puede ser universal mientras no lo sea tambien el concepto expresado con ella, resulta claro que los *nominalistas*, al decir que á la voz universal no corresponde sino el concepto *colectivo* de varios individuos, han confundido la idea *universal* con la idea *colectiva*.

II. El nominalismo es falso tambien en sus conclusiones racionales, que mejor deberían llamarse *heréticas*. Primera de ellas es el

(1) Véase la *Historia Calamitatum, Opp.*, t. I, p. 5, ed. Cousin, Parisiis, 1849; y entre los escritores que han expuesto las ideas de Champeaux, véase entre otros á CH. RÉMUSAT, *Abélard*, t. I, p. 20 y sig., y á PATRU, *De Willielmo Campellensi*, Parisiis, 1847; y COUSIN, *Œuv. inédit. d'Abélard*, p. 518.

(2) *Questiones super universalibus Porphirii, Opp.*, t. I, p. 87 y sig., *In lib. II Sent.*, dist. III, q. I; y *Quodl.*, q. 11, a. 2.

(3) Cons. GIOBERTI, *Introd. allo studio, etc.*, t. II, part. I, c. IV, p. 124; *Del Buono*, c. III, p. 50; *Errori philos.*, etc., lett. VI, t. I, p. 328; lett. XII, t. III, p. 148-149; y UBAGHS, *Du Réalisme en Theol. et en Phil.*, Louvain, 1856, y *Revue Catholique*, ser. 3, Enero de 1851.

excepticismo, sistema consistente en negar la posibilidad de la ciencia, y esto cabalmente lo hace el nominalismo. Prueba. Las ciencias, lo mismo las abstractas que las concretas, no pueden subsistir sin principios universales (1): las abstractas, porque no versan sino sobre verdades universales; y las concretas, porque si bien versan acerca de cosas particulares, tienen por objeto final investigar principios y leyes generales. Es así que el nominalismo niega la existencia de nociones y verdades universales; luego en el fondo no es más ni menos que excepticismo. Y así, en efecto, lo confirma la historia, pues entre los nominalistas antiguos, Ockam fué semiexcéptico, y entre los modernos, ahí está la escuela escocesa, que no ha podido fundar en raciocinio sólido alguno la posibilidad y realidad de la ciencia, y ahí está Hume el excéptico, y Berkeley el idealista. Segunda conclusion del nominalismo es el *sensualismo*; pues desde el momento de no admitir como existentes sino á los individuos y de negar toda especie de concepto universal, queda limitado meramente á los hechos todo el conocimiento humano, y declarado imposible el percibir las esencias ni sus leyes generales, que es cabalmente la doctrina de los sensualistas. Y aquí tambien la historia dice que, en efecto, los antiguos nominalistas frisaron todos con el sensualismo (2), así como los modernos le profesan abiertamente.

59. Por lo que hace al *conceptualismo*, bien que tanto dista del nominalismo en el admitir ó no conceptos universales, no es menos inconducente para resolver el problema. Segun los conceptualistas, la idea universal se forma por medio de la comparacion entre muchos individuos de naturaleza semejante, prescindiendo de sus diferencias individuales para fijarse únicamente en lo que es semejante en todos. Pero esta no es manera racional de explicar la formacion de las ideas universales. Prueba. Para percibir la semejanza entre cosas distintas, como lo son los individuos, hay que cotejarlos con arreglo á una forma abstracta ya de antes conocida, á fin de ver si convienen en ella; pero es así que esto no puede hacerse sin que nuestra mente posea con anterioridad el concepto de esa forma susceptible de ser participada por varios individuos, pues de lo contrario, sería imposible

(1) CONS. LEIBNITZ, *Dissert. de stylo philosophico Nizolii*, § xxxii, *Opp.*, p. 70, ed. cit.; y GALLUPPI. *Lezz. etc.*, lez. xvi, t. i, p. 125; y ROSMINI, *N. S.*, sez. iii, c. iv, art. 18, p. 131, not. (1).

(2) SAN ANSELMO, hablando de los antiguos nominalistas, dice que su error procedió de haber concedido mucho á los sentidos y poco á la razon.—Véase *De Fide Trinit.*, c. ii, ed. Ubahgs, Lovanii, 1856.

ver si éstos convienen ó no en ella; luego el *conceptualismo* comienza dando por supuesta la misma idea universal que se propone inquirir.

60. Falso es tambien, últimamente, el *realismo puro*; pues si el universal existiese *in actu* fuera de la mente y en los individuos, como ese sistema lo proclama, no se referiría sino á la esencia, porque el individuo, como tal individuo, es singular y distinto de todos los demás; pero la esencia, considerada segun su física subsistencia, es decir, tal y como existe en el individuo, no es universal *in actu*, porque en el orden real, toda sustancia particular tiene su sér y sustancialidad propia identificada con su propia individualidad; por ejemplo: no son en mí dos cosas diversas mi sér de viviente y mi vida individual, ó mi razon de hombre y mi humanidad singular. Y es así que lo universal es cabalmente lo opuesto de lo individual; luego si la forma de lo universal existiese con real subsistencia en los individuos, sería universal y singular á un mismo tiempo; lo cual es absurdo (1). Y si decimos con Ockam (2) que el individuo, en el orden real, es la esencia misma en cuanto subsiste individualizada, tendremos que para que esta esencia subsistiese con actual universalidad en el individuo, sería preciso que cada individuo fuera toda su especie; y esto nos llevaría al absurdo de concluir que, creado ó aniquilado un individuo, quedaba por ende respectivamente creada ó aniquilada su especie toda entera. Contra semejante absurdo protesta hasta el lenguaje comun, pues todo el mundo dice: *Pedro es un hombre*; pero á nadie le ocurre decir: *Pedro es la humanidad*, ó séase toda la especie humana. Hablemos claro: este *realismo puro* no es más ni menos que *panteísmo*; pues si la esencia *subsiste* en cada individuo como actualmente universal, tiene que ser *una misma esencia numérica* en todos los individuos, los cuales entonces no se diferenciarán sino por meros accidentes, ó séase variedades accidentales: y es así que la *esencia subsistente* no es más ni menos que lo que se llama *sustancia*; luego si *numéricamente una* es la esencia comun á todos los individuos, numéricamente una es tambien en sustancia. Y hémos aquí en la *sustancia única*, principio fundamental del panteísmo. Véase, pues, con cuánta razon Aristóteles entre los antiguos (3), y muchos eminentes histo-

(1) CONS. ABÉLARD., *De generibus et speciebus* en COUSIN, *Fragmens, etc.*, p. 149; y *Glossulae magistri Petri Abalardi super Porphirium*, Ms. de Ravaisson, en RÉMUSAT, *Op. cit.*, lib. iii, c. x, t. ii, p. 99 y sig.

(2) *Summa totius logices*, c. xx, ed. cit.

(3) *Met.*, lib. vi, c. xiii.

riadores de la filosofía en lo moderno (1), han tachado de panteístico el realismo puro. Así lo confirma también la historia, pues salvo aquellos *realistas* de la Edad Media, que en aquellos siglos de fé no podían ser formalmente panteístas, notorio es cuán abierta, denodada y lógicamente lo han sido los realistas modernos Spinoza, Giordano Bruno, Schelling y Hegel.

Pero el *realismo* que nosotros profesamos no puede conducir á este deplorable absurdo, pues para nosotros la idea universal es *objetiva* sin duda en cuanto á la cosa por ella representada, es decir, en cuanto á los *caractéres constitutivos de la esencia*; pero no es *real* segun la forma de universalidad que le atribuimos, pues solo atribuimos esta forma de universalidad á la esencia en cuanto, por medio de la reflexion, la contemplamos abstraída de las notas individuales: modo de ser que, conviniéndola solo respecto de la manera en que nuestra mente la aprende, no ya respecto de como subsiste en el órden real, no puede parar nunca en confundir el órden del conocer con el órden del sér.

ARTICULO XII.

Del enlace y relacion de los signos con el pensamiento.

61. Propio es de los hombres el comunicarse recíprocamente sus pensamientos y sus afectos. Así como nuestras necesidades físicas están diciendo á voces que ninguno de nosotros habría vivido tres días separado de la sociedad en cuyo seno hemos nacido, con no menor elocuencia nuestras necesidades intelectuales y morales dicen que formamos una verdadera sociedad de espíritus, que en razon al beneficio aportado por cada cual para comun provecho de todos y sin perjuicio de ninguno, constituye una verdadera república. Pero nuestro espíritu está unido á un cuerpo orgánico, y de aquí que para comunicarnos recíprocamente nuestros pensamientos, hayamos menester de algo sensible que, digámoslo así, los represente. Pues á esto que hace las veces del pensamiento, y que sirve para esa mútua comunicacion,

(1) CONS. ROUSSELOT, *Op. cit.*, c. XVIII, t. III, p. 18-26; c. XXIII, p. 326-327; y SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allem. au XIV siècle*, c. v, § 2-3, en las *Memoires des Savants étrang.*, c. IV, § 2-3; y HAUREAU, *De la philos. scholastique*, c. IX, t. I, p. 231, y c. XXX, t. II, p. 501 y sig., París, 1850; y BUDEO, *De spinosismo ante Spinosam*, § 17, en el *Analecta philos.*, p. 339 y sig., Halæ, Sax., 1724.

llámase comunmente *signo*: su existencia tiene por razon la naturaleza misma del hombre (1). Mediando tan estrecha conexion entre el signo y nuestros conceptos, el filósofo no puede menos de considerar sus mútuas relaciones.

62. Generalmente hablando, llámase signo toda representacion externa que, además de la nocion de sí propia, tiene virtud de suscitar en la mente la de otro objeto distinto de ella (2). El signo, pues, implica dos nociones: una, la de sí mismo, y otra la de la cosa por él significada: el *humo*, por ejemplo, como signo del *fuego*, nos da dos ideas, la de *humo* y la de *fuego*. Y como la nocion de una cosa no puede ser trayecto para la de otra sin que entre ambas medie conexion, de aquí que en el signo quepa considerar ora la cosa significada, ora la relacion entre esta cosa y el signo. Considerada esta relacion, divídese el signo primeramente en *natural* y *arbitrario*: natural si su conexion con la idea de la cosa por él significada es natural é independiente del arbitrio humano, y arbitrario si esa conexion depende de este arbitrio; por ejemplo: el humo es signo *natural* del fuego, y la oliva es signo *arbitrario* de paz. Puede además el signo ser *cierto* ó *dudoso*, segun que su conexion con la cosa por él significada deja ó no deja duda acerca de su contraria; por ejemplo: la respiracion es signo cierto de vida, y las canas son signo dudoso de vejez. Últimamente, el signo puede ser también *físico* ó *espiritual*, segun que *física* ó *espiritual* sea la cosa por él significada.

63. Muchas especies de signos pueden usar los hombres para comunicarse entre sí: primeramente, ciertos movimientos del cuerpo, ó séase *gestos*, que se llaman *naturales* ó *artificiales*, segun proceden ó de natural instinto ó de arbitraria convencion. En segundo lugar, puede el hombre manifestar sus conceptos por medio de *la palabra*, hablada ó escrita, y este es el signo más perfecto, el signo por excelencia, pues siendo fin de todos los signos manifestar el hombre lo que dentro de sí pasa, claro es que debe tenerse por más perfecto aquel que más idóneo sea para expresar con facilidad, universalidad y distincion lo que se quiere. Pues tales dotes solamente las tiene la palabra; porque los gestos, los suspiros, la expresion del semblante, y demás signos de esta especie, solo en determinadas ocasiones, y siempre de un modo limitado, pueden expresar nuestro pensamiento, mien-

(1) CONS. SAN BASILIO, *Homilia in illud*:—«Attende tibi ipsi etc.»—n. 1, *Opp.*, t. II, p. 16, ed. Garnier, París, 1722.

(2) SAN AGUSTIN, *Op. cit.*, c. III, n. 4; SANTO TOMÁS, 2.^a, 2.^a, q. LV, a. 4, ad 2; q. CX, a. 1 ad 3 m., y q. LX, a. 6 c.

tras que la palabra, dado el uso de la voz y del oído, y la comunidad de idioma en los interlocutores, todo puede expresarlo clara y distintamente. Por eso es el único signo cuya relación con la inteligencia examinaremos.

64. Desde el primer tercio del corriente siglo existe en Francia y Bélgica una escuela, que exagerando hasta lo sumo el valor de la palabra, dice que sin ella sería imposible pensar, y tiénela por una ley psicológica tan necesaria en la actual condición del hombre, como la misma ley física en cuya virtud la planta no podría vegetar sin aire y calor. Esta escuela apellídase en la historia de la filosofía *tradicionalismo*; sus diversos partidarios se distinguen según respectivamente encarecen más ó ménos la necesidad de la palabra en orden al pensamiento. Para entender el principio generador de la divergencia entre estos filósofos, débese recordar la división del pensamiento en *espontáneo y reflejo*; el primero, no claro ni distinto por hallarse desacompañado de conciencia actual del alma, y por consiguiente, de reflexión; claro y distinto el segundo por la razón contraria. Débese también recordar que objeto del pensamiento pueden ser, ora las verdades metafísicas, como la espiritualidad y libertad del alma, y la existencia de Dios; ora las verdades morales, como el bien y todos los principios que en la idea del bien se fundan; ora, en fin, las verdades abstractas, como las nociones de número, cantidad, semejanza, y demás de su especie. Proclamada, pues, la palabra como necesaria para pensar, cabía referir esta necesidad, ora al pensamiento espontáneo, ora al reflejo, y en una y otra hipótesis cabía sostener que sin la palabra es imposible adquirir idea alguna, ó que solo es necesaria para las ideas supra-sensibles. Y en efecto, todas estas hipótesis han sido examinadas por los *tradicionalistas*, que se han subdividido en varias ramas, según la diversa solución dada por unos ú otros á esos problemas. El vizconde de Bonald, profesando en el sentido más riguroso esta absoluta necesidad de la palabra (1), dice que sin ella no podría el hombre adquirir noción alguna, ni aun

(1) En algunos pasajes de sus obras, tiene á la palabra por único signo capaz de expresar pensamientos. (Véase el *Essai sur les lois naturelles de l'ordre social*, t. III, p. 49, y *Principe constit. de la soc.*, p. 39); pero en otros lugares concede á todos los signos capacidad de manifestar los actos internos (Consúltese *Legisl. primit.*, t. I, p. 74-344). Cualquiera que haya sido la doctrina de Bonald, es cierto que sus secuaces no han dado á la educación social tan exclusivo valor como él.

las generales y abstractas, sino únicamente percepciones sensibles (1). El señor Bonnetty, ménos extremado, admite que puede el individuo, por sí solo y sin necesitar de la sociedad, adquirir las ideas generales y abstractas de los seres materiales, pero de ningún modo las relativas al orden espiritual y moral, como lo son Dios y las divinas perfecciones, el hombre y sus propiedades y su origen, y otras nociones semejantes (2); y añade que, aun después de cultivada y ampliada la razón del hombre por la comunicación social, es impotente para *descubrir* ni *demostrar* verdad alguna correspondiente á esos dos órdenes de ideas, sin que la sociedad se las enseñe. A esta doctrina de Bonnetty es idéntica la del Padre Ventura, con la única diferencia de que éste dá el nombre genérico de *conocimiento* á las ideas abstractas y generales, y reserva el de *ideas* para expresar el conocimiento de las verdades suprasensibles (3). Entre tanto, los filósofos de la Universidad Católica de Bélgica (Lovaina), separándose de la doctrina de Bonald y de la de Bonnetty (4), conceden algunos más fueros á la razón del individuo y algunos ménos al magisterio social; pues partiendo de que el hombre nace con la visión de las ideas de Dios, profesan: 1.º que la educación social le es necesaria, no para pensar, sino para tener nociones claras, distintas y completas; 2.º que en poseyendo ya el hombre, por obra de la educación social, el uso pleno de su razón, puede, sin ajeno magisterio, conocer muchas verdades del orden natural. A esta doctrina se han adherido (bien que reservándose los especiales principios de sus respectivos sistemas), Gioberti (5), Rosmini (6) y el Padre Romano (7), los cuales, aunque no son *tradicionalistas*, opinan, sin embargo, que el hombre no puede

(1) *Recherches philos. sur les premiers objets des connaissances morales*, c. II, t. I, p. 145.

(2) *Annales de philos. chrét.*, ser. 4, t. VII, p. 63, 64, 67; *ibid.*, ser. 4, t. VIII, p. 374.

(3) Cons. *La Tradizione ed i Semipelagiani della Filosofia*, c. I, § 6, p. 23 y sig., *La Raison philos. et la Raison cath.*, Conf. 2, part. III, t. I, not. (B), página 139-140, Milán, 1853; *ibid.*, p. 119, y Conf. I, part. I, p. 47 y en otras obras.

(4) Regístrese la *Revue Catholique*, etc., Febrero, p. 70 y sig., Junio, p. 346, y Nov. y Dic., 1859.

(5) *Del Buono*, c. III, p. 52, ed. cit., y *Error filos.*, lett. v, t. I, p. 277-278, ed. cit. y en otros lugares.

(6) *Saggio sull'origine delle idee*, ser. v, part. II, c. IV, art. III, t. II, p. 87-88, ed. cit., y *Teodicea*, lib. I, c. XX-XXI, p. 50-51 y sig., Napoli, 1847.

(7) *Scienza dell'uomo interiore*, etc., t. IV, *Riassunto*, § III, ed. cit.

sin el medio de la palabra ejercer su reflexion, ni reiterar su pensamiento sobre las ideas que previamente haya adquirido.

Así planteada la cuestion, propóngome resolverla examinando dos puntos: 1.º ¿Es verdad que el pensamiento *directo* no pueda existir sin la palabra? 2.º Dado que no se necesite la palabra para el pensamiento directo, ¿se necesitará, por ventura, para el *reflejo*?

65. En cuanto á la primera de estas cuestiones, basta recordar, para resolverla negativamente, lo que ántes de ahora he dicho sobre que el pensamiento espontáneo es resultado de aquel acto primitivo con que nuestra mente aprende su objeto primario, que es la esencia de las cosas materiales desnuda de las notas que la individualizan. Es así que para percibir esta esencia basta la luz inteligible que la mente posee dentro de sí, junto con la representacion de la esencia en el fantasma respectivo; luego para que la mente produzca el pensamiento espontáneo, no ha menester de la palabra. El entendimiento humano es una fuerza naturalmente ordenada para percibir la esencia de las cosas; y como toda fuerza no ha menester para ejercitarse sino que se halle libre de todo impedimento intrínseco y que se ponga en contacto con el objeto en que su accion se termine; dadas estas dos condiciones, el entendimiento humano no puede ménos de ejecutar el acto primo con que conoce la esencia. Pues bien: no cabiendo, por una parte, decir que el entendimiento adolezca de vicio intrínseco que le impida conocer su objeto propio, porque si así fuera, no podría conocer; por otra parte, contenida como lo está la esencia en el concreto cuya representacion le ofrece el fantasma respectivo, y existiendo en el entendimiento la facultad abstractiva por quien la esencia se hace inteligible *in actu*, claro es que, dadas estas condiciones, la mente ha de ejecutar ese acto primo espontáneo sin necesidad de la palabra. Y no se nos oponga que ésta es menester para excitar á la mente y hacerla fijarse en la esencia del objeto representado por el fantasma; pues so pena de romper la unidad del hombre y de personificar sus potencias, no es posible negar que tan luego como su actividad sea excitada por la presencia del objeto adecuado, ya tiene aptitud para ejercitar en ese objeto la potencia correspondiente: siendo esto así, desde el momento que los sentidos aprenden el objeto sensible, y la fantasía forma el respectivo fantasma, ya el alma, por medio del entendimiento, puede aprender la esencia, objeto primario propio del entendimiento. Y si me replicas que el fantasma no es suficiente á excitar al hombre para que ejercite en él su entendimiento, yo te responderé que tampoco para

esto sería eficaz la palabra; porque la palabra, ora la tengas con Platon (1) por signo natural de las cosas, ora con Aristóteles (2) por signo convencional (3), no expresa objeto alguno sino en cuanto de él tiene el entendimiento; pues todo signo, natural ó convencional, presupone siempre la noción del objeto significado; por consiguiente, la palabra no puede hacer que el entendimiento se fije en la esencia de una cosa determinada si el entendimiento no tiene previamente idea de esa esencia significada por la palabra; y si el entendimiento posee el concepto de la esencia antes que la palabra, entonces no se diga que depende de la palabra el primitivo génesis de los conceptos. Dejo con esto probado que la palabra no es necesaria para la primitiva formacion de las ideas abstractas y universales, y así resuelvo la primera de las dos propuestas cuestiones.

66. Haciéndome cargo ahora de la segunda, digo que tampoco es menester la palabra para reflexionar sobre las ideas. El acto reflexivo no pide otra cosa sino presencia del pensamiento sobre quien ha de recaer la reflexion, y aptitud del entendimiento para ejercerla; es así que, por una parte, el pensamiento, desde el instante de ser, es ya presente en el ánimo, pues en él tiene asiento; y que, por otra parte, el entendimiento es potencia esencialmente reflexiva; luego tampoco para reflexionar sobre las ideas es menester la palabra. Y si se me replica que siempre será menester para sacudir las ideas dormidas y latentes en el alma á fin de que la mente pueda reiterarlas por medio de la reflexion, yo diré que si estas ideas están latentes en el ánimo, entonces están ignoradas de él, y por consiguiente, para él son como si no fueran; y si ignora las ideas, no puede conocer el vocablo como signo de ellas, por la misma razon que yo no puedo saber si tal retrato lo es ó no verdaderamente de una persona á quien no conozco.

67. Pero estas razones de evidencia concluyente contra la doctrina de Bonald, no valen para refutar la del P. Ventura y la de Bonnetty, pues éstos admiten que la razon humana no ha menester de la palabra para adquirir las nociones abstractas y universales del órden sensible, y dicen solo que la necesita para las ideas religiosas y morales. Pues yo digo que esta doctrina es tan falsa como la de Bonald, y además contradictoria; porque no cabe conceder á la razon que

(1) Véase el *Cratilo*, p. 388, ed. H. S.

(2) *De Interpretatione*, c. II, § 3, ed. Didot.

(3) Sobre la historia de esta controversia léase á ORIGENES, *Contra Celsum*, lib. I, c. XXIV.