

BD25
P7
V.2
1884

Quedan reservados los derechos
de propiedad.



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

IDEALOGIA ESPECIAL.

INTRODUCCION.

En dos partes cabe dividir el problema ideológico, á saber: una, que trata de investigar la primitiva fuente original de las ideas; otra, que trata de fijar el camino que recorre la mente para adquirir conceptos. De esas dos partes del problema, dejamos resuelta la primera con haber demostrado que, equivaliendo el investigar el origen de las ideas á investigar el cómo se obtiene los conceptos abstractos y universales, basta para explicar el punto reconocer en el alma la facultad abstractiva. Pero la solución del problema sería incompleta y demasiado vaga, si además no se demostrase cómo de hecho la abstracción basta para poner en la mente los conceptos primarios y fundamentales sobre que se rige toda ciencia, y á los cuales llamo así, porque conocidos ellos, fácil es recavar los demás en ellos contenidos. Pues así como á la primera de esas partes de la filosofía que trata de la primitiva fuente original de las ideas, hemos llamado *Ideología General*, así también llamamos *Ideología Especial* á esta otra parte que versa sobre el proceso, ó séase vía que la mente sigue en el adquirir esos conceptos primarios y fundamentales. Esta parte de la filosofía ha sido variamente denominada por los filósofos: Aristóteles (1), y con él Gaspar Contarini, la llamaron *Filosofía Prima*; otros, *Metafísica*; otros, siguiendo á Wolff, la llamaron *Ontología*, y otros, en fin, con Hermenegildo Pini y con Gioberti, la llaman *Protología*. Por inoportuno tendría yo examinar estas varias denominaciones, si su análisis no me condujera cabalmente á determinar la índole y extensión del tratado filosófico que llamo ya *Ideología Especial*.

Indudablemente los conceptos primarios y fundamentales á que pueden reducirse todos los demás, deben expresar aquellos supremos y más universales modos con que se pueda concebir el sér. Pues bien,

(1) *Physic*, lib. 1.º, c. IX, y lib. 2.º, c. II.

009721

Aristóteles y los que en este punto le han seguido, atentos á considerar al sér en sí mismo y en sus primeras inmediatas propiedades, han llamado á la ciencia que de eso trata *Metafísica* ó *Filosofía Prima*, no porque al estudiar el sér y sus propiedades hayan prescindido de los conceptos correspondientes, pues esto habría sido imposible (1), sino porque atentos principalmente á considerar el sér en sí mismo, no estimaron el estudio de los conceptos expresivos del sér y de sus modos universales sino como medio adecuado á dicho su fin principal: ya lo decía bien la misma definicion que dieron de la *Metafísica*, llamándola—«ciencia del sér y de sus inmediatas propiedades (2)».—Duró este nombre, junto con la idea por él significada, hasta que la escuela de Wolff, poniendo una extremada línea divisoria entre el estudio de los conceptos y el de las cosas, llamó *Ontología* lo que hasta entonces se había denominado *Metafísica*, y designó con aquel nombre la ciencia, no del sér y de sus propiedades, sino de los conceptos formales con que puede la mente pensar al sér abstracto. Teniendo Pini y Gioberti por absurda esta separacion entre el sér y el conocer, tomaron el opuesto camino, recurriendo á un principio único, del cual, segun ellos, cupiese derivar originalmente la formacion del conocimiento y la creacion de las cosas: á la ciencia erigida sobre ese principio único, la llamaron *Protología*. Todos, á nuestro entender, erraron: Wolff y su escuela, divorciando absolutamente el sér y el conocer, lo redujeron todo á un puro subjetivismo, y no menor desacierto cometió Gioberti al identificar el problema del conocimiento con el de la realidad. Lo verdadero acerca de este punto es que si bien la mente pasa, por una vía natural, de la consideracion de los conceptos á la de las cosas, no por eso dejan de ser distintas esas dos consideraciones, y distintas, por consiguiente, deben ser las ciencias respectivas; pero el que sean *distintas*, no lleva de suyo el tenerlas por *separadas*. De conformidad á esta doctrina, aplazamos nosotros para

(1) Muchos filósofos, siguiendo á Brandis, creen que la doctrina ideológica de Aristóteles acerca de los supremos conceptos se ha perdido junto con los libros en donde suponen que la formuló expresamente; pero otros críticos, como Buhle, Titze y Michelet, opinan que esa doctrina está implícita é íntegramente comprendida en los libros *Metafísicos* que nos han quedado del sabio estagirita. Yo me inclino á esta segunda opinion, porque veo efectivamente que si bien Aristóteles en esos libros no expone adrede el origen de los conceptos fundamentales, no se descuida en tratar el punto en varios pasajes donde la materia lo requiere. (Véase RAVAISSON, *Essai de Metaphysique d'Aristote*, part. I, *Introd.*, lib. 2.º, c. II.)

(2) Cons. ARISTOT., *Met.*, I, c. I y XXIII.

la *Cosmología* el estudio del sér y de sus propiedades reales, y aquí únicamente tratamos del proceso mental en orden á los conceptos primitivos y fundamentales del sér. A este tratado le llamamos *Idealogía Especial*, y no *Ontología*, porque la *Ontología*, ó nos da únicamente los conceptos formales con que pensamos el sér, y en este caso se reduce á la *Lógica*, ó nos muestra la naturaleza é investiga el origen de los conceptos, y entonces no es un tratado independiente, sino una mera parte de la *Idealogía*.

Esto explicado, dividamos ahora en dos clases los conceptos correspondientes á las condiciones fundamentales del sér: en una ponemos los relativos á las condiciones que cabe pensar en todos y cada uno de los séres, y en otra los correspondientes á los modos y determinaciones primitivas de cada orden de séres. De estas dos clases de conceptos, los primeros constituyen lo que los filósofos modernos llaman ideas *elementales*; á los segundos llamamos nosotros *categorías ideológicas*.

En adquiriendo los conceptos primeros y fundamentales, ya está la mente en posesion de los elementos primarios del conocer, como quiera que comparándolos entre sí, puede advertir sus mútuas relaciones y obtener por ende el conocimiento de los primeros principios. Pero mientras la mente no posee sino esos primeros conceptos abstractos y los principios que de ellos se deriven, su conocer es meramente abstracto é ideal; de manera que para ampliar éste su primer conocimiento, pasando del orden abstracto al orden real, necesita percibir algo real concreto. Y como los tres objetos reales son *Dios*, el *mundo* y el *alma humana*, de aquí que la *Idealogía Especial* deba mostrar el proceso, ó séase vía del conocer, respecto de esos tres grandes objetos de la metafísica.

Con esto dejamos bosquejado todo el asunto de la presente parte de la filosofía.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL PROCESO DEL HUMANO CONOCER.

ARTÍCULO PRIMERO.

Que la primera operacion del entendimiento no es el juicio.

1. Dos condiciones requiere el camino que la mente humana sigue en el conocer: primera, que parta de algun punto, pues de lo contrario su jornada sería circular é infinita, lo cual no cabe suponer sin absurdo; segunda, que el trayecto recorrido por la mente sea conforme á la naturaleza de la misma, pues la mente es una fuerza, y toda fuerza se ha de ejercitar siempre conforme á las leyes de su naturaleza propia. Pues bien, como quiera que punto de partida para el conocer intelectual no pueda ser otro sino el objeto primo proporcionado á la aprension del humano entendimiento en su actual estado de viador, de aquí que investigar cómo procede el conocer intelectual, equivalga á investigar cómo la mente, partiendo de su primer objeto proporcionado, llega á conocer otros objetos.

2. Nuestro conocer intelectual compónese de conceptos y de juicios, pues el racionio, como deducción que es de un tercer juicio comparado á otros dos antecedentes, no es en sustancia otra cosa sino un juicio mediato. Los conceptos implican ideas, y los juicios, como expresion de la relacion mútua de las ideas, constituyen principios: por ejemplo, la idea de *causa* junto con la de *efecto*, constituye el *principio de causalidad*, que expresamos con el juicio: *no hay efecto sin causa*. Reduciéndose, pues, nuestro conocer á conceptos y juicios, y dándonos por los primeros las ideas, y por los segundos los principios, ofrécese ante todo á la investigacion filosófica la cuestion que versa sobre si las ideas preceden á los principios, ó los principios á las ideas; ó lo que es igual, si los conceptos preceden á los juicios, ó los juicios á los conceptos.

3. Examinemos esta cuestion diciendo algo sobre su filiacion histórica, á partir de la doctrina de Locke. Había enseñado este filósofo que en el mero hecho de ser todo juicio una comparacion, supone idea prévia de los términos, y por consiguiente que las ideas son an-

teriores á los principios (1). Pero como para Locke las ideas no eran el medio, sino el objeto mismo del conocimiento directo, su doctrina paró en idealismo y en excepticismo. Intentando Reid entonces combatir estos errores radicalmente, hizo dos cosas: 1.^a excluyó á las ideas, no solo en calidad de objeto, sino tambien de medio de nuestro conocer; 2.^a enseñó que las sensaciones causadas en nosotros por los objetos sensibles externos, junto con las modificaciones internas correspondientes, daban ocasion á que instintivamente pronunciáramos un juicio acerca de la existencia sustancial del *yo* y del *no-yo*. Es decir, segun Reid, que el primer acto de nuestra mente es un juicio instintivo, y que solo despues de verificado este primer juicio instintivo, labra la mente sobre los elementos en él contenidos, para elevarse á las ideas, y por consiguiente que las ideas son posteriores al juicio (2). Esta doctrina del filósofo escocés fué abiertamente sostenida por Kant en Alemania (3), y por Cousin en Francia (4), mientras en Italia fué combatida por Galluppi (5). Presumiendo Rosmini de conciliar estas opuestas opiniones, aventuró la novedad de que el conocer humano parte simultáneamente de las ideas y del juicio.— El proceso del conocer, dijo, tiene como punto de partida la intuicion del *Ente posible*, que implica, no un juicio, sino una simple idea; pero por lo mismo que esta simple idea no da nocion de lo real, sino solo de lo posible, necesita la mente, para conocer la realidad, aplicar la idea del sér á las sensaciones, y cuando así lo hace, pronuncia el juicio siguiente: *esto que yo siento, existe*. Luego la mente, en el conocer lo real, comienza por un juicio; pero como este juicio resulta de aplicar el ente posible á las sensaciones, supone por ende la idea prévia del ente mismo. Bien hizo, pues, Reid al poner el juicio como punto de partida del conocimiento de lo real, pero erró en no anteponer á ese juicio la idea del sér. Razon tuvo igualmente Galluppi en poner las ideas ántes que los juicios; pero erró tambien en no tener como efecto de un juicio el conocimiento de lo real.—Tal fué en sus-

(1) *Essais etc.*, lib. 4.^o, c. 1, vol. III, p. 353-357; *ibid.*, c. II, § 1 y 2, p. 371-375, Amsterdam, 1758.

(2) *Essais sur les fac. intel.*, Ess. I, c. 1, t. III, p. 26; Ess. IV, c. 1, t. IV, p. 21, 133-134, y c. IV, p. 179; Ess. V, c. III, t. IV, p. 214; Ess. VI, c. VI, t. V, p. 130-131; *Recherches etc.*, c. II, sec. 4, t. II, p. 48; *ibid.*, sec. 5, p. 50-51, 63-64.

(3) Véase GALLUPPI, *Lett. filos.*, lett. V, p. 76, Napoli, 1833.

(4) Cons. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, lec. II, ed. cit.; *Hist. de la phil. au XVIII siècle*, lec. XVII.—Cons. HUGONIN, *Etud. philos.*, etc., part. II, sec. 3, c. V, t. II, p. 198-199, Paris, 1857.

(5) *Saggio filos.*, etc., lib. 1.^o, c. 1, t. 1, p. 24, ed. cit.

tancia la teoría conciliadora de Rosmini; pero Gioberti después la creyó inconducente para resolver el punto mientras no se recurriese á la teoría de la intuición de Dios, y se procediese con estricto ajustamiento á los cánones del método ontológico. Compéndialos Gioberti en aquella ya citada fórmula suya: *el Ente crea lo existente*.—En este primer objeto, dice, contemplado intuitivamente por la mente humana, tenemos la *idea* y el *juicio*: lo primero, porque Dios, en cuanto se hace manifiesto á nuestra intuición, es para nosotros Idea; y lo segundo, porque Dios, en cuanto se hace manifiesto á nuestra intuición, afirma con un primer juicio su propia realidad, diciendo: *Yo soy*, y con otro juicio afirma la realidad del mundo, diciendo: *Yo soy Creador*. Y hé aquí, concluye Gioberti, cómo el espíritu, por medio de la mera intuición, ve la idea junto con el juicio en ella contenido; y como el hombre en esa intuición es mero *espectador* y *testigo* de esos dos juicios que el Ente pronuncia, y en cada uno de los cuales se contiene la idea, de aquí que ni del juicio pueda separarse la idea, ni de la idea el juicio (1).

4. Así planteado el problema, veamos de resolverle nosotros, y al efecto antepongamos dos observaciones importantes. En primer lugar, la cuestión sobre si las ideas preceden á los principios, ó viceversa, dice relación únicamente al acto primitivo del conocer, y por tanto, de admitir que las ideas precedan al juicio en ese primer paso del conocimiento intelectual, no se sigue que no pueda luego obtenerse una idea mediante un juicio ó racionio prévio. En segundo lugar, habiendo ya nosotros refutado suficientemente en otro lugar el error de los que enseñan que el acto primo del conocer se realiza por medio de un juicio, bástanos ahora mostrar en general que en ese acto primo deben las ideas ser ántes que los principios. La demostración es muy fácil. Véamoslo.

Ninguna fuerza puede en su primer acto alcanzar la perfección que le sea propia: este es un principio general, fundado en el hecho de que toda fuerza cuya índole propia consiste en no ejercerse sino pasando de la potencia al acto, no puede alcanzar su complemento sino por vía sucesiva, y por consiguiente no puede perfeccionarse en su primer acto. Apliquemos ahora este principio á la inteligencia humana, y veremos que siendo índole propia de nuestro entendimiento el estar en potencia para conocer, no por el mero hecho de pasar de la potencia al acto cognoscitivo, ha de alcanzar un conoci-

(1) Cons. *Errori filos.*, etc., t. I, lett. VI.

miento perfecto desde el primer instante en que se actúe (1); y como quiera que el juicio implique siempre un acto de conocer perfecto, pues de cualquier modo que se verifique, ha de expresar siempre la noción de lo que convenga ó no al sugeto, de aquí que no pueda ser operación primitiva de la mente. Por otra parte, resultado del juicio ha de ser que se conozca la conformidad ó repugnancia entre dos términos; y ¿cómo se ha de lograr esto sino conociendo préviamente los términos mismos? (2). Conocer la conformidad ó repugnancia entre dos términos, equivale á conocer la relación que los liga; y ¿cómo se ha de conocer esta relación sin conocer ántes los términos que la constituyen? (3). ¿Se dirá, por ventura, que el entendimiento, desde el primer instante de ejercer su actividad, percibe la relación entre varios términos inmediatamente y sin necesidad de percibir los términos mismos? ¿ó se querrá suponer que al mismo tiempo y con el mismo indivisible acto que se perciba los términos, se percibe también el vínculo de su relación, y por consiguiente se forma el juicio respectivo? Ciertamente, tales son las dos únicas hipótesis que acerca del particular caben; y, en efecto, Degerando admite la última (4); pero una y otra son irracionales. Lo es la primera porque el juicio, como acto cognoscitivo que es inmanente, se realiza en el entendimiento, y esto no puede suceder sin que el entendimiento vea presentes ante sí los términos cuya misma relación ha de ser conocida; pero es así que estos términos no se hacen presentes al entendimiento sino por medio de las ideas respectivas; luego es absurdo pensar, que sin ideas prévias de los términos, pueda el entendimiento percibir la relación entre ellos existente. Para evitar este absurdo, sería eficaz sin duda recurrir á la segunda de las citadas hipótesis, pero no sin incurrir en absurdos mayores. Ya Galluppi, viéndolo así, notó con su acostumbrada sagacidad, que si la primera operación de la mente fuese el juicio, no se la llamaría por todos los filósofos, como se la llama, *simple aprension* (5), pues á ello se opondría la exactitud del lenguaje, tan necesaria en materias filosóficas; pero yo doy un paso

(1) «Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generalibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt».—SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 5 c.

(2) «Impossibile est cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis terminis». SCOTO, *De Anima*, q. IX, n. 8, *Opp.*, t. II, ed. cit.

(3) Cons. OCKAM, *In lib. I Sent., Prol.*, q. X.

(4) *Histoire comparée*, etc., c. X-XI, t. II.

(5) *Loco citato*.

más, y digo que la mente no podría de manera alguna percibir la relación entre varios términos mientras no los viera presentes ante sí por medio de las ideas respectivas: esto lo ha demostrado antes de ahora, y no lo niegan tampoco los adversarios. Pero si la mente no puede percibir la relación entre varios términos más que por medio de las ideas respectivas que los representen, necesita ejercer un acto reflexivo sobre esas mismas ideas, pues solo así podrá verlas de un modo adecuado para comparar los términos por ellas representados, ó lo que es igual, para juzgar de los términos, única manera de saber si son correlativos. Pero entonces, añadido, el entendimiento con un solo y mismo acto primero, percibiría y juzgaría, y en este caso habría que decir que ese acto primero era simultáneamente reflejo y directo: y es así que semejante simultaneidad es contraria á la naturaleza del entendimiento; luego sin absurdo no cabe suponer que con un solo y mismo acto el entendimiento perciba los términos del juicio, y juzgue de la relación que entre sí tengan.

Siendo tan absurda, como se ve, la doctrina de los que tienen al juicio por operación primera del entendimiento, no es de extrañar que Reid, principal representante de esa doctrina, se haya puesto en contradicción con ella tantas veces (1), y después de no acertar nunca á explicarla con firmeza ni claridad, haya parado al fin en declarar insoluble el problema, diciendo que el primitivo origen del conocer intelectual es tan ignorado como las fuentes del Nilo (2). Del propio excepticismo fué víctima Kant, y después Cousin (3), y últimamente Gioberti, el cual también pone entre los hechos oscuros y misteriosos el relativo á la manera con que el entendimiento humano reproduce en sí por medio de la visión intuitiva, el juicio de la mente de Dios (4).

5. Asentado, pues, que las ideas preceden á los juicios, síguese como lógico corolario que en el proceso del humano conocer, el análisis precede á la síntesis, y no vice-versa. La síntesis, en efecto, es un resultado del juicio, que la constituye, uniendo entre sí los términos por el conocimiento previo de sus mútuas relaciones: para esto, ha de conocer ántes las ideas representativas de estos términos, lo cual no se obtiene sino mediante análisis. Prueba. Nuestra mente

(1) Cons. AD. GARNIER. *Critique de la philos. de Th. Reid*, p. 88-89, París, 1840.

(2) *Essais sur les facultés intel.*, Ess. VI, p. 16.

(3) *Op. cit.*, lec. cit., p. 37.

(4) *Degli errori filos.*, lett. IV, t. I, p. 217, Capolago, 1846.

en su primer acto cognoscitivo, ha de aprender la esencia por el medio de abstraerla de los objetos sensibles: es así que esta abstracción no se verifica sino segregando mentalmente de la esencia las condiciones materiales que la individualizan, lo cual implica una descomposición mental, que es cabalmente obra del análisis; luego en el primer acto cognoscitivo, el análisis es antes que la síntesis. Pero téngase en cuenta que, si bien el análisis precede á la síntesis como condición del conocer mental, sin embargo, tiene su fundamento en una síntesis real, como quiera que los objetos que la experiencia nos ofrece están real y naturalmente conexos entre sí; ni pudiéramos nunca descomponer con el análisis sino aquello que estuviese real y naturalmente unido. Dicho sea esto para explicar y evitar la equivocación de aquellos filósofos que viendo, por un lado, necesaria la síntesis natural para el análisis mental, y confundiendo luego la síntesis que previamente existe en la naturaleza de las cosas con la que nuestra mente forma, mediante el análisis previo, han inferido en general que la síntesis precede al análisis.

ARTÍCULO II.

Que el concepto SÉR es el primitivo, lo propio en el orden cronológico que en el orden lógico del CONOCER.

6. Asentado que primer acto del conocer es, no un juicio, sino un concepto, pregunto ahora: ¿y cuál es primer concepto de la mente en ese primer acto del conocer? Á poco que se medite la suprema ley rectora del progreso de nuestra inteligencia, se verá que la idea del sér es la primera en el orden cronológico del conocer; ó de otro modo: se verá que lo primero aprendido por nuestra mente en el orden cronológico de sus nociones es el sér.

Orden cronológico del conocer llamo á la sucesión de tiempo en que nuestra mente forma los conceptos, ó séase al tiempo en que un concepto es antes y otro después en nuestra mente. Y digo que en este orden, primer concepto que nuestra mente forma es el que expresa la esencia nuda, ó séase, bajo la mera razón de sér (1). Ciertamente, en el conocer la esencia, nuestro entendimiento ha de comenzar por lo que en ella es ménos distinto; pues si conociese desde luego los caracteres distintivos del objeto, le conocería desde luego perfec-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Phys.*, lib. 1.º, lect. 1; y 1, q. LXXXV, a. 3.

tamente, y ya sabemos que el primer conocimiento no puede ser perfecto. Pues bien, lo ménos distinto que hay en la esencia es el *sér*, como nota universalísima de todas las cosas, pues todas efectivamente convienen en que *son*. Luego la idea del *sér* es primera en tiempo, ó séase en el orden cronológico del conocer (1).

7. Esta idea es primera también en el orden lógico, ó séase bajo la relación de dependencia que los conceptos ménos abstractos y universales tienen de los que lo son más: por ejemplo, en el orden lógico el género es antes que la especie, y la especie antes que el individuo. Según este orden, ha de llamarse concepto primero, es decir, cabeza de todos ellos, aquel que represente lo más abstracto que pensarse pueda, y que virtualmente contenga en sí á todos los demás conceptos por ser indefinidamente modificable. Pues bien, estas notas convienen al concepto del *sér*: es desde luego el más abstracto, porque fuera del *sér*, no hay sino la *nada*, respecto de la cual no cabe concepto alguno *positivo*; y es también el que virtualmente contiene en sí todos los demás conceptos, en cuanto es capaz de ser variamente determinado por las diferencias genéricas ó específicas (2).

8. Pero bajo el nombre de *sér* compréndese un doble significado, pues unas veces se expresa con él la *esencia*, y otras la *existencia* de esencia: expresa la *esencia*, en cuanto ésta, como ya lo dice su nombre mismo, es la voz con que expresamos *el sér en abstracto*, y significa aquello por lo que una cosa es lo que es: así, por ejemplo, decimos que *animal racional* es la esencia del hombre, porque esas son las notas constitutivas del *sér* propio del hombre; y expresa también la *existencia*, significando que la esencia es *real*. En este segundo sentido, al *sér real* se contrapone el *sér posible*, y efectivamente, de esta contraposición nace la división que del *sér* suele hacerse en real y posible.

Considerada genéricamente la *posibilidad*, no es más sino aquella aptitud ó capacidad de ser que tiene una cosa, pues *posible* se llama lo que *puede ser*. Esta aptitud puede referirse, ora á los caracteres esenciales, en cuanto sin repugnancia se concibe que sean, ora á la potencia capaz de producir la esencia: considerada del primero de estos modos la posibilidad, llámase *intrínseca* ó *absoluta*; y considera-

(1) «Primum enim quod cadit in *immaginatione intellectus*, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu».—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 3 c.; *ibid.*, q. IV, a. 1 ad 1; y *Q7. Dispp.*, *De Ver.*, q. 1, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a, 2.^a, q. XCIV, a. 2.

da del segundo modo, llámase *extrínseca* ó *relativa*.—Llámase, pues, posible *intrínseco* ó *absoluto* á la esencia en cuanto consta de elementos cuya existencia no repugna, como, por ejemplo, un triángulo equilátero; y llámase *posible extrínseco* ó *relativo* á lo que puede y en cuanto puede ser producido por una causa (1), como, por ejemplo, cualquiera de los efectos que está en manos del hombre producir.—A lo posible se contrapone *imposible*, que, contrapuesto al posible *intrínseco*, hace imposible la esencia, como, por ejemplo, un círculo cuadrado, y contrapuesto al posible *extrínseco*, hace imposible la existencia de una cosa en orden á la causa á quien se refiere, como, por ejemplo, imposible es al hombre producir efecto alguno que no esté al alcance de sus fuerzas naturales.

Expuestos ya los varios significados del *sér*, investiguemos ahora cuál sea el *sér* que la mente humana conozca primero, y al efecto propongamos los dos siguientes problemas: 1.^o ¿El ente que vuestra mente conoce como primer término de su conocer, es el *sér* en cuanto significa la esencia, ó en cuanto significa la existencia?—¿Puede el ente posible ser objeto primero de nuestra mente?—Veamos.

9. Por lo que hace á la primera de esas cuestiones, digo que término primero de nuestro conocer es el *sér* en cuanto significa la existencia. Prueba. Conocer una cosa por su esencia, es tanto como conocerla perfectamente, pues la mayor perfección que hay en toda cosa es su esencia, y por consiguiente, el conocimiento más perfecto que de la cosa cabe tener, es el que se tenga de su esencia; pero es así que el primer acto cognoscitivo, como quiera que teniendo por término inmediato las cosas materiales, cuya esencia es el objeto *proporcionado* del humano conocer, no puede darnos un conocimiento perfecto; luego el *sér* que primero aprende nuestra mente en las cosas materiales, no es la esencia de ellas. Por otra parte, lo que primero se aprende en la esencia de las cosas, tiene que ser lo más indistinto, y de consiguiente, lo más común que haya en ellas: y es así que cada orden de cosas tiene su esencia propia, pues lo que á cada cosa la constituye en su clase propia es su esencia; luego el *sér* que primero aprendamos en las cosas, no puede ser el que exprese la esencia de ellas. Y si no es el que expresa la esencia, tiene que ser el que expresa la existencia, pues ó á la esencia ó á la existencia ha de referirse precisamente el *sér* que primero pensemos en las cosas.

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

Y en efecto, el sér, en cuanto expresa la existencia de las cosas, es lo más indistinto que hay en ellas, pues cada cosa conviene con todas las demás en el existir.

10. Pero de ser esto así, no se infiere (y entramos en la segunda de las cuestiones propuestas), como lo hace Rosmini, que el término primitivo del conocer sea el *ente posible*. Prueba. ¿Se trata del *posible intrínseco*? Pues éste no le concibe nuestro entendimiento sino después de haber visto que no hay repugnancia en las notas esenciales de una cosa: por ejemplo, yo no concibo posible un triángulo equilátero hasta que considero que no repugna que un triángulo conste de tres lados iguales. Pero es así que no cabe concebir la no repugnancia intrínseca de las notas características de una cosa sin conocer antes la cosa misma; y es así que esta concepción ha de ser resultado de un conocimiento no directo, sino reflejo, es decir, *segundo*; luego no puede ser *primero*, como dice Rosmini. ¿Se trata del *posible extrínseco*? Méenos todavía; porque este posible implica un concepto relativo, como quiera que no se dice extrínsecamente posible sino aquello que comparado á la actividad propia de la causa respectiva, se ve que puede ser producido por ella. Pero esto supone un juicio prévio que exprese esa productibilidad del sér; y es así que, según lo reconoce el mismo Rosmini, la primera operación de la mente, relativa al primer objeto ideal, no puede ser un juicio; luego tampoco el *posible extrínseco* es primitivo objeto del conocimiento. Por el contrario, objeto primitivo de nuestro entendimiento es la existencia de la esencia, bien que en el primitivo concepto que de ella formamos abstractivamente prescindamos de sus notas individuales. De aquí nace, cabalmente, que nuestro primer concepto del sér sea objetivo y subjetivo: objetivo, en cuanto el término de su referencia es, en efecto, el sér objetivo y real; subjetivo, en cuanto el modo abstracto con que concebimos el sér no existe sino idealmente en nuestro entendimiento. De otro modo: en el orden real, el sér existe concretado por las condiciones materiales que le individualizan, mientras al concebirle nosotros, le abstraemos de esas notas individuales.

11. Esta distinción es mucho más importante de cuanto á primera vista puede parecer, pues cabalmente el error de los panteístas, á contar desde Parménides (1) y Plotino (2) hasta Spinosa, consiste

(1) Cons. RIAUX, *Examen sur Parmén. d'Elée*, p. 210, París, 1840, y KARS-
TEN, *Philos. Græcorum veter. reliquiæ, Parm.*, v, 93-94, Amstelod., 1835.

(2) Cons. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, part. IV, c. I,

en creer que el modo abstracto con que nuestro entendimiento concibe el sér, y la existencia ideal que tiene en nuestra mente, son cosas idénticas al sér real mismo, y por tanto, existe fuera de nuestro pensamiento un sér abstractísimo real. Y como quiera que lo que abstractamente existe, puede ser universal, y lo universal lleva de suyo el sér uno, indujo de aquí el panteísmo, no solo que realmente existía ese sér abstractísimo, sino que era el único sér que existía. Tras esto vino el negar lo múltiple, ó el tenerlo por una mera manifestación fenomenal del sér absoluto. Doctrina absurdísima por cierto, que nace de haber concebido inexactamente el sér. Los panteístas dan por supuesto que desde el primer instante de pensar el sér, le concebimos ya bajo la forma abstracta; pero esto no es así: el modo abstracto con que pensamos el sér, es un modo meramente subjetivo, que se produce no por el primer pensamiento directo que tenemos del sér, sino por el pensamiento reflejo. Pero aunque así no fuera; aunque concibiéramos desde luego el sér bajo su forma abstracta, repugnaría siempre identificar *lo Absoluto* con ese sér abstracto é indeterminado; pues el concepto del sér *indeterminado* no expresa el sér en calidad de dotado *in actu* de tal ó cual forma perfecta, sino en calidad de apto, ó séase *in potentia* para recibir esa forma; mientras que el concepto de *lo Absoluto* expresa el sér en cuanto actual, no potencialmente, contiene todas las perfecciones (1). Pues bien, tan absurdo es el concepto de un sér dotado de perfección potencial y actualmente á un mismo tiempo, como que equivale al concepto de un sér que simultáneamente sea ó no sea perfecto. Por aquí se vé cuán ilógica y desatinadamente los panteístas identifican al sér indeterminado con el Absoluto, y de consiguiente al sér abstractísimo con el sér realísimo.

12. Explicada ya la verdadera índole del concepto del sér, investiguemos ahora si podemos formarle por medio de la abstracción, que es, como ya sabemos, la primitiva fuente original del humano conocer.

Formar concepto del sér, equivale á considerarle prescindiendo de los elementos privativos que constituyen la esencia de cada cosa,

t. III, p. 242-243, ed. cit.; y TENNEMAN, *Manual de la Historia de la filosofía* (en alemán), part. I, c. III.

(1) «... ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de cuius ratione est ut additio fieri non possit».—SANTO TOMÁS, *Qq. Dissp., De Pot. Dei*, q. VII, a. 2 ad 6.