

CAPITULO TERCERO.

DE LOS PRINCIPIOS.

ARTÍCULO PRIMERO.

Del conocimiento de los primeros principios.

1. La adquisicion de ideas contiene ya en gérmen la de principios, pues conocer los primeros principios, tanto vale como percibir aquellas relaciones que nuestra inteligencia descubre inmediatamente en las ideas de las cosas, ora excluyendo de cada cual la que ve serle opuesta, ora cotejándola con alguna nota que directa y próximamente la caracterice. Llámase tambien *inmediatos* á esos principios, ó *verdades por sí mismas conocidas (per se notæ)*, en razon á que para conocerlas no hay que apelar á concepto alguno intermedio ni á discurso, ó séase raciocinio alguno subsiguiente, sino que basta con analizar una idea para ver lo que, conforme á sus respectivos principios, está en ella afirmado ó negado. Podemos, pues, definir los principios diciendo que son *aquellas proposiciones cuyo predicado se encuentra en el análisis mismo del sugeto* (1): por ejemplo, tan luego como percibamos la idea del *ser*, vemos su oposicion con la *nada*, y tan luego como percibimos la noción de *efecto*, hallamos en ella misma la *causa*: de aquí que el entendimiento pronuncie los dos siguientes juicios: *lo que es, por el hecho mismo de ser, es imposible que no sea*: — *no puede haber efecto sin causa*. De ser origen de los principios el inmediato cotejo de las ideas, se comprende á primera vista por qué al vario modo en que los filósofos entienden el origen de las ideas, corresponde igual variedad en el explicar el conocimiento de los primeros principios, y por qué, en consecuencia, los sensualistas les dan por origen la sensacion (2), los idealistas los tienen por *innatos*, ó por pro-

(1) «Propositiones primæ dicuntur *immediate*, quia prædicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causæ præcedentis». — SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 3 ad 4. — Y en otro lugar: — «Ex hoc aliqua propositio est *per se nota*, quod prædicatum includitur in ratione subjecti». — I, q. II, a. 1.

(2) «Sensionem (dice HOBBS, *Opp. Phys.*, p. 193, ed. cit.) cognoscendi ipsa »principia principium esse».

ducto de la instintiva actividad del entendimiento, y los ontólogos por objeto de *intuicion*. Pero nosotros no examinaremos ahora estas diversas opiniones, por haber refutado ya los sistemas ideológicos, de quien son un mero corolario, y nos limitaremos á investigar la vía que siga el entendimiento en el conocer los primeros principios.

2. Conocer los primeros principios equivale, hemos dicho, á conocer inmediatamente la relacion de las ideas entre sí: de aquí que para explicar cómo adquirimos los primeros principios, baste explicar cómo conocemos inmediatamente la relacion entre las ideas. Pues bien, para esto son menester dos condiciones: 1.^a que el entendimiento pueda reflexionar sobre las ideas para advertir la relacion que entre sí guarden; 2.^a que pueda percibir el hecho de esta relacion. Es así que de una y otra operacion es capaz el entendimiento: de la primera, porque el entendimiento es facultad reflexiva, y de la segunda, porque de suyo está ordenado á percibir lo que se le muestra como evidente y que no le es dado ni aun poner en duda; luego el conocimiento de los primeros principios se obtiene por medio de la reflexion que el entendimiento ejerce sobre los conceptos que adquiere (1). Por ejemplo, una vez adquiridos los conceptos de causa y efecto, mediante su mútua comparacion, el entendimiento, con solo ella, percibe la imposibilidad de dar á una cosa valor de *efecto* sin presuponer necesariamente otra cosa que la haya producido, y una vez percibida esta imposibilidad, formula el principio de que *no puede haber efecto sin causa*.

3. Esta explicacion que damos del conocer los primeros principios, dista igualmente de la que dan los sensualistas y los idealistas: de la primera, porque para nosotros no son los sentidos quienes perciben los principios, sino el entendimiento, que analizando las nociones por él adquiridas, y percibiendo inmediatamente la relacion que entre sí guardan, la *sintetiza* luego en un principio correspondiente. Difiere no ménos nuestra explicacion de la que dan los idealistas, en primer lugar, porque éstos tienen á los principios por absolutamente independientes de la experiencia, mientras que para nosotros, si bien el conocimiento de los primeros principios se obtiene analizando y sintetizando los conceptos, sin embargo, como quiera que el enten-

(1) «Propositiones *per se notæ* sunt quæ statim notis terminis cognoscuntur». SANTO TOMÁS, *In IV Met.*, lect. 5; *In lib. III Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 2, sol. 1 c.; y I, q. II, a. 1.

dimiento adquiere estos conceptos por el medio de abstraerlos de los objetos sensibles, de aquí que demos al conocimiento de los primeros principios un valor objetivo (1). En segundo lugar, mientras que los idealistas, ora tienen por innatos los primeros principios, ora los tienen por mero producto instintivo de la inteligencia, nosotros negamos ambos supuestos, en cuanto, por una parte, no admitimos como innata sino la facultad intelectual, junto con la tendencia, ó séase natural disposición para percibir las relaciones inmediatas de las ideas, ó séase los primeros principios (2); y por otra parte, lejos de conceder que el conocimiento de los primeros principios sea producto de la actividad instintiva, le tenemos por resultado de la reflexión que nuestra mente ejerce sobre sus conceptos adquiridos, y le creemos determinado conforme á la naturaleza misma de las esencias representadas por los conceptos. Es decir que, para nosotros, el entendimiento, en el conocer los primeros principios, lejos de inventar caprichosamente relaciones entre las ideas, no hace otra cosa sino reproducir en sus juicios las relaciones que verdaderamente ve existir en las esencias representadas por las ideas.

4. Dos notas características han de tener los primeros principios: 1.^a el ser *inmediatamente evidentes*; 2.^a el ser *indemostrables*: lo primero, porque en tanto se los conoce en cuanto se ve lo que la mera noción de una esencia incluye ó excluye; por ejemplo: el *principio de contradicción* está dotado del carácter de evidencia inmediata, por cuanto le obtenemos viendo en el simple análisis de la idea del *ser*, que excluye la de *no ser*. De este primer carácter de evidencia inmediata nace el otro de la indemostrabilidad; pues fin de toda demostración es hacer evidente lo que por sí mismo no se ofrece como tal; y es así que los primeros principios, en tanto son tales, en cuanto por sí mismos se ofrecen como evidentes; luego no necesitan (3) ser demostra-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Magistro*, a. 1.

(2) Considerando Santo Tomás esta nativa disposición de nuestro entendimiento para percibir los primeros principios, llámole *hábito de los primeros principios*; y de aquí dedujeron algunos filósofos que el Doctor Angélico tuvo á los primeros principios por innatos. Pero quien desee ver plenamente demostrado lo gratuito de semejante creencia, consulte al P. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, t. II, c. VII, art. 6.^o

(3) Ni lo necesitan ni lo pueden, y aun por eso se llaman *indemostrables*. La razón de esto es, que para demostrarlos sería preciso buscar como principio de la demostración alguno que fuera superior dentro del mismo orden, y entonces éste sería *primer principio*, y no el que se tratase de demostrar.

(Nota del traductor.)

dos (1). De estos dos caracteres ontológicos de los primeros principios, nacen otros dos que acompañan á su conocimiento (2), á saber: 1.^o La *certeza*, pues ésta nace de la evidencia; y como quiera que los primeros principios están dotados de evidencia absoluta, de aquí que tengan que ser ciertos, y que necesariamente se lleven tras de sí el asentimiento de nuestra inteligencia (3). 2.^o La *imposibilidad de que sean erróneos*, pues si bien cabe error en los principios *mediatos*, como sucede cuando se toma como verdadero ó cierto un término medio que ó es falso, ó no es más que probable, no así cabe en los primeros juicios, ó séase principios, porque en ellos se percibe la conveniencia ó disconveniencia de sus términos *inmediatamente* (4).

ARTÍCULO II.

Explícase cómo el entendimiento puede pasar, del orden abstracto de las ideas y de los principios, al orden real.

5. Tan luego como el entendimiento ha adquirido las ideas y los principios inmediatos que de ellas se derivan, ya está en posesión de los primeros elementos del conocer. Pero como quiera que, por una parte, las ideas no representan sino esencias desnudas de las notas reales que las individualizan, y por otra parte, los principios, bien que absolutos en sí mismos, son, sin embargo, hipotéticos en orden á la realidad, de aquí que no tengan virtud intrínseca para trasportar á la mente, del mero orden abstracto é ideal, al orden concreto y real. Pero al fin y al cabo, este tránsito no puede verificarse sino por percepción inmediata de algo en donde el entendimiento halle realizada la esencia por él contemplada en la idea, y á cuya realidad pueda aplicar los principios abstractos ya por él adquiridos, de manera que le sea dable elevarse, por virtud de estos mismos principios, á las causas de quien la dicha realidad dependa próxima ó remotamente (5). Pues bien: este *algo* que inmediatamente puede percibir el alma es, ó la existencia de los cuerpos, ó la de sí misma, porque la

(1) Cons. SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, n. 7.

(2) CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, lib. 8.^o, c. IV.—Cons. REINKENS, *De Clemente, presbytero Alex.* etc., c. IV, § 9, p. 310 y sig., Vatislaviae, 1851.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *I Post. Analyt.*, lect. XIX, y *Cont. Gent.*, lib. 1.^o, capítulo XXI.

(4) SANTO TOMÁS, I, q. XVII, a. 3 ad 2; y *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XVI, a. 2.

(5) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Magistro*, a. 1.

existencia de Dios, como lo veremos en otro lugar, no se conoce sino por racionio, y la de las inteligencias separadas no se conoce sino por revelacion. Ya en otra parte, al hablar de cómo el alma se conoce á sí misma, demostramos que si se trata de la existencia del alma humana, la conocemos por medio de la conciencia, y si se trata de su naturaleza, la conocemos por medio del racionio: réstanos, pues, ahora únicamente investigar cómo el alma pueda por obra del entendimiento conocer los cuerpos.

6. Que nuestro entendimiento percibe los cuerpos, cosa es indudable, pues que acerca de ellos juzga y raciona, como cuando dice: —este cuerpo es un viviente; este individuo es un hombre.—Juicio no puede haber sin prévia nocion de términos sobre quien recaiga; luego para que el entendimiento pueda juzgar acerca de los cuerpos, menester es que los haya percibido antes. Y asentado con esto que indubitablemente el entendimiento percibe los cuerpos, no resta averiguar otra cosa sino el cómo se efectúe esta percepcion. Para ello, forzoso me parece recordar la distincion entre el conocer directo y el indirecto: *directo*, cuando la respectiva potencia percibe en sí y por sí mismo el objeto conocible; *indirecto*, cuando no le percibe sino en el acto y por el acto de otra potencia perceptiva. Recordando esto, digo que si bien el entendimiento, por las razones expuestas al tratar especialmente de esta facultad, no puede percibir con conocimiento directo los cuerpos, en razon á que objeto primario del entendimiento no es sino las esencias abstraídas de las notas materiales é individuales, puede, en cambio, percibirlos por vía de conocimiento indirecto, es decir, en cuanto percibe los actos de los sentidos, que son la potencia perceptiva de los cuerpos. Uno es siempre en nosotros el agente, ora cuando sentimos, ora cuando entendemos, y de aquí que podamos ejercer nuestra reflexion sobre los actos sensitivos lo propio que sobre los intelectivos. Pues bien, tan luego como nuestro entendimiento reflexiona sobre nuestros actos sensitivos, no podemos menos de adquirir simultáneamente la percepcion intelectual de los cuerpos; y la razon de esto es, que el entendimiento, en el percibir los actos sensitivos, tiene que percibirlos tales como realmente existen, pues la percepcion de un acto, en cuanto es tal percepcion, no implica abstraccion alguna: es así que las sensaciones son inseparables de los correspondientes términos sentidos, ó séase de los cuerpos, pues que sentir sin cosa que sea sentida, es contradictorio; luego con el acto mismo que el entendimiento, ó por mejor decir, el alma percibe la sensacion, con ese mismo acto percibe tambien el cuerpo, tér-

mino de la sensacion. Uno é idéntico es, por tanto, el acto reflexivo que ejercemos sobre nuestra sensacion y sobre el objeto por medio de ella aprendido; solo que á ese acto uno é idéntico le llamamos *reflexion* en cuanto aprende la sensacion como una modificacion de nosotros mismos, y le llamamos *percepcion intelectual* del singular corpóreo, en cuanto se extiende al objeto que ha sido término de la sensacion. Por aquí se ve, pues, cómo el conocimiento intelectual no es directo, sino indirecto, en cuanto por medio de él percibimos los cuerpos, no en sí ni por sí mismos, sino mediante reflexion sobre el acto de la potencia sensitiva que los percibe directamente.

7. Quede, pues, sentado que no solo con los sentidos, sino tambien con el entendimiento percibimos los cuerpos, salvo la ya notada diferencia de que la percepcion obrada por los sentidos es directa, y la obrada en el entendimiento se realiza por conocimiento indirecto. Pero sería errado inferir de aquí que la percepcion sensitiva de los cuerpos lleve ventaja alguna á la intelectual, pues los sentidos no perciben los cuerpos sino en calidad de meros hechos, mientras el entendimiento los considera como realizacion concreta de la esencia que de ellos abstrae: así, por ejemplo, cuando mi vista percibe al individuo Pedro, no ha percibido otra cosa sino un mero hecho; pero cuando luego mi entendimiento, despues de haber percibido la esencia del hombre y haberse informado de la idea respectiva, se vuelve á contemplar á ese mismo individuo Pedro percibido por mi vista, no le percibe como un simple hecho, sino como una realizacion concreta de la esencia humana. Y hé aquí cómo el entendimiento, no solamente se trasporta de lo abstracto á lo concreto, sino que consuma y perfecciona aquella misma nocion concreta que aprende por medio de los sentidos.

CAPITULO CUARTO.

DE LO FINITO Y DE LO INFINITO.

ARTÍCULO ÚNICO.

Idea de lo finito y de lo infinito, y origen y naturaleza de la misma.

I. Cuando nuestra alma, partiendo del conocimiento que tiene de sí misma y de los cuerpos, procede á reflexionar sobre él con ma-

por atencion, halla en éste su camino mental el concepto de lo *finito* y *contingente*, y desde aquí luego, por vía deductiva, se remonta al conocimiento de Dios como *Sér infinito* y *necesario*. Muchas cuestiones han movido los filósofos acerca de estas ideas (1); pero yo en vez de exponerlas prolijamente, me limitaré á señalar las conclusiones que acerca de este punto se derivan de la doctrina sana cotejada con las teoría erróneas.

Finito es lo que tiene límite, ó séase término allende el cual nada hay perteneciente al objeto limitado; por ejemplo: límites de una línea son los puntos allende los cuales no se extiende; límite del humano conocer es el término que la mente del hombre no traspasa. La noción de *límite* presupone la noción de *sér*, pues no se limita sino lo que es: por consiguiente, en la idea de lo finito entran dos elementos: 1.º *el sér*; 2.º *la negacion de otro sér*. Es decir, como se desprende de estas definiciones, que la noción de lo finito es *negativa*, no positiva, pues negativa se llama una idea cuando expresa carencia de alguna cosa; y efectivamente, lo finito, en calidad de tal, envuelve la noción de *sér* á quien faltan algunas perfecciones.

2. Pero, ¿de qué modo adquiere esta idea de lo finito la mente humana?—Muchos han creído que la adquiere comparando las cosas finitas con la idea de lo infinito; pero, á mi entender, esa idea puede adquirirse por obra de la abstraccion aplicada á los datos que la mente recibe de la experiencia interna y externa. Por de pronto, la experiencia interna nos da testimonio de que nuestro espíritu obtiene sucesivamente nuevas perfecciones, como, por ejemplo, que pasamos de ignorar á saber: pues bien, el entendimiento, como dotado que está de virtud para reflexionar y juzgar, puede comparar entre sí esos dos estados, y ver cómo desde el momento que ha sabido, posee una cualidad de que carecía cuando ignoraba: y es así que *finito* se dice al *sér* en cuanto se le considera careciente de una cosa; luego el alma se conoce á sí propia como finita cotejando los diversos estados por donde gradualmente pasa. De aquí el entendimiento, merced á la facultad que posee de abstraer y generalizar sus nociones, puede, mediante las ideas de *sér* y de *carencia* (ó *privacion*), ideas que debemos suponer en su dominio antes que la de lo finito, elevarse de la idea de su propio *sér* á la del *sér* en general, y de la idea de una cualidad de que

(1) Véase á BORDAS-DEMOULIN, *Du Cartésianisme, ou la véritable renovation des sciences* etc., vol. 1, art. *Malebranche*, p. 64-65, París, 1843.

se ve carecer, á la de carencia ó privacion en general: la union de estas dos ideas engendra el concepto del *sér*, junto con el de privacion ó carencia de otro *sér*; y, ¿qué otra cosa es este concepto sino el concepto abstracto de lo *finito*?

Lo propio ha de decirse respecto de la experiencia externa; pues, en efecto, el mundo exterior, que por medio de ella percibimos, nos ofrece un conjunto de seres, pensando en los cuales divisa nuestra mente gran variedad de limitaciones: ve, por ejemplo, que el bruto siente, pero no entiende, y halla que pues el bruto siente, *es*; pero que, pues no entiende, *es limitado*: en el sentir está el *sér*; en el no entender, el límite. Ve, por el contrario, nuestra mente que el hombre es sensitivo é intelectual, y comparándole entonces con el bruto, halla privado al bruto de una cualidad que constituye la nota característica del hombre: y es así que el contemplar al *sér* como privado de una cualidad, engendra el concepto de *sér* finito; luego el entendimiento puede adquirir tambien este concepto mediante comparación que haga entre los objetos que le ofrece la experiencia externa. Por aquí se ve que la idea de lo finito no se adquiere, como lo profesó Malebranche en pos de la escuela cartesiana, deduciéndola de la idea de lo infinito, sino por medio de cotejo que el alma pone entre varios objetos ó entre varios estados de un objeto mismo.

3. Del concepto de lo *finito* surge por derivacion natural el de lo *contingente*; es decir, que el alma, despues de conocer á sí misma y al mundo como seres finitos, pasa con natural transicion á contemplar los mismos objetos como contingentes.

Llámase *contingente* á lo que no tiene en sí mismo la razon de su propio *sér*, y puede, por tanto, existir ó no existir; de manera que para concebirle como existente, es forzoso presuponer la accion de una causa que le haya dado existencia. Llámasele tambien *condicional*, en cuanto no se le concibe existente sino á *condicion* de que exista una causa que le haya producido. Por aquí se ve, que para adquirir la noción de *contingencia*, no es menester más sino que la mente, apoyada en la noción de causa y efecto, comience á labrar sobre la idea de *sér* finito. Prueba. La idea de *sér* finito equivale á la de *sér* limitado. Los límites de un *sér* han de provenir, ó de él mismo, ó de un agente exterior: de él mismo no pueden provenir, porque el límite es carencia de *sér*; luego provienen de un agente externo. Pero si provienen de un agente externo, entonces el *sér* mismo en quien esos límites están, tiene que existir en virtud de una causa externa: y es así que lo que existe en virtud de otro *sér* causa de su existencia, es *contingente*; lue-

go en conociendo el alma á sí propia y al mundo como séres finitos, ha de conocerlos tambien como séres contingentes.

4. A lo *contingente* y *condicional*, opónese lo *necesario*, lo *absoluto* y lo *incondicional* (ó *incondicionado*) (1), como á lo *finito* se opone lo *infinito*.

Absoluto, necesario é incondicionado llámase al sér que existe por virtud de su misma esencia; nada ni de manera alguna es en él *potencial*, sino que todo y necesariamente es *actual*, y áun por eso se le denomina simplemente *acto puro*.

Infinito llámase al sér que carece de todo límite. Pero nótese aquí bien la diferencia que hay entre lo *infinito* y lo *indefinido*; pues por lo primero entendemos el sér no circunscrito en sí propio por límite alguno, mientras con lo segundo expresamos la potencia en que nuestra mente está de asignar un límite al sér abstractamente concebido; por ejemplo: *indefinido* llamamos á un número en cuanto, aumentésele todo lo que se quiera, le concebimos siempre susceptible de nuevo aumento (2).

Con esto ya entenderemos cómo la idea que tenemos de lo infinito es *positiva*, y no *negativa*, como lo han pensado muchos (3). Ciertamente lo infinito implica sér con negacion de todo límite; pero como el límite es una negacion, y la negacion de negacion equivale á una afirmacion, de aquí que la idea de infinito, por el mero hecho de expresar *sér sin límite*, expresa cabalmente *plenitud de sér*, y de consiguiente es idea positiva.

¿Pero tenemos nosotros esta idea? Muchos lo han negado; solo que no han caido en la cuenta de que en el acto mismo de negarlo, dan por supuesta la existencia de lo propio que niegan. Porque vamos á ver: el que niega la idea de lo infinito, ó entiende lo que niega, ó no lo entiende; ¿lo entiende? pues idea tiene de ello: ¿no lo entiende? en-

(1) Ninguno de esos dos últimos calificativos ha merecido hasta hoy carta de naturaleza en el Diccionario de la lengua castellana. ¿Por qué? no hallo razon cuando veo admitidos como buenos *condicional* y *condicionado*. ¿Qué necesidad hay de mermar arbitrariamente la tecnología científica, negando al tesoro de una lengua palabras de formacion recta y ajustada á su índole nativa? Someto humilde la cuestion á la ilustrada Academia Española.—(Nota del traductor.)

(2) Los antiguos denominaron *infinito in actu* al verdadero infinito, y á lo indefinido le llamaron *infinito in potentia*.

(3) Entre otros LOCKE (*Essai sur l'entend.*, lib. 2.º, c. xvii), y posteriormente PEISSE (*Préf. aux Fragmens de phil. de Wil. de Hamilton*, trad. del inglés, p. 95 y sig., París, 1840).

tonces nada niega, pues ignora qué es lo que niega. Y no se diga que el concepto de lo infinito es inasequible á la mente humana, en razon á que para entender lo infinito sería necesario un conocer infinito, e cual es negado al hombre; semejante objecion no puede ponerla sino quien ignore la sencilla y óbvia diferencia que hay entre el *conocer* y el *comprender*. Para *conocer* un objeto, basta con tener nocion de los caractéres que le distinguen de todos los demás; pero para *comprenderle*, es menester que se le conozca *todo íntegro* y segun *todo el modo* con que es en sí conocible (1). Asentada esta distincion, diremos que si de conocimiento comprensivo se trata, el infinito no puede ser conocido sino de sí propio; pues por lo mismo que el conocimiento comprensivo de lo infinito ha de abrazar toda entera la infinidad de su sér, tiene que ser conocimiento infinito: y es así que conocimiento infinito no cabe en sér finito, pues el conocer, como que es modificacion del conociente, ha de ser proporcionado á su naturaleza; luego solo de sí propio puede ser conocido el infinito. Pero de que la humana inteligencia no pueda conocer infinitamente, ó séase comprender al infinito, no se sigue que tampoco pueda tener simple concepto de él; porque si así fuera, en primer lugar, ni áun en la otra vida podríamos conocer al infinito, y en segundo lugar, ni áun en la vida presente seríamos capaces de conocer cosa alguna, pues ninguna hay en el mundo, por mínima que sea, que en calidad de conexas á todo el resto de los séres, pueda ser por nosotros *comprendida*. No: á la mente humana no puede negarse el simple concepto de lo infinito, pues que para ello no ha menester otra cosa sino conocer al infinito como distinto de todo lo demás; y de esta manera puede nuestra mente conocerle, en cuanto el concepto de infinito, por el mero hecho de implicar el concepto de ente que subsiste con plenitud de sér, nos le ofrece claramente distinto de todos los demás séres.

5. Visto ya cómo á la mente humana es dado poseer el concepto de lo infinito, expliquemos ahora cómo se forma en ella este concepto. Y aquí se nos viene á las mientes aquella celeberrima teoría de Locke y de Condillac sobre que la idea de lo infinito la formamos agregando perfecciones y perfecciones. Teoría absurdísima, en verdad, como pocas; porque si realmente la idea de lo infinito naciese en nosotros de esa agregacion de perfecciones á perfecciones, seguiríase de aquí que estaba en nuestra mano quitar y poner perfecciones al infinito, del propio modo que lo está disminuir ó aumentar

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. xii, a. 7.

cantidades á la extension indefinida; pero es así que, segun lo confiesa Locke mismo, el infinito *in actu*, es decir, el verdadero infinito, no es susceptible de aumento ni disminucion; luego su doctrina acerca del infinito es absurda. Por otra parte, para que la idea del infinito se formase en nosotros por ese medio de agregar mentalmente perfecciones á perfecciones, sería preciso que nuestra mente fuera capaz de abrazar en su concepto todas las perfecciones posibles, que se hallan realizadas en el infinito; pero como esto no podría suceder sin que la mente humana conociese comprensivamente al infinito, de aquí otra prueba más de lo absurdo de esa doctrina profesada por los empíricos. El error de todos ellos, comenzando por su jefe, Locke, consiste en haber identificado lo *infinito* y lo *indefinido*; esta confusion los ha llevado á tener por derivadas de un mismo origen comun las ideas del uno y del otro (1).

6. Para conocer la legítima filiacion del concepto de lo infinito, entiendo que debe explicársele del siguiente modo; á saber: Conociendo el alma y el mundo, conocemos lo finito; el conocimiento de lo finito nos da el de lo contingente, y de aquí, mediante el principio de causalidad, se eleva nuestra mente á la nocion de una *causa primera*, es decir, de una causa que no es efecto de otra alguna, sino que es improducida y subsistente por sí misma. Esta causa primera, improducida y subsistente, por quien todo ha sido producido, es la causa á quien damos el sacrosanto nombre de *Dios*. Y hé aquí cómo el primer concepto acerca de Dios, que en nuestra mente suscitan las criaturas, es el de la existencia de Dios como primera causa, ó séase, hablando el lenguaje de la escuela, *bajo la razon de primera causa*. Sobre este primer concepto del sér divino, labra luego la mente para formarse el concepto de lo infinito. Pero antes de elevarnos al concepto de Dios como causa primera, poseemos ya la idea del *sér*, que es nuestra nocion primitiva, junto con la idea de lo finito, que nuestra mente se forma labrando sobre la experiencia interna y externa. Una vez ya en posesion de estas dos ideas, natural es que tan luego como hayamos formado el concepto de Dios bajo la razon de causa del mundo, tratemos de inquirir si el sér de esta causa primera está circunscrito por algun límite, como el de los séres contingentes; y entonces raciocinamos así:—Para que el sér de la causa primera fuese limitado, su limitacion habría de provenirle, ó de sí

(1). CONS. BALDINOTTI, *Metaphysica generalis*, c. VIII, § 601-602; y Gerdil, *Difesa del P. Malebranche*, *Opp.*, vol. I, part. II, c. III, Napoli, 1853.

mismo, ó de una causa superior: de sí mismo no puede provenirle, porque el sér tiende á ser, y el límite es carencia de sér; no puede tampoco provenirle de una causa superior, porque la primera causa, en el hecho mismo de ser primera, no puede reconocer superior; luego el sér de la causa primera excluye toda limitacion. — Cuando la mente se ha remontado á esta cima, ya alcanzó la nocion de Sér infinito, pues infinito se llama el sér de quien se niega todo límite. Por aquí se vé, pues, en resúmen, que la mente adquiere la idea de lo infinito, labrando sobre el concepto de la primera causa, adquirido por vía de una deduccion fundada en la naturaleza de los séres contingentes (1). Este concepto de Dios nada tiene que ver con el de los panteistas, pues éstos entienden por sér infinito al sér abstracto y universal en calidad de comun á todas las cosas, mientras que la sana filosofía no llama infinito sino al Sér separado y subsistente, á quien por la pureza y plenitud de su sér mismo distinguimos de todo lo demás (2).

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. III, q. I, a. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. VII.

FIN DE LA IDEALOGIA.