

ó como causa del mismo y distinto de él. En cuanto á la teología natural, su objeto se llama ideal de la razón pura, entendiéndose por ideal un individuo que existe solo en el pensamiento y que se halla determinado completamente por sola la idea de la razón.

Estas ideas con que se determina lo ideal, las forma la razón por medio de lo absoluto. Así la idea del saber humano en toda su perfección es la totalidad absoluta de conocimientos verdaderos, y de juicios y raciocinios exactos. Así como la idea nos suministra la regla según la cual efectuamos lo ideal, del mismo modo lo ideal es el modelo por excelencia, según el cual apreciamos el objeto y la naturaleza de lo que se encuentra de un modo absoluto en lo ideal, y fuera de él solo en algún grado. No podemos atribuir á lo ideal una realidad evidente y objetiva; pero tampoco lo podemos mirar como pura quimera, y es una medida indispensable á la razón para valuar el grado de perfección de cada cosa en su género.

El ideal más sublime y natural al ente racional es el de Dios, *ideal de la razón pura*. Las pruebas de su existencia son todas insuficientes, ya sea la cartesiana, ya la cosmológica deducida de la causalidad, ó ya la físico-teológica que no tiene valor para la causalidad. Kant quedaria entre los filósofos ateístas, si en la *Crítica de la razón práctica* no hubiese establecido la existencia de un Dios legislador y la inmortalidad del alma, como principios necesarios para guiarnos en el camino tenebroso de la vida. Pero esta doctrina no nace directamente de la teoría de Kant.

El error fundamental de este filósofo consiste en hacer una cosa sola de nuestras ideas y de las cosas externas, reduciéndolas á la idea sin distinguir la idea que tenemos de una cosa del elemento que existe en dicha cosa. Así en la idea de existencia es menester distinguir la existencia posible, la cual se halla solo en nuestro entendimiento y la existencia real que reside en el mismo objeto. El primer concepto anterior del entendimiento es siempre universal, y es particular la cosa concebida por medio de él. En vez de esto Kant miró como una cosa única el concepto intelectual y la cosa que le corresponde en el objeto percibido, é hizo que el universo fuese producido por el entendimiento que pone la forma y por la sensibilidad que pone la materia. Lo que se dice de la idea de la existencia puede decirse de las otras doce ideas ó categorías, pues que el sentido común ha distinguido siempre (por ejemplo) la idea que tenemos de la cualidad de una cosa de la cualidad que existe en la misma.

Kant supone además que siempre que percibimos una cosa externa con el entendimiento, estamos obligados á percibir también intelectualmente su cualidad, cantidad, relaciones y modalidad. Pero si es necesario que yo perciba que una cosa existe, no lo es igualmente que le atribuya tal cantidad y cualidad. Por lo cual

estas categorías son condiciones de la existencia de las cosas, y no de la percepción intelectual, que es un juicio mediante el cual afirma el alma que existe alguna cosa percibida por los sentidos.

La existencia de los juicios sintéticos a priori es el fundamento de la teoría de Kant, pues que expone así el problema general de la filosofía: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

Pero la dificultad no consiste en encontrar el predicado en el concepto del sujeto, sino en formarnos este concepto del sujeto, esto es, en considerar el sujeto como existente. También en los juicios empíricos los sentidos nos indicarán que una tinta es negra; pero antes debemos tener el concepto de que la tinta (el sujeto) existe. La dificultad, pues, está en un punto más elevado de aquel en que Kant la concibió; no en encontrar el origen de un predicado, sino el del concepto del sujeto.

Este es el punto en que concentró su estudio la filosofía italiana de nuestros días, la cual niega los juicios sintéticos a priori en el sentido de Kant, los cuales se fundan en dos suposiciones falsas, á saber: 1ª que el atributo que damos á un sujeto, no se halla en la experiencia, ni en el concepto del mismo sujeto; 2ª que cuando formamos un juicio sintético, unimos el predicado al sujeto, de modo que llega á ser parte integrante de este, mientras que lo es solamente del concepto del mismo.

Kant resolvió este problema tan mal expuesto, diciendo que existe en nuestra alma una actividad portentosa, de la que emanan los predicados de la especie de las cosas con ocasión de la sensación que recibimos: estos predicados no proviniendo de la experiencia, deben tener los caracteres del conocimiento a priori, necesidad y universalidad. De aquí concluyó que en nuestra alma no hay nada de innato, esto es, que preceda á la experiencia de los sentidos, sino que ella cuando recibe de los sentidos la *materia* de sus conocimientos, se halla sujeta á recibirla según ciertas leyes, y á revestirla de ciertas *formas*. Hace, pues, innatas las formas, las que reduce á diez y siete, á saber: dos del sentido interno y externo, doce del entendimiento y tres de la razón. Pero no es difícil hacer ver que estas formas son muchas (1), y aun puede demostrarse que el entendimiento humano no tiene ninguna forma determinada innata, y que las diez y siete que le da Kant no sirven para explicar el origen de las ideas.

Haciendo, pues, que la naturaleza no sea más que una creación del alma, se consigue colocar al hombre en un estado de continua ilusión que proviene de su misma naturaleza y del Criador. Por lo tanto, para el que quiera partir de la absoluta ignorancia primitiva, es desconsolador observar que Kant, habiendo empezado á refor-

(1) Véase á ROSMINI, *Origen de las ideas*, secc. IV, cap. 3 y 4.

mar la filosofía con el objeto de combatir el escepticismo, cayó en la incomprendibilidad de todas las cosas, en la ignorancia absoluta del alma humana acerca de todos los objetos en sí mismos, y no solo tuvo que negar que se ha hallado la verdad, como los escépticos antiguos, sino que se vió obligado á decir que es imposible encontrarla. En tanto que es tan escéptico respecto de la realidad y conocimiento de la certeza, es decididamente dogmático respecto del origen y formación de nuestros conocimientos, que analiza como si fuese su creador, dando los elementos a priori de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón.

Conciliar este dogmatismo y este escepticismo fué lo que se propuso la escuela ecléctica que nació en Francia y á cuyos progresos contribuyó Cousin, el cual estableció la espontaneidad de la inteligencia. Otra palabra sin sujeto.

Pero aun más que al escepticismo había querido Kant oponerse al dogmatismo de su tiempo, el cual consistía en creer sin reflexión que los principios que sirven para juzgar experimentalmente, ya sean del orden matemático, ó ya del metafísico, pueden aplicarse á los objetos de la investigación filosófica y á las ideas trascendentales que nos suministra el principio de la experiencia. Con este método se puede ciertamente conseguir alguna cosa al estudiar la diversidad de las cosas sensibles y temporales; mas aplicándole á las investigaciones de cosas sobrenaturales, no puede conducir más que á hacer despreciar los pretendidos contrasentidos de la teología. Ahora bien, la filosofía del siglo pasado se había puesto cabalmente en este camino, manifestándose hostil por capricho al Cristianismo, y por consiguiente haciéndose incapaz de encontrar la verdad. La escuela que nació en Inglaterra y se propagó por Francia, despreciando la historia y el análisis, al mismo tiempo que proclamaba el uno y la otra, negaba al Cristianismo hasta el valor de un suceso notable en la historia del mundo, y con un celo fanático predicaba el ateísmo en la práctica y el egoísmo en la moral. Aquel siglo de ligereza y de abusos científicos tuvo su influencia en la marcha de la humanidad; mas nos es posible volver á él, y el que aun profesa sus atrasadas doctrinas, lo hace con una reserva que manifiesta un respeto al público que no tuvieron sus maestros. El más resuelto entre los que se opusieron á las tendencias materialistas predominantes fué ciertamente Kant; este llegó á sustituir una ciencia profunda á la superficial que reinaba y que pretendía hacer prevalecer un sentido común vulgar contra las ideas teológicas más profundas; introdujo las investigaciones experimentales en la región metafísica, y enseñó la distinción entre los principios experimentales y los trascendentales. De este modo la filosofía abandonó la dirección puramente natural y experimental para volver á un estado más favorable á las ideas superiores á los sentidos y á las investigaciones teológicas.

Es importante conocer las ideas de Kant sobre el derecho natural, porque son el fundamento del liberalismo moderno, y porque partieron de ellas sus sucesores. Este filósofo rechaza la hipótesis de un estado natural y también el instinto de sociabilidad que tomó por fundamento Grozio, sin determinar mayormente sus caracteres, y quiso cimentar el derecho natural en cánones racionales que se derivan del estudio de la naturaleza y de las sociedades humanas.

Las acciones del hombre, dice Kant, ó son internas y pertenecen al dominio de la conciencia, ó externas, y entonces se refieren á las relaciones de los hombres entre sí y están regidas por leyes positivas. Mas debiendo vivir los hombres en sociedad, se necesita una ley general, en virtud de la cual la libertad de acción de cada uno pueda conciliarse con la de todos. El derecho es cabalmente el « conjunto » de las condiciones bajo las cuales la libertad exterior de cada uno puede existir al mismo tiempo que la de todos, » y es justa toda acción que ejecutada por todos no perjudique á la libertad de ninguno.

Esta es la fórmula científica del liberalismo de nuestros días, que busca un sistema en el cual la libertad de cada uno esté garantida y conciliada con la de todos. Sin embargo, la idea del derecho se empequeñece cuando se limita á la libertad exterior, en vez de extenderse á todos los fines racionales que el hombre puede ó debe cumplir mediante la libertad interior y exterior. El derecho, pues, además de las condiciones de coexistencia de la libertad de todos, incluye las condiciones en virtud de las cuales puede nacer la libertad donde no existe, y desarrollarse donde existe, debiendo el derecho indicar los modos por medio de los cuales puede conducirse á un pueblo á hacer buen uso de la libertad progresiva.

Además en dicha definición se reduce el derecho á una negación, á un límite de la libertad: ahora bien, este límite no puede ponerse sino cuando se conoce su amplitud, su esfera de acción. Por último, no indica el objeto individual y social que debe proponerse mediante la libertad. Y el liberalismo moderno le imitó en esto también reclamando siempre la libertad, no determinando el uso que debe hacerse de ella; y en suma, olvidando que la libertad no es objeto, sino medio para conseguir los fines señalados por la naturaleza racional.

Continúa Kant diciendo que el estado conforme á razón se funda en un contrato social hecho con el fin de mantener y sancionar el estado de derecho, en el que deben respetarse los derechos absolutos de todos los ciudadanos, la libertad y la igualdad políticas. La mejor forma de un Estado es la republicana, esto es, aquella en que dominan solo las leyes y no la voluntad de un hombre ó de un cuerpo. Las relaciones entre los diversos Estados se rigen por el derecho de gentes con el fin de realizar el objeto

ideal de la paz perpétua, ideal hácia el que deben encaminarse los Estados, aun cuando no se pueda realizar nunca.

§ 8. ROSMINI (1).

1. La FILOSOFÍA es la ciencia de las razones últimas.

2. Las *razones últimas* son las respuestas satisfactorias que el hombre da á las últimas preguntas con que el entendimiento se interroga á sí mismo.

3. Hay dos clases de razones últimas, que son: las de todos los ramos del saber, y las de alguno de ellos en particular. Las primeras son las únicas verdaderamente últimas y constituyen el objeto de la FILOSOFÍA GENERAL. Las segundas no son últimas sino respecto de partes determinadas, y constituyen el objeto de las FILOSOFÍAS ESPECIALES de las diferentes ciencias, v. gr. la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la física, la filosofía de la historia, la filosofía de la política, la filosofía del arte, etc.

4. El hombre que se pone en camino para investigar las razones últimas y satisfacer á las preguntas ó interrogaciones espontáneas de su entendimiento, no puede menos de empezar reconociendo el estado de sus conocimientos y de sus persuasiones, y pasar de aquí á la operación de completarlas de modo que satisfagan á las necesidades de la inteligencia, la que no se contenta sino dándose razón de todo lo que sabe, y esta razón ha de ser tan evidente que no tenga necesidad de otra, sino que sea suficiente para que el entendimiento encuentre en ella su aquiescencia.

5. La aquiescencia del entendimiento de que aquí se trata no es mas que una *aquiescencia científica*, una aquiescencia obtenida por medio de la ciencia, la aquiescencia que responde á la pregunta con que se interroga á sí mismo el entendimiento indagador. Pero no es de creer que este se haga siempre á sí mismo tales preguntas: muchos hombres no se las hacen, y si se hacen algunas, no son todas las que podrian hacerse. El entendimiento que no se pregunta á sí mismo está tranquilo, y el que se pregunta hasta cierto punto y no mas allá, lo está igualmente luego que ha encontrado las respuestas de aquel limitado número de preguntas, aunque no haya llegado á las razones últimas. Esto quiere decir que la filosofía no es necesaria á la tranquilidad del entendimiento del mayor número de los hombres, los cuales se satisfacen con un conocimiento mas limitado. Este conocimiento, que no es todavía filosófico, puede ser verdadero y cierto, y por consiguiente á propósito para producir en el hombre una persuasión muy racional.

6. Pero suponiendo un hombre en posesión de persuasiones firmes y ciertas, sin que expe-

(1) Accediendo á mis ruegos se sirvió el esclarecido filósofo ácer este compendioso programa de su sistema.

rimente la necesidad de investigar las razones últimas, puede nacer despues en su alma la interrogación de las últimas preguntas. ¿Y estará entónces inquieto ó en estado de incertidumbre hasta que encuentre las deseadas respuestas? Aquí conviene distinguir la tranquilidad del entendimiento de la tranquilidad del alma. Al primero pertenece el *raciocinio* y á la segunda la *persuasion*. Estas son dos facultades diversas enteramente entre sí. El raciocinio tiene algo de necesario, y por decirlo así, de fatal; la persuasion tiene mucho de voluntario. De aquí es que puede haber en el hombre persuasiones muy firmes, aunque no sepa darse á sí mismo una razón satisfactoria de ellas. Además, entre las persuasiones de que el hombre no sabe darse á sí mismo razón, las hay ciegas y las hay racionales. Las persuasiones ciegas son tan arbitrarias que no se apoyan en razón alguna y son á menudo erróneas, aunque pueden por un accidente ser verdaderas. Las persuasiones racionales de que el hombre no sabe darse razón á sí mismo, son aquellas que se apoyan en una razón sólida, conocida y penetrada directamente por el hombre, de modo que le produce el asentimiento; pero de la cual no tiene conocimiento, porque no sabe emplear en ella su reflexión, y por consiguiente ni expresarla, ni dársela á sí mismo, ni á los demás, si se la preguntan. Falta, pues, alguna cosa al entendimiento, al raciocinio de este hombre, y es el desarrollo de la reflexión; mas posee, sin embargo, la verdad y la firme persuasión de la verdad, por lo cual su alma está tranquila, y puede tambien estar tranquilo su entendimiento si no da importancia á las preguntas interiores de este, en cuyo caso se halla como si su entendimiento no hiciese pregunta alguna.

7. Pero el entendimiento de este hombre en clase de tal, considerado el raciocinio como raciocinio, y no en orden á la persuasion y tranquilidad del alma, ni á la posesión de la verdad y de la certeza, no ha quedado completamente satisfecho, y en este sentido no ha hallado todavía su tranquilidad. La filosofía es la que conduce á hallar esta tranquilidad científica del entendimiento.

8. Hay, pues, un *conocimiento popular* que puede ser suficiente á las exigencias del hombre, y hay un *conocimiento filosófico* que satisface las exigencias del raciocinio. Este segundo es obra de la *reflexión* desarrollada hasta el punto de hallar las razones últimas.

9. Para llegar á esta parte, el hombre del estado intelectual en que se encuentra (4), y la primera pregunta que se hace á sí mismo es: «Yo creo que conozco muchas cosas; pero ¿qué es este conocimiento? ¿No podré yo engañarme? ¿Por qué no puede ser una ilusión todo lo que yo creo saber?» Esta pregunta le conduce á hallar la *Ideología* y la *Lógica*, que son ciencias de intuición, porque tienen por objeto las ideas.

I. Ciencias de intuición.

10. IDEOLOGÍA. — La ideología se propone investigar la naturaleza del saber humano, y la lógica demostrar que dicha naturaleza es tal que no admite error: de manera que todo error debe buscarse fuera de la naturaleza del saber, pues el error no es saber.

11. Véase de qué modo procede la ideología. No se puede conocer la naturaleza del saber humano, si no se observa tal como es. La *observación interna*, la que fija la atención en nuestros conocimientos para penetrarse exactamente de lo que son, es el instrumento de la ideología, es el *método* que debe seguirse en esta investigación.

12. No hay razón para decir que no habiéndose hallado aun la veracidad de la observación, no puede sernos esta una guía fiel, porque no empleamos al principio la observación como medio para demostrar, sino provisionalmente como medio para establecer lo que se debe demostrar despues, cuando el resultado de la observación, tomado como una mera apariencia, se nos cambie en verdadero y cierto, porque encontremos en él mismo la prueba indudable de su verdad y certeza hasta el punto de no ser posible lo contrario.

13. Observemos ahora con atención los conocimientos humanos. Como estos son innumerables, si quisiéramos examinarlos uno por uno, la obra sería interminable. Por otra parte, no buscamos en ellos aquello en que se diferencian uno de otro, sino aquello en que convienen, que es en ser todos conocimientos; y lo que queremos observar y meditar es cabalmente la naturaleza de los conocimientos. Es necesario, pues, ante todo, buscar lo que todos tenemos de comun, pues que el elemento comun será exactamente la esencia del conocimiento.

14. Reducida nuestra investigación á este punto y concentrada en él, veo que, por lo menos respecto de un gran número de conocimientos, se verifica que no los tengo, sino mediante una operación en virtud de la cual afirmo alguna cosa. Por ejemplo, yo sé que existo, que existen otros seres semejantes á mí y que existen cuerpos extensos, anchos, largos y profundos; pero no trato de averiguar si este saber mio me engaña ó no; yo sé todo esto, y solo me propongo saber cómo lo sé. Ahora bien, yo veo que no sabría si existe un solo ente, si no me dijese á mí mismo, ó me hubiese dicho alguna vez que aquel existe. Por lo tanto, saber que existe un ente, ó afirmar dentro de mí que existe, es lo mismo, y mi conocimiento de los entes reales no es mas que una *afirmación interna*, un *juicio*. Conocido esto, no me queda mas que analizar semejante juicio y observar su constitución íntima; de este modo habré dado tal vez un paso mas en el descu-

brimiento de la naturaleza del mismo conocimiento.

15. Cuando digo dentro de mí que existe un ente cualquiera, particular y real, no me entenderé á mí mismo, y no entenderé lo que digo, si no supiese ántes qué es ente y qué entidad. La *noción*, pues, de la entidad en general debe existir en mí y preceder á todos los juicios con los cuales afirmo que existe algun ente particular y real.

16. Mediante esta primera consideración deduzco que una cosa es conocer qué es ente en general y otra conocer que existe un ente particular y real. Para conocer que existe un ente particular y real, tengo necesidad de afirmármelo á mí mismo, como he dicho, mas para saber simplemente qué es ente, no tengo necesidad de ninguna *afirmación*, sino de otra operación del alma que llamaré *intuición*; este modo de conocer por simple intuición es enteramente diverso del modo de afirmación. Hay, pues, indudablemente dos modos de conocer, de los cuales el uno, ó sea el modo por intuición, procede al otro que es el modo por afirmación. Por consiguiente, los conocimientos humanos se dividen en dos grandes clases, que son: *conocimientos por afirmación* y *conocimientos por intuición*.

17. El orden de estas dos clases de conocimientos resulta de lo que se ha dicho; los conocimientos por afirmación no se pueden adquirir si no les precede algun conocimiento por intuición; los conocimientos de esta clase son, pues, anteriores á los de la otra. En otros términos: ántes de conocer un ente particular y real, se debe conocer el ente en general.

18. Examinemos la diferencia que hay entre el *ente particular y real* y el *ente universal*.

Mientras yo sé únicamente qué cosa es ente, no sé si existe un ente particular ó real; pero conozco qué cosa es ente. Conocer qué es ente se traduce en esta frase filosófica, conocer la *esencia del ente*. Luego con la intuición se conoce la *esencia del ente*.

19. Pero si yo, además de conocer la esencia del ente, afirmo dentro de mí, y por tanto sé que un ente particular existe, ¿qué sé ahora que no supiese ántes?

Para responder bien á esta pregunta, debo meditar sobre el acto de mi afirmación, con el cual me formo esta nueva noción, y averiguar la naturaleza y la razón de ella. ¿Por qué, pues, afirmo que un ente existe? ¿Qué me induce á esto? ¿Qué cosa es esta existencia?

Es cierto que sino siempre, á lo menos muchas veces, lo que me conduce á afirmar que un ente existe, es un *sentimiento*. Por lo tanto me conducen á afirmar que existen los cuerpos externos, las sensaciones que estos me producen; me conducen á afirmar que existe mi propio cuerpo los sentimientos especiales que tengo de él, y por último, me conducen á afirmar que yo mismo existo, el sentido íntimo. En todos estos casos lo que me hace decir que