

Un texto de Angel Amor Ruibal

El pensador compostelano Angel Amor Ruibal, que desarrolla su actividad fundamentalmente en el primer tercio del siglo XX, es polifacético: teólogo, filósofo, jurista, filólogo. El aspecto filosófico es, sin duda, de lo más relevante tanto por la amplitud de sus pretensiones como por la originalidad y profundidad de sus concepciones.

El texto que presentamos se refiere a su filosofía. Aunque ya fue publicado en el volumen IX de la principal obra del autor «Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma»¹, resulta difícil su manejo por estar agotada la obra desde hace bastantes años. El editor de las obras póstumas del pensador compostelano lo incluyó en IX, 15-113 con claras vacilaciones. Por nuestra parte, hemos podido comprobar que las dudas eran fundadas, pues forma parte de un escrito todavía inédito titulado «El conocimiento nocional y analógico de Dios», y su inclusión en el vol. IX de PFD es inadecuada. Lo anterior se comprueba claramente cotejando el Inédito con el vol. IX.

1 SIGLAS UTILIZADAS:

PFD *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, 10 vols., Santiago de Compostela, 1914-1936 (Los Vols. I-VI, fueron publicados por el propio autor, los restantes, a título póstumo, por C. Pumar Cornes. Existe nueva edición de los tres primeros volúmenes, preparada por S. CASAS BLANCO, C.S.I.C., Vol. I, Madrid, 1972; Vol. II, Madrid, 1974. Esta nueva edición continúa en vías de preparación en Santiago de C., bajo la dirección de Carlos A. BALIÑAS).

CMI-EDE: *Cuatro manuscritos inéditos* («Existencia de Dios según mi exposición»), Madrid, 1964.

Si únicamente se menciona número *romano* y cifra *arábiga*, la cita se refiere a los PFD, indicando el volumen y la página respectivamente.

Inédito:

«Para la mejor inteligencia de esto es de tener presente que *en el proceso de la vida intelectual existe un momento prelógico, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituídos*» (inmediatamente hay ruptura en el inédito)

IX, 15-16:

«...*En el proceso de la vida intelectual existe un momento prelógico, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituídos*» (y sigue el texto con perfecta *ilación*)

En cuanto a la cronología en el conjunto de la obra del autor, podemos afirmar que pertenece a lo más maduro, pues se refiere en pasado a desarrollos de obras de madurez. Aunque solo disponemos de criterios internos, no dejan lugar a dudas ².

Significado e interés del texto

Se trata de un escrito en el que muy brevemente (a veces sólo aludidos) se desarrollan temas importantes de la filosofía del autor. Esta síntesis la realiza antes de abordar en el Inédito citado la delimitación del conocimiento de la Divinidad.

Es bien conocido que Amor Ruibal expone amplia y profusamente sus concepciones filosóficas en voluminosas obras resultando difícil, con frecuencia, captar su pensamiento. En el texto presentado se subrayan con brevedad los temas referentes a la gnoseología y a la ontología, que constituyen puntos nucleares de la filosofía ruibaliana. La importancia de estos temas está señalada, cuando de manera programática, después de un amplísimo diálogo muy crítico con la escolástica y con la filosofía griega, escribe:

² Se ha comprobado por los estudiosos de A. AMOR RUIBAL que en sus obras hay distintos momentos redaccionales, que corresponden a distintas etapas de su pensamiento, en las que hay claras matizaciones sucesivas. Es imprescindible tener esto en cuenta al abordar el análisis de sus numerosos escritos.

«Sin desdoro de los antiguos maestros y de su labor grande cuanto entonces cabía, no sólo no se debe volver más al sincretismo incoherente y artificioso de ideas filosóficas encontradas, que ya hemos repetidamente observado, con la no menos artificiosa imprescindible alternativa de Platón y Aristóteles, sino que se hace necesario una transformación honda en la *teoría del ser y del conocer*, comenzando por esta última; ya que la teoría cognoscitiva constituye el eje central de toda la elaboración lógica y ontológica»³.

Asimismo la reflexión sobre el tema de Dios constituye la gran meta de todos sus desarrollos filosóficos. No en vano afirma nuestro autor:

«El problema del ser de Dios es, ante todo, un problema ontológico, en rededor del cual se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo con su mutabilidad y contingencia y todas las soluciones que la filosofía pluralista y la teología sistemática, dentro de los ámbitos de la razón, propone y sostiene»⁴.

Tal vez por esto, cuando el autor intenta concretar sus ideas sobre la Divinidad, en el Inédito «El conocimiento nocional y analógico de Dios», es por lo que hace una síntesis de puntos fundamentales de su filosofía, pues la doctrina ruibaliana sobre Dios supone toda su ontología y gnoseología. Y, como aparecen tan dispersas en sus obras, ahora hace un recuerdo sintético⁵.

Consideramos, por tanto, de gran interés la publicación de este importante texto ruibaliano. En esta edición se suprimen todos aquellos elementos del editor C. Pumar Cornes que consideramos sin interés para la captación del mismo. Respetamos con rigor el texto ruibaliano, a excepción de una larga nota sobre crítica a la nalogía escolástica que tal vez distrae de la temática central. (Las notas originales las señalamos con «A» entre paréntesis). Se mantienen los títulos de capítulos y artículos del Editor C. Pumar con la numeración que poseen en el volumen IX de PFD, Cap. II-V.

CÉSAR RAÑA DAFONTE
Santiago de Compostela

3 PFD: VI, 636-637 (Subrayado nuestro).

4 C.M.I.-EDE, 409.

5 No hace falta insistir en que lo presentado en el texto de forma sintética está ampliamente tratado en su extensa obra, sobre todo, en los Vols. VIII y IX de PFD.

Capítulo II

**Ente trascendente «nociones» y principios axiomáticos:
nexo de estos primordiales factores cognoscitivos
y su valor objetivo.**

(Momento prelógico del proceso intelectual)

ARTÍCULO I

*La representación del ente no es idea, sino «noción».
Noción primordial, y principios axiomáticos: su valor objetivo y absoluto*

22. En el proceso de la vida intelectual existe un momento *prelógico*, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible, según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituidos. No de otra suerte, que la evolución orgánica del universo y la dinámica de todas sus actividades con las leyes que en él se manifiestan, revelan y exigen una correspondencia de elementos, que se enlazan por relación de naturaleza anterior, lógicamente por lo menos, a las resultantes de dichos elementos, así la evolución cognoscitiva efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a que los seres cognoscibles y cognocentes aparecen preordenados por condición interna y substancial¹.

Este momento prelógico, es la génesis de las funciones de adquisición cognoscitiva, y actuación primaria de las facultades; lo cual hace, que jamás acto alguno reflejo sea capaz de fundar el conocimiento, porque siempre incluiría aquello mismo que se intentase establecer, y es lo que anula todo el procedimiento constructivo de los sistemas *a priori*.

En correspondencia con ese momento prelógico, se desenvuelven en el espíritu el momento *lógico*, o sea de formación y proceso de las ideas (función de elaboración), y el momento *psicológico*, correspondiente a ordenación refleja y valuación de los conceptos como capaces de constituirse en teoría (función de *deducción*)².

1 El correlacionismo, o relatividad óptica universal, es la tesis nuclear de la filosofía del autor. Entre las principales alusiones a la misma, Cfr: VIII, 68-70, 209-227; CMI-EDE, 457-459, IX, 53-58 (Esta última se recoge en el presente texto).

2 Los tres momentos del proceso cognoscitivo son denominados con ligeras variaciones en distintos lugares. La terminología utilizada en el texto («prelógico», «lógico», «psicológico») es la más madura.

23. Esta gradación cognoscitiva, que envuelve una gradación objetiva, exige que el momento *prelógico* responda a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino como objetividad pura, universalísima e incondicionada que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto. No se trata, pues, de algo abstracto en el sentido de cosa irreal, sino del primer elemento de realidad, por el cual lo que *es* se contrapone a la nada, y encierra en ese principio de *ser* toda la potencialidad del ente concreto en que llega a manifestarse.

24. Esta forma pura del ser no se ofrece ante el espíritu, sino de una manera *inmediata*, o sea como cosa que se impone de hecho, sin otra razón más, que la exigencia de *relatividad* ontológica en la cognoscibilidad y en el cognoscente, para realizar el fenómeno cognoscitivo, con las derivaciones consiguientes en cuanto al nexo del que conoce con el orden universal de lo existente. De suerte que, el *ser* no se ofrece como en dependencia de otra cosa, y refiriéndose a algo que lo explique, o mediante lo cual pueda concebirse como producido, o como término de algún proceso ideal o real. Y la razón es *obvia*; porque toda razón anterior al *ser*, si no incluye éste, no lo explica; y si ya lo incluye, no puede constituir razón del mismo.

25. Por eso mismo, el *ser* no puede ofrecerse ante el espíritu inmediatamente sujeto a determinaciones y medida, lo cual siempre exigiría una forma de dependencia en su concepto; y esto en el caso de que se trata, es contradictorio, como acabamos de indicar.

26. De ahí se sigue igualmente, que la representación del ser no constituye, ni puede constituir *idea*; porque toda idea es una forma representativa condicionada por un objeto limitado, y por lo mismo en una forma de ser dado. Toda idea exige, pues, una *extensión* y una *comprehensión* significativas determinadas; y en la significación del *ser* falta en absoluto la nota de *comprehensión* definida, y no existe tampoco determinación extensiva que fije límites a su contenido.

27. El ser trascendente no puede por lo tanto constituir *idea*; es una *noción*, o forma inmediata que se impone al cognoscente como principio de actuación subjetiva en el mundo objetivo, con prioridad a todas las determinaciones concretas en los seres, para poder luego conocer éstos en sus gradaciones³.

3 El tema de lo nocional tiene especial relevancia en la gnoseología ruibaliana. Resulta difícil, escurridizo. Tal vez ni en el propio autor llegó a tenerlo plenamente clarificado. Cfr., entre otros lugares: VIII, 228-252, 290-293, 380-385, 392-394, 397-398, 407-408; IX, 165, 229-230, 253, 319, 320, 324, 377, 379, 382.

28 A la *noción primaria* de *ser* siguen, como categorías, las nociones segundas de la *cantidad* y *cualidad* en el ser, bajo las cuales se constituyen los atributos concretos de lo real.

Todas las formas genéricas y específicas cuando se consideran en sí, como expresión cuantitativa o cualitativa de las propiedades que expresan indeterminadamente, responden al grado primordial cognoscitivo de las *nociones secundarias*, representando el valor absoluto cualitativo o cuantitativo del ser, sin la significación concreta de los seres reales, y por consiguiente sin que constituyan *ideas* de éstos.

29. Puesto que la representación nocional no es *idea*, y se diferencia intrínsecamente de ésta, no es posible referir a ella ni la *univocidad* ni la *analogía*, que exigen siempre por su condición un tipo fijo ideal que se compara a otro, y cuya relación se establece. Las *nociones* no pueden ser análogas ni unívocas; son simplemente de un contenido *único*, al cual no podrán sobrevenir variedades que lo diversifiquen por adición, sino por intensión entitativa y significativa. Así el *ser* ha de considerarse como el emento inicial de la realidad en la serie de todos los seres comprendidos en la potencialidad cuantitativa y cualitativa, que con dicho elemento inicial se determina.

30. Sin este valor primordial anterior a todas las semejanzas y analogías que representan las ideas, el principio de no contradicción, *nada puede ser, y no ser al mismo tiempo*, dejaría de tener sentido absoluto. Y desde el momento en que se aceptase la teoría del ente análogo, dicho principio no podría ser aplicado según su valor natural a Dios, como tampoco el concepto humano de ser en que se apoya. Doctrina, que en efecto (bien que sin establecer su derivación lógica) por algunos fué enseñada respecto del dogma de la Trinidad; pero que de hecho sería aplicable a la realidad infinita en todo su ser, y a la demostración misma de la existencia de Dios, que resutaría de ese modo en rigor indemostrable.

31. Lo mismo el principio de no contradicción, que todos los principios axiomáticos, si bien penetran en todas las determinaciones de lo real, no dependen de éstas; sino que, por el contrario, exigen el sobreponerse a ellas, con dependencia exclusiva de las *nociones*, que presiden a las ideas, y las preceden, legitimando así la aplicación de axiomas sin limitación alguna de verdad dentro de su orden.

ARTÍCULO II

Deducciones

32. De lo dicho resulta:

1º Que el *ser*, base inicial de lo real, es también base inicial del conocimiento por la posición de relatividad trascendente, que guardan entre sí lo real y su representación cognoscitiva precedentemente al ejercicio de las ideas. Por eso tampoco el ser es definible.

2º Que el ser en esa fase primordial no es, ni puede denominarse abstracción puramente lógica e irreal, sino que es elemento objetivo y sintético de la realidad, anterior a la elaboración de las ideas, originado previamente a éstas, al contacto del cognoscente con lo cognoscible.

33. Desde el momento en que la noción de *ser* se identificase con una idealidad lógica, toda realidad sería incognoscible; porque de ninguna realidad podría enunciarse la significación universalísima del ser. La conveniencia de las cosas, en efecto, en esa noción de ser se verifica, según tal hipótesis, en las regiones de lo irreal; por consiguiente sólo podría decirse que las cosas *son*, y que ellas participan del ser, colocándolas fuera de lo real, es decir, anulando su valor real, o reduciendo a la nada el valor del *ser* respecto de la comunidad de las cosas reales que sería hacerlas incognoscibles.

34. Dígase otro tanto de las *nociones segundas*, que afectan trascendentalmente al *ser*, como la *univdad*, *verdad*, *bondad*, (expresión de las dos propiedades trascendentes *cantidad y cualidad*), en cuanto en sí no se refieren a una realidad o categoría de cosas dada; y en tal sentido son propiamente *incomprehensivas*, como lo es el *ser* trascendente. Qué si éste se dijese en su forma nocional cosa subjetiva e irreal, lo mismo habría de decirse de dichas sus propiedades, que por lo tanto nunca podrían enunciarse de las cosas en sentido real.

Y cómo las categorías genéricas y específicas cuando se consideran en su universalidad, prescindiendo de los singulares en que se realizan, hállanse también en la misma condición representativa de *nociones segundas*, síguese que ellas no podrían predicarse de lo real; y éste no sería designable por géneros y especies. Así, por ejemplo, la *animalidad* y la *racionalidad*, como tales, no responderían a nada real, porque aparecen aisladas de sus formas concretas, y sin el valor propio de la idea en los singulares.

35. La noción de ser, la cual como dada *inmediatamente*, no puede tener en otro la razón de lo que es para nosotros, encierra sin embargo la *razón* de todas las determinaciones ulteriores de lo real, según se ofrecen las cosas con

su propia individualidad. Puede, pues, considerarse en su valor inmediato objetivo; en el valor de sus propiedades como *categorías nocionales*; y en su valor en la realidad individual de las cosas.

36. En su valor objetivo inmediato la noción del ser expresa: *a)* la negación de la nada absoluta, o negación del *no ser*; *b)* la afirmación de algo absoluto, común a cuanto puede decirse que *es*, como actual o posible; *c)* la oposición antitética del ser a la nada, con igual extensión e intensión en el alcance afirmativo del ser, como en el alcance negativo del no ser; *d)* la determinación consiguiente del valor absoluto del principio de no contradicción, así como del valor de todos los axiomas de aplicación absoluta.

37. Considerada la noción de ente en sus propiedades, éstas se reducen a las dos ya señaladas de la *cantidad* y *cualidad*, dentro de las cuales se incluyen todas las formas de ser, y donde además se revela el ser mismo, como *razón* de las diferenciaciones sucesivas que ha de ostentar en la realidad individualizada. La *cantidad* y la *cualidad* se enlazan, a su vez, por nexo inmediato con las *categorías nocionales*, que son formas de actuación del ser, anteriores y superiores, no sólo a todo sujeto determinado, sino a todo orden determinado de entidad finita o infinita.

38. Las categorías nocionales, pues, comprenden todas las nociones de perfección que en sí no suponen o exigen un sujeto ni entidad dada de la cual se enuncien, y representan por consiguiente una perfección, que por su naturaleza puede enunciarse de todo cuanto se enuncie el *ser*, sin otros límites que la limitación en el *ser* que las excluya. Cuando se habla, por ejemplo, de atributos *cualitativos* como la *verdad*, *bondad*, o *intensivos* como de la *inteligencia*, de la *vida*, etcétera, se significan modalidades categóricas del *ser*, de las cuales, unas, las dos primeras, recorren todas las escalas de los seres actuales y posibles, y otras, como las últimas, son realizables, así en lo infinito que en lo finito, salvo las gradaciones de los seres que por su imperfección no las poseen, y por no poseerlas son imperfectos.

39. Si se comparan dichas categorías nocionales con las de la *sensibilidad*, las del ser *animal* o racional, etc., se echa de ver, que estas perfecciones son relativas a un orden dado de entidad, y no tienen valor absoluto, antes bien, ellas en sí importan una limitación de entidad, y por lo mismo no son enunciables de los seres más perfectos, ni del Ente infinito. Las primeras categorías nocionales se originan en función inmediata del ser trascendente, y por lo mismo derivan del ser como *noción*. Las segundas se forman en función del ser no trascendental, y por lo tanto dentro de un orden concreto de seres, a cuya peculiar naturaleza se ajustan.

En efecto, al considerar el valor del ser trascendente, *en la realidad individual de las cosas*, lo primero que se nos ofrece, es su división en ser finito e

infinito, como centros respectivos donde se proyectan los atributos del ser, subordinados a la diversa condición de la realidad infinita y de la realidad finita. El ser trascendente como noción pura, independiente por lo tanto en su valor objetivo de esas dos formas de realidad, preside lógicamente a la constitución de ambas, en cuanto es el mismo valor radical que representa en una y otra, si bien la diversidad concreta de lo finito y de lo infinito hace, que en éste se manifieste en toda su plenitud, mientras en aquél se subordina a las condiciones de su existencia limitada.

ARTÍCULO III

Aplicaciones teológicas de la doctrina expuesta

40. La bifurcación, pues, del ser en las realidades *finita* e *infinita* determina la existencia de propiedades *peculiares*, que reflejan la naturaleza respectiva en cuanto infinita y finita, y que por lo mismo en su razón formal excluyen el ser predicables sino de los seres que constituyen aquellas propiedades, y a la vez son constituídos por ellas. Así vemos que las perfecciones que incluyen en sí la infinidad (v.g.r., la *eternidad*, la *inmensidad*, la *omnisciencia*, la *omnipotencia*), no son enunciables sino del Ser infinito en cuanto tal. Las perfecciones que incluyen en sí limitación (v. gr., la *extensión*, *sensibilidad*, *memoria*, etc.), no son a su vez enunciables sino de los seres finitos y contingentes en cuanto tales, siquiera en el Ser infinito exista cuanto de perfección puedan representar, pero independientemente de ellas, y por la razón única de la infinidad.

Por último, los atributos que derivan del ser trascendente como tal, a la manera que antes hemos visto, y que por lo tanto son lógicamente anteriores a las formas individualizadas que acabamos de señalar, garantizan una comunidad de perfecciones que corren a través de la realidad infinita y de la finita, paralelamente a la noción del *ser*; de suerte que conservan siempre un mismo valor fundamental, siquiera sea diversa proporcionalmente la realidad que les corresponda al concretarse en lo finito y en lo infinito, por la diversa condición y naturaleza del sujeto en uno y otro caso.

41. La distinción teológica, que desde S. Anselmo llega hasta nosotros a través de las escuelas, entre *perfecciones simples* (en sí enunciables de Dios y de la criatura), y perfecciones *mixtas* (sólo predicables de las criaturas), viene de una parte a confirmar nuestra teoría, y de otra a ser confirmada y sistematizada por ésta. Es una confirmación de la teoría expuesta, porque la distinción señalada no tiene valor, sino en cuanto implícitamente se reconocen en el *ser* propiedades trascendentales y lógicamente anteriores a la realidad infinita y finita; pues todas las perfecciones en sí enunciables de Dios y de las criatu-

ras, en tanto lo son, en cuanto tienen *una definición común*, o lo que es igual, en cuanto conservan un mismo valor fundamental en ambos casos, siendo definibles con prioridad a todo sujeto finito o infinito de quien hayan de predicarse, que es justamente la trascendencia que venimos sosteniendo en la noción del ser, y en las *categorías nocionales simples*.

42. Pero tal distinción de perfecciones *simples* y *mixtas*, desde el momento en que no se vincula a una teoría del ser, no ofrece estabilidad ni coherencia; porque es manifiesto que propiedades trascendentales a lo real finito e infinito reclaman un tipo ontológico de ser igualmente trascendente, si no han de degenerar en creación subjetiva e irreal, que las prive de todo valor respecto de Dios y de las criaturas. He ahí la necesidad de reconocer la noción del ser trascendente que hemos expuesto, la cual, concebida con prioridad lógica a toda individualidad creada e increada, es postulado fundamental, con las propiedades y atributos aludidos, para el concepto de la criatura y de Dios y la interpretación de su cognoscibilidad.

43. Y es de notar que, si aquella clasificación de perfecciones de San Anselmo aparecía justificada dentro de su sistema, en cuantos la reproducen sin participar de su teoría no puede ofrecer base alguna científica. En efecto, dado el valor objetivo platonizante que corresponde a las ideas según S. Anselmo, cabe sostener la significación trascendente de las perfecciones simples, aplicables a lo infinito y a lo finito, sin otros inconvenientes que los que ofrece aquella teoría de las ideas, y que en otro lugar (v.t. IV) hemos estudiado. Pero trasladar esa doctrina desgajada de su centro, para traducirla por las fórmulas de los conceptos análogos, tal como atrás los hemos visto, es anularla en absoluto, o anular la analogía como medio cognoscitivo en el caso; porque donde se da conocimiento por analogía, no existe una realidad cognoscible común a los dos términos comparados, capaz de una misma definición; y por el contrario, donde se dan perfecciones según su propio concepto predicables de Dios y de la criatura, se da una realidad cognoscible común, capaz en sí de la misma definición, cual acontece en las denominadas *perfecciones simples*.

44. Las deficiencias de sistema que así se revelan en la doctrina de las *perfecciones simples*, aparecen igualmente en su clasificación y constitución. Porque si son perfecciones *simples* las enunciables de las criaturas y de Dios, no pueden comprenderse en ese grupo las prediablés de Dios, y no de las criaturas (v. gr., la eternidad, la inmensidad, omnipotencia, etc.), aunque tampoco pueden contarse entre las perfecciones *mixtas*, porque éstas no existen en la Divinidad. Y es que no distinguiendo convenientemente entre la noción de ser con sus propiedades trascendentes, y las propiedades que proceden de la entidad individualizada, según la división fundamental de lo infinito y de lo finito, no se puede formular clasificación estable sobre los diversos órdenes de perfecciones, ni hacer su debido uso en el sistema teológico.

CAPÍTULO III

Objetividad y valor representativo de las ideas

(Momento lógico del proceso intelectual)

ATÍCULO I

Base de la objetividad de las ideas

45. Hemos dicho que al momento *prelógico* del ente trascendente *homogéneo*, sucede por íntima conexión el momento *lógico*, que corresponde a la función de elaboración ideal, o de representación mediante conceptos, según la vitalidad cognoscitiva humana, cuyas gradaciones señala la virtud representativa del orden sensible en conexión con la del orden intelectual.

46. Las ideas han de dar el tipo de las cosas, sobre la noción de realidad que proviene del momento *prelógico*, función de adquisición indispensable para eslabonar los extremos psíquico y ontológico, según la relatividad íntima y trascendente que en sí tienen, y que nos hacen entrar en el mundo de lo real por exigencia de naturaleza.

47. El valor de las ideas, en efecto, si se considera según lo que directamente expresan, es tan sólo *representativo*, esto es, que siendo verdadero, significa una *conformidad entre el entendimiento y la cosa*, en cuanto ésta es representación, pero no en cuanto es o no realidad. La conformidad entre la idea y el elemento objetivo a que se refiere, no incluye ni exige por sí sola que la cosa exista, sino simplemente que sea susceptible de objetivarse según el tipo ideal dado, cual acontece en la representación de los posibles.

La verdad de la idea, pues, no responde por sí, ni puede responder, del valor de la realidad, sino únicamente de lo que ella expresa, o sea de la correspondencia representativa.

48. ¿Cómo se enlaza esa forma de *idealidad* con la forma de *realidad*? Sin duda alguna que no basta acudir a otra idea anterior, en que se apoye la última; porque siendo idea, ha de estar en la condición de las demás ideas, y sobre aquélla recaerían siempre las dificultades que se encuentran en éstas para hacerla expresión de la realidad en sí. De esta suerte, aunque se admitiera un proceso de ideas *in infinitum*, jamás saldríamos del orden representativo, y quedaríamos encerrados para siempre en la tesis idealista, o en un mundo de puros fenómenos.

49. Y si las ideas en sí por su carácter representativo, no pueden salir del mundo de idealidad, dicho se está que ningún acto reflejo sobre ellas puede garantizarnos el valor objetivo de lo real, ya que todos los datos del orden reflejo están limitados por el valor y alcance de las ideas en que se funda.

50. Justamente la base, y al mismo tiempo el defecto capital de todos los sistemas trascendentales, está en pretender levantar el mundo objetivo sobre los fenómenos reflejos del espíritu, atribuyéndoles un valor absoluto que no reconocen, ni pueden descubrir, en los actos directos de percepción.

51. Toda teoría cognoscitiva, pues, que no ofrezca otras garantías del valor de la realidad que la representación ideológica, no puede salir del mundo de la idealidad, sino es merced a una afirmación lógica desde el punto de vista científico, puesta en absoluto fuera del sistema.

52. La relatividad trascendente, que según hemos dicho determina la noción del ser como una modalidad dentro de las múltiples que ofrece la naturaleza, fundadas todas en relaciones de elementos que se completan, y originan nuevos seres, o nuevos fenómenos en ellos, constituye no sólo el principio de objetividad primordial, sino también elemento permanente de ella en todas las ulteriores formas de conocer, como en las formas ontológicas en que se concreta el ser aparecen las formas ulteriores de lo real a que aquel conocimiento se refiere. Y al igual que la entidad individualizada con sus diferenciaciones se ofrece como una evolución intensiva del ser, también aparece la evolución *nocional* del ser como principio de la forma propia de la idea con sus diferencias, y de las categorías de ideas en que vienen a traducirse las categorías de lo real.

53. Por eso la noción de ser, no es algo donde, como en un medio, haya de percibirse la realidad de las cosas, sino que por el contrario es algo que constituye el medio real en las cosas para ser percibidas, según un elemento de real existencia, que se desenvuelve en ellas, y hace que el conocer resulte por esto mismo expresión de su realidad a través de la *noción* dicha, cualesquiera que sean las evoluciones ideológicas a que la mente someta los objetos.

54. El paralelismo que así se mantiene entre las gradaciones de lo real y las del conocer, responde a otro análogo que guarda el conocer con la individualidad humana consciente; porque, no de otra manera que el ser inicial ontológico es expresión de la realidad en sí, no considerada como individual, sino como base de toda naturaleza, así el conocer *nocional* corresponde a una actuación inicial del cognoscente, más bien en cuanto éste es *naturaleza*, que no en cuanto individualidad consciente determinada.

Esta individualidad consciente, se actúa de un modo directo en el *momento lógico*, de conocimiento mediante las ideas, que a su vez responden a la

individualización en lo real, y en el *momento psicológico*, de sistematización en los conceptos, que significan el valor más cumplido de las ideas y del contenido de la realidad que a ellas corresponde.

55. Esa doble manera de considerar al hombre como naturaleza y como personalidad consciente, en relación con la doble forma indicada de la realidad, es una continuación del proceso de relatividad trascendente que hemos señalado. Por eso, de igual suerte que el ser y la individuación del ser en lo real no se ofrecen, ni pueden ofrecerse, sino como grados de una misma entidad, en los cuales el segundo incluye y completa el primero, también en el orden psíquico la actuación cognoscitiva consciente e individualizada, es un grado ulterior de la que denominamos de pura *naturaleza*, que contiene virtualmente la anterior, y es a la vez contenida en ésta (como el grano de trigo contiene y es contenido en la espiga que produce), para que ambas sean formas naturales de conocer, aunque diversas.

ARTÍCULO II

Valor representativo de las ideas como tales

56. No existe, pues, una doble facultad definida en el espíritu, correspondiendo a las dos actuaciones de *adquisición* y de *elaboración*; sino doble plano cognoscitivo en el ejercicio mental, de los cuales el más bajo, o más en contacto con lo singular, hace que el espíritu ejercite la función peculiar de ofrecer las cosas en sí y según sus diferencias, por un proceso de integración individual de las cosas en sus propiedades, y de desintegración correspondiente en la representación nocional del ser.

57. De esta manera, y por la condición peculiar de las ideas, no corresponde a éstas representar ni significar la existencia de las cosas, sino el contenido de una existencia real o posible, porque la existencia entre en la forma *nocional* del ser, y por lo mismo sólo puede constituir objeto no definible más que por oposición a la nada, y presente a la conciencia.

58. Desde el momento en que la existencia fuese objeto de las ideas como tales, ya éstas no constituirían *medio* de conocer las formas de realidad, sino que la realidad en sí entraría en las ideas para ser fuente de conocimiento y término simultáneamente de él. La idea sería por lo tanto, no aquello *por lo cual se conoce algo*, sino aquello *que se conoce*. Es decir, que desaparecería la idea como actividad mental que sirve de medio para conducirnos a las cosas, y las cosas constituirían entidad iluminativa o iluminada en sí propias en contacto substancial e integral con el espíritu, equivalente al que tienen con éste los conceptos.

Es éste el principio general que utilizan, con las respectivas variantes de escuela, todos los sistemas de intuición panlogista, donde el ser y el conocer constituyen una misma cosa; y eso mismo reproducen, acomodándolo a su teoría, los seguidores del ontologismo, con especial y acentuada aplicación en la doctrina del ente de Rosmini.

59. Y de ahí en la imposibilidad de que las ideas representen la existencia, una confirmación de nuestra doctrina sobre el *ser nocional* y nexo de relatividad trascendente y prelógica. Es indispensable sentar, para mantener el dualismo del sujeto y el objeto, una base de relatividad tal, que ni lo subjetivo de la idea haga subjetivo el objeto, ni la objetividad de éste anule el valor representativo de la idea subjetiva.

60. Si la existencia es objeto inteligible de la idea, y la idea es subjetiva, el valor de la existencia no puede ser más que subjetivo, y tan ideal como es ideal la idea misma. La realidad, pues, vinculada a una existencia es un fenómeno de la idea.

61. Si por el contrario se objetiva la existencia, y el *ser* se hace fuente del conocer, síguese que el conocer es una forma del ser a la manera panlogista, y que no existe sino una común entidad sujeto y objeto al mismo tiempo.

62. Si la idea es simple representación de la cosa, sin nada previo que garantice su valor real, no puede el cognoscente salir de la forma representativa que la idea expresa.

63. En suma, cuando la idea se hace una cosa con el ser real, la solución única es el panlogismo, al modo que se ofrece, por ejemplo, en Hegel y Rosmini. Cuando el ser real se hace una cosa con la idea, el resultado es el subjetivismo en sus varias formas.

Cuando a la idea se la hace representativa de lo existente sin incluir la realidad en la idea, ni por lo tanto su existencia, resulta como consecuencia el agnosticismo de toda realidad como tal.

64. Sólo establecido el nexo objetivo-sujetivo, según lo exige la relatividad trascendente ya señalada, con anterioridad a la actuación de las ideas, sus funciones representativas evolucionan sobre lo real, y llevan la garantía previa de la objetividad sobre que recaen.

ARTÍCULO III

Modalidad criteriológica a que lleva el esbozado proceso cognoscitivo

65. El proceso cognoscitivo así entendido, lleva también a una modalidad criteriológica, cuya exposición corresponde a otro lugar, pero que aquí debe ser indicada como complemento de la doctrina de que se trata.

El momento *lógico*, en efecto, por cuanto no significa el nexo directo con el mundo objetivo, sino su evolución en conceptos, tampoco puede constituir el fundamento de la verdad objetiva y de la certeza para nosotros. Tan sólo le corresponde ofrecer a la conciencia la claridad con que la percepción se manifiesta, y mediante la cual se ratifica en forma consciente el valor del conocer humano. De esta suerte, la evidencia no puede constituir criterio de verdad en cuanto instrumento de percepción, sino simple *medio* en el cual se manifiesta la manera de percepción y la relación existente entre lo cognoscible y el cognoscente.

La evidencia no podría ser instrumento de conocer, sin constituirse en intermedio entre el sujeto y el objeto; y en este caso, la evidencia misma debería estar justificada para el sujeto por algo ajeno a ella, pues si ésta fuese conocida sin otro medio, igualmente las cosas podrían ser conocidas sin el instrumento de la evidencia. Ni en tal hipótesis quedaría mejor garantizada la verdad de las percepciones de parte del objeto cognoscible; porque en el supuesto, sería término del conocimiento la evidencia de la representación, y no el objeto representado.

66. De la evidencia, puede provenir la notificación de las percepciones al espíritu; mas nunca el valor real de ellas, ni menos su existencia; sino que esto depende exclusivamente de la relación entre cognoscente y cognoscible previa a todo ejercicio de actividad ideal (o momento lógico), y presente dicha relación o nexo al espíritu como fenómeno *prelógico* de conciencia.

Sin este fenómeno que encierra la *objetividad* de lo que aparece como real, que se proyecta en lo que llamamos conciencia, no hay idea que pueda garantizar la objetividad del conocer, ni evidencia que pueda hacer eficaz al objeto la representación de ninguna idea. Es un acto inmanente, e inicial, que se bifurca en sujeto y objeto antes de toda idea, y de toda evidencia. No de otra manera que la luz no constituye la facultad de ver, y presupone una relación en acto entre la facultad visiva y el objeto presente a ella, que mediante la luz se revela y se hace visible, así la visión intelectual presupone la presencia en relación del sujeto y objeto, siquiera para reconocerla mentalmente venga la luz de la idea y de la percepción evidente.

67. Esa relatividad preológica de donde brota la noción de ser, origina también la actuación primaria que de esta noción resulta en la conciencia. De

ahí que como bases de los actos cognoscitivos mediante ideas, o sea del *momento lógico*, aparezcan ante la conciencia dos afirmaciones fundamentales que condicionan la validez de la evidencia y de toda certeza, que son: la ley del principio de no contradicción derivada inmediatamente de la noción de ser, como postulado ontológico; la ley del principio de percepción, constituido por la verdad de los fenómenos de conciencia, como postulado psicológico

68. Sobre estas afirmaciones primarias, e incluyéndolas siempre, se levanta en el orden lógico la *ley de la evidencia* aplicable a lo que se ofrezca al espíritu traducido en ideas. De suerte que, si aquellas leyes por sí no bastan sino para garantizar las afirmaciones que encierran, tampoco la ley de la evidencia pudiera tener eficacia alguna sin previas las leyes fundamentales *nocionales* que incluye y supone.

60. Por esto mismo, la cuestión de si la evidencia es *objetiva* o *subjetiva*, de antiguo agitada en las escuelas, y que es consecuencia de convertir la evidencia en principio e instrumento de las relaciones del espíritu con la realidad, no tiene, ni puede tener lugar en la doctrina que sustentamos, ya que en ella es el complejo subjetivo-objetivo de la conciencia el que viene a ofrecerse a la luz de las ideas, con la evidencia o no evidencia que aquel fenómeno de conciencia venga a reflejar.

ARTÍCULO IV

Aptitud de las ideas para representar todas las formas de ser ofrecidas a la percepción

70. Otra derivación importante de lo expuesto, es que, dada la función no primaria de las ideas y su carácter representativo consiguiente, la significación de las ideas no aparece vinculada a una forma concreta de ser; sino que por el contrario, la idea es apta para representar cuantas formas de ser se ofrezcan a la percepción, siempre que reúnan las condiciones de *idea*, esto es, contengan determinaciones que la hagan salir de simple *noción*, y dejando a salvo el valor diverso de lo finito e infinito, como objeto traducible en la misma idea.

71. Si la noción del ser fuese idea, y a la idea correspondiese como objeto una forma determinada de ser, no habría manera de traducir en representación absoluta el tipo ideológico, que por el contrario tendría su significación limitada intrínsecamente por el objeto convertido en idea.

72. Por eso en las teorías trascendentalistas, y en el ontologismo, los caracteres de la idea, y los caracteres del ser u objeto de ella, se identifican; y tomando unos y otros sistemas por norma los caracteres abstractos del ser para

aplicarlo a la idea, crean un tipo infinito ideal-real, intermedio entre la Divinidad y lo humano, que trascendentalistas y ontologistas explican cada cual a su manera.

73. Cosa análoga, en su esfera respectiva, acontece en la teoría aristotélica al mantener en ella la noción de ser como *idea*; con la diferencia de que al darle como objeto la expresión del ser en lo finito, o mejor, en lo finito sensible, se hacen derivan de ahí los caracteres de aquella idea.

74. Así, pues, en las teorías trascendentalista y ontologista se hace imposible el conocimiento de lo finito, que queda fuera en absoluto del contenido de las ideas; no de otra suerte, que en la teoría últimamente señalada se hace imposible el conocimiento de lo infinito, que de igual modo queda fuera de la expresión de los conceptos, siendo como son lo creado y lo increado de caracteres irreductibles entre sí ⁴.

4 Hemos advertido ya que en estas teorías, en apariencia directamente objetivas, no se puede garantizar la objetividad; pero cuando se intenta incluirla en la representación mental, el valor de la idea se supedita inevitablemente al de la forma representativa, dando por resultado lo que decimos arriba acerca del alcance y límites de su contenido. Por lo que hace al contacto de la idea con lo real, en la teoría peripatética se explica de dos maneras hartamente diversas. La doctrina más corriente quiere que la idea sea la visión de la cosa, con el doble efecto de su expresión conceptual y de su valor de realidad; lo cual, como hemos dicho, de ningún modo puede descubrirse en la idea, si con independencia de ella lo real no está presente a la conciencia. Para otros, la idea no va a la cosa, sino que la cosa viene a la idea, llevando en el hecho de su aparición ante el espíritu la verdad de su ser real. «Es la idea, dice Balmes, aceptando esa teoría, un espejo que será tanto más perfecto, cuanto más perfecta produzca la ilusión. Es necesario que presente los objetos solos a conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja» (Fil. Fund. 1. 1, c. 11). Esta doctrina sostenida, entre otros por Cayetano, lejos de poner a salvo la objetividad, la hace cada vez más inexplicable. Según eso, ya no serían las cosas en sí el término de la visión intelecta, sino sus imágenes en la idea; de suerte que tan gratuito sería objetivar la cosa por sólo su imagen, como lo es objetivar la idea, con la cual la imagen se identifica. La realidad, pues, queda en cuanto tal, incognoscible; Balmes procede con lógica en esa doctrina, declarándose partidario de la teoría de Reid, y no admitiendo otro criterio último de la afirmación de lo real, sino la inclinación instintiva. Por lo demás, el tránsito de la teoría primera citada a esta segunda, y viceversa, es hartamente fácil, y no infrecuente. Por eso M. Liberatore (*Della conoscenza intellettuale*, t. 2, c. II), sin citar otros, a pesar de sostener con la primera doctrina que la idea penetra la realidad de la cosa, no duda reproducir los conceptos de Balmes antes transcritos, citándolo en confirmación de su tesis. Las impugnaciones que hacen los antiguos de esta opinión, demuestran también lo que decimos. «Es imposible, dice Toledo (in I p. q. 27 a. 1 q. I), que se vea la imagen como tal, sin que sea vista la entidad física de que consta». «La entidad (física) dice Suárez (De anim. 1. 3, c. 5), es esencialmente imagen, y aquella imagen es esencialmente entidad física; luego es imposible que el *Verbum mentis* sea conocido como imagen, sin serlo como entidad física». Doctrina con la cual se sostiene la objetivación pura de los conceptos, como en la teoría impugnada se afirma la de las imágenes (A).

75. Ateniéndonos a la doctrina sentada, muy otras son las consecuencias en orden a las funciones de la idea y al alcance de sus representaciones, como ya se ve por lo expuesto. Desde el momento en que no es determinada por la idea la noción de ser, sino que a la inversa se actúa aquélla sobre la materia universalísima que esta noción le ofrece, para representarla en sus formas relativas, la constitución íntima de la idea y sus caracteres, son en absoluto independientes de los caracteres y constitución de los objetos que reproduce.

Porque, según hemos dicho, la idea no es lo que conocemos en la representación de las cosas, sino que es el medio por el cual las cosas son conocidas, dada la actuación primaria que proporciona la noción de lo real; por eso cualquiera que sea el objeto que se ofrezca a la representación, ora finito ora infinito, la idea habrá de reproducirlo en cuanto esté a su alcance, esto es, dentro de sus limitaciones, sin que en ello influya la naturaleza del objeto, sino simplemente la de la visión intelectual.

CAPÍTULO IV

A la función de deducción corresponde la objetividad esencial de las cosas

(Momento psicológico del proceso intelectual)

ARTÍCULO I

Relatividad cosmológica y ontológica que hace converger el espíritu hacia la unidad individualizada de cada ser y de su factor la esencia.

76. El *momento psicológico*, que hemos dicho se enlaza con la *función de deducción*, expresa el grado último de las actuaciones mentales respecto a lo real, y a la vez responde a la forma más llena y concreta de la realidad.

Lo que en la función de *adquisición* es puramente *ser* sin otras determinaciones, dando como esbozada tan sólo la realidad y el conocimiento, ofrécese en la función de *elaboración* determinado en sus propiedades e individualizado para ser objeto de las ideas, donde se reproduce el ser con los elementos y relaciones que hacen discernibles los singulares.

77. La etapa ulterior de la función de *deducción* es ampliación, de una parte del dominio de las ideas en su *extensión*, en cuanto se descubre la relación y enlace que las une, ampliando sus dominios; y de otra parte en su *intención*, en cuanto a la representación de las ideas, de suyo abstracta, se asocian los demás factores del valor objetivo de las realidades concretas, que integran su verdadera equivalencia y significación en el conjunto de los seres.

78. El *momento psicológico* pone de esta suerte en especial contacto al espíritu con el mundo ontológico, señalando explícitamente lo que se encuentra implícito, bien que en grado diverso, en los momentos perceptivos que le preceden.

79. En este proceso cognoscitivo, la última etapa responde a la determinación del valor de lo real en sí y en el tipo esencial y de categoría que pueda corresponderle según nuestro alcance, contraponiéndose con estas características a las de la percepción primaria del ser, y a su ulterior conocimiento en formas más o menos individualizadas mediante las ideas.

80. La determinación del ser según la esencia resulta, pues, de un conocimiento más íntimo y completo de las cosas en sí y en sus relaciones, mediante las cuales se constituyen en un sistema de realidad. Porque la plena realidad del ser no se ofrece a nosotros, sino como resultante de elementos primarios en relación íntima, cuando se trata de cosas sensibles y compuestas, o de la virtualidad equivalente a esos elementos, cuando se trata de la representación de entidades simples.

81. El orden ontológico, en efecto, que exige factores absolutos primarios, no se concreta en las formas de realidad, sino merced al conjunto de relaciones reales que dichos elementos determinan, y que expresan la virtualidad significativa de los seres concretos de que se trata.

82. Por eso no podemos fijar las cualidades de las cosas, sino mediante relaciones, ni compararlas, sino discurrendo sobre relaciones, ni determinarlas en el tiempo y en el espacio de otro modo, que por relaciones, que son igualmente las que nos hacen asequible el origen de las cosas (relación de efecto y causa), su finalidad y sus mutaciones. Descubrir los elementos que dan la virtud primaria del ser en sí como fuente de toda su actividad y cualidades, es la aspiración de la filosofía y de la ciencia.

83. Cada realidad individual constituye por lo dicho un sistema entitativo, donde la multiplicidad de relaciones se desenvuelve sobre una base relativamente absoluto, y da también por resultante otra unidad compleja, susceptible de entrar en un sistema más alto de entidades como factor relativo respecto de ésta, sin dejar por eso su propia individualidad.

Un árbol, por ejemplo, no sería definible, si en él no se distinguiesen raíces, tronco, ramas, hojas, etc.; y aunque estos elementos tienen un valor relativamente absoluto, cuando se consideran como algo real y entitativo, ellos no serían cosa alguna en orden al concepto de árbol, si no apareciesen en un aspecto de mutua relatividad, esencial al objeto, que hace no se definan ni tengan valor real las raíces, sino en orden al árbol o planta, ni el tronco, sino es ordenado a sus raíces y ramas, ni éstas sin referencia a hojas y tronco, etc.

84. De esta suerte, no sólo las cualidades, sino los factores entitativos, aparecen fundados en relaciones, las cuales condicionan a un tiempo la realidad y la cognoscibilidad de las cosas. Y a su vez estas cosas, si entran en un nuevo y más amplio sistema de realidades, aparecen despojadas de su representación absoluta, para integrar en forma relativa la nueva unidad a que se subordinan. Las piezas de un reloj aisladas y consideradas como trozos de metal, no son lo mismo, ni en sí ni en su concepto, como constituyendo el todo armónico en el sistema del reloj; y las piedras de un edificio dejan de aparecer como tales, cuando es el edificio en sí, y no los elementos aislados y relativos a su conjunto, lo que se considera y define.

85. Por aquí se ve que, si en el fondo de toda realidad ha de reconocerse algo que ofrezca un valor absoluto fuera de la entidad a que venga subordinado, cada sistema concreto ha de ofrecer a su vez como constituido por relaciones a que se ordenan aquellos elementos. Y esa misma alternativa entre lo absoluto y relativo en cada cosa o sistema de cosas, es la base de la amplísima coordinación de lo existente en sistemas cada vez más universales, hasta eslabonar en conjunto armónico la plenitud del Universo.

Esa coordinación ontológica, que tiene su base en las formas determinadas del ser, al desenvolverse mediante relaciones, hace converger el espíritu hacia la unidad en que se concentran, y que mediante aquellas relaciones ofrece a la percepción sus atributos y cualidades. De ahí la necesidad de determinar en las cosas, no sólo su *individualidad*, que es postulado ontológico consiguiente a la *noción del ser*, sino el factor que en ellas expresa la *inteligibilidad* del todo y su *estabilidad* como ser. Este factor es lo que denominamos la *esencia* de lo real. Esencia que puede considerarse en el orden *metafísico* y en el orden *físico* de las cosas.

ARTÍCULO II

Esencia metafísica concreta o singularizada: su valor objetivo, no ideológico, sino nocional

86. La esencia en el orden metafísico, que no es otra cosa sino lo que se nos ofrece como centro dinámico del ser, para constituirse en su peculiar entidad (por el cual la cosa es lo que es), sólo llega a ser conocida de una manera adecuada, cuando se alcanza el ser de la cosa en sus elementos primordiales en relación, si es del orden sensible; o en otro caso, en las relaciones que hagan discernible un elemento ontológico, que deba considerarse como centro dinámico respecto de las demás propiedades.

87. Las *esencias*, pues, en concreto responden, como base, a tipos definidos de lo real, y representan la génesis de cada entidad. pero además de este valor concreto, existe otro valor abstracto en las *esencias*, que hace a nuestro objeto, y que aparece cuando responden aquellas a un sistema de entidades que se traducen en un mismo tipo de naturaleza.

88. Sin duda que la *esencia*, considerada en sí como actuación primera del ser puro en orden a una individualidad, no es ni puede decirse definible, y sólo representable como pura actividad o dinamismo respecto de la cosa que se supone aún no constituida, y que por lo tanto aún no puede ostentar propiedad alguna determinada como peculiar suya. Por eso es contradictorio colocar la *esencia metafísica* en una propiedad de la cosa, que se hace base de las otras propiedades, y afirmar al mismo tiempo que la *esencia dicha* es anterior, por lo menos con prioridad lógica, a todo el ser de la cosa.

89. Por otra parte la *esencia*, como tal, no puede recaer sobre una propiedad exclusiva de la cosa, sin que las demás propiedades dejen de participar de la condición de *esenciales*, y en consecuencia se convierta en accidental, y separable de un ser, cuanto no constituye la propiedad esencial supuesta. Ni tampoco se explica cómo una propiedad en el ser puede, a título de *esencial*, determinar la existencia de ninguna otra propiedad que no se reduzca a simple *modalidad* accidental suya. No es posible fijar en una propiedad del ser la razón de otra diversa, sin que pueda igualmente pedirse para la primera otro fundamento análogo al que se le señala a la segunda, lo cual ocasionaría un proceso *in infinitum*, dejándolas insubsistentes a todas.

90. Lo que acontece en esa determinación de la *esencia metafísica* por propiedades, es una reversión de las representaciones ideales de éstas sobre el principio no representable de la raíz originaria de donde provienen, lo cual permite vincular a una idea dada (aquella que se estime más importante) el valor de la *esencia*. De ahí proceden las discrepancias, y aún contradicciones, que se advierten al tratar este punto en los que así entienden la *esencia metafísica*, haciendo imposible su verdadera interpretación, como es imposible fijar la preponderancia de una idea de la cosa sobre otras varias de la misma.

91. Y de eso mismo proviene, que en general la *esencia metafísica* vaya a confundirse con la denominada *esencia física*, la cual no es sino la realización individualizada de cada ser, designado por sus propiedades, o por alguna en que las demás se sinteticen.

92. Los que constituyen la *esencia metafísica* de Dios en la *aseidad*, por ejemplo, (que en sentido negativo o de pura negación de causa, no es *esencia*; y en sentido positivo implica la plenitud de ser), hállanse en los confines de los que, hablando de la *esencia misma metafísica* la creen el conjunto de toda per-

fección, y de los que en esa suma de perfecciones (pura plenitud de ser) encuentran la *esencia física* divina.

Cosa análoga sucede a los que, prescindiendo del principio de vitalidad en el *yo* humano que preside a todo su ser, toman la nota esencial del hombre de la bifurcación operativa, y fijan su esencia metafísica en ser *animal racional*, cuando éstas son las manifestaciones del ser ya plenamente constituido; y dentro de ellas, no sólo cabe, sino que forzosamente se halla incluido, todo cuanto se pueda decir la *esencia física* del hombre.

93. Y es que de hecho, sin darse cuenta de ello, los seguidores de esas doctrinas se atienen a las alternativas que les imponen las ideas a que subordinan el tipo de las esencias, oscilando éstas según el punto de vista en que cada cual se coloque en orden a lo real. La *esencia* traducida en idea no es de una forma ontológica fija, sino más bien un tipo amorfo ideológicamente traducible en formas de grados diversos, según las modalidades que ofrezca respecto del cognoscente. De esa suerte la idea esencial, y por lo tanto la esencia de la misma cosa, puede hallarse, por ejemplo, en una propiedad para el físico que la estudia, para el químico en otra, y en otra u otras para el biólogo, para el naturalista, para el matemático, etcétera, aún haciendo remontar su alcance al orden metafísico. Por eso mismo, no es posible en tal doctrina señalar confines entre la *esencia metafísica* y la *esencia física*, a no ser de una manera convencional.

94. La tesis de la esencia como idea es reflejo de la teoría platonizante de las *esencias-ideas* en Dios, que no pueden dejar de revestir igual índole al aparecer como formas determinadas en las cosas. Y a la vez la representación ideal de las esencias en las cosas, aparece justificado y delineando el ejemplar divino de aquéllas, tal cómo se entienden en la doctrina a que nos referimos.

Como se advierte fácilmente, no siendo para nosotros cognoscibles los aludidos ejemplares a lo platónico en la Divinidad, no puede tener su elaboración otro valor y alcance, que el de la representación ideológica humana en que se origina, y de donde se toma para trasladarlo a la mente divina.

95. Al mismo tiempo, y puesto que la esencia metafísica así concebida y trasladada a Dios tiene carácter de univesal, no puede ser expresión de las cosas concretas y singulares, que es lo que directa y propiamente corresponde a las esencias. De suerte que lo que se quiere hacer así origen y tipo de las cosas, no sólo es el mismo originado en la mente humana, sino que no puede realizarse en las cosas sin anular la individualidad de éstas, a la manera del realismo platónico. Es decir, que aquello mismo que se intenta hacer fuente de toda posibilidad, es en sí cosa *imposible* de realizar, porque no puede jamás traducirse en algo existente, según se concibe y define. A esto hay que sumar otros inconvenientes harto graves, que en su lugar habremos de exponer.

96. Es necesario convenir en que la esencia significa un valor inicial en la diferenciación de lo real, y en el tránsito consiguiente de la *noción* de ser a la *idea* de cosa, como virtualidad ordenada a la constitución del ente concreto. Porque es innegable que el *ser* no pasa a los diversos grados de realidad mediante nada que le sea extrínseco (porque eso extrínseco sería *no ser*, y por lo tanto incapaz de dar diferencias), sino mediante una interna y más amplia significación del propio *ser* en las cosas.

97. Así se explica que la esencia pueda y deba constituir: *a)* la razón primera de todo lo que existe en la cosa; *b)* lo primero que en ella se conozca reflejamente; *c)* lo que origina la diferencia de una cosa respecto de las demás. Propiedades que, de una parte reclaman que la esencia se halle fuera de toda propiedad constituida en la cosa; y de otra parte, exigen que no sea algo absoluto latente en el fondo de lo real, recubierto luego de otras cualidades como yuxtapuestas al centro intangible metafísico, sino algo que determinando la entidad concreta cual energía interna, se desenvuelva en todas las manifestaciones de la entidad, que en ella y por ella es lo que es en todas sus fases.

98. Si la esencia metafísica se redujese en la realidad individualizada al contenido de una idea como expresión de una propiedad abstracta, al modo que ya hemos impugnado, ni la esencia sería real en la cosa, ni a ella podría llegarse a través de las demás propiedades, que, en el supuesto, le serían ajenas esencialmente, ni menos podría venirse en conocimiento de los atributos partiendo de la esencia, que en ella no tendrían representación alguna. Y mientras de una parte, a fuerza de querer garantizar el carácter ontológico de la esencia, se transforma en una abstracción, al aislarla de los atributos que debiera informar, de otra parte se convierte a cada propiedad de la cosa, o grupo de ellas, en otras tantas realidades de sus constitutivos esenciales subsistentes, en plena independencia de aquella presunta esencia, fuera de la cual vienen a constituirse.

99. La esencia, pues, es el principio de actuación en la entidad de cada cosa, y ésta es el acto de aquélla, con todos los fenómenos que en la cosa se manifiestan; de suerte que en la realidad concreta ofrecida a la percepción, a la manera que encontramos un todo como substancia, descubrimos también, como principio del mismo, lo que se denomina esencia metafísica del individuo, cuya plena actual proyección en el conjunto de cualidades nos da el tipo de la *esencia física*, que sólo se diferencia del ser físico, en que aquella parte de propiedades relativamente estables en los diversos momentos históricos de la cosa, a fin de hacerla físicamente definible, prescindiendo de accidentes que en el ser físico se hallen en perpetua oscilación.

A la manera que el ser aparece como homogéneo, sin cualidades ni diferencias, la esencia preséntase como una virtud de autodiferenciación en los

individuos, y si el *ser* es lo virtual respecto de las cosas, y las cosas son lo actual, la esencia es la capacidad concreta para efectuar el tránsito de lo virtual a lo actual, con la autoespecificación mencionada.

ARTÍCULO III

*Valor abstracto de las esencias metafísicas:
fundamento de su objetividad: su función como eje de las categorías*

100. Mas, según hemos notado, las esencias tienen un valor abstracto, el cual sin ser independiente del concreto, sino fundado en éste, permite traducirla en una idea tipo, con relación a otros seres, que siendo representables por la misma idea, acusan idéntico principio esencial e individualizador. Así las esencias se constituyen en centro de un sistema de entidades enlazadas entre sí por relaciones fundamentales; sobre las cuales relaciones se desenvuelve el tipo mismo esencial abstracto que une aquellas entidades. Las ideas se fundan en relaciones, o elementos reales considerados en relación; y estas relaciones determinan la mayor amplitud de ideas, a medida que crece el círculo de aquellas para fundamentar el de éstas.

101. Sobre este tipo abstracto de las esencias, que se constituye objetivando en propiedades determinadas el valor de la esencia individual metafísica antes señalada, se origina la clasificación y ordenación de las *especies* con carácter filosófico, cuyo concepto se refiere inmediatamente a los individuos (como realidad y como idea).

Así como sobre las especies se elaboran los *géneros*, los cuales por no referirse inmediatamente, más que a las especies en sí, y no a los individuos, (únicos tipos ontológicos de las ideas), no tienen valor representativo propiamente ideológico, sino *nocional*. Son las *nociones de las categorías* constituídas sobre los valores de las *esencias*, como la *noción* del ser y de sus propiedades se halla constituída más allá de las esencias y de las categorías.

Los géneros son, pues, el vínculo de unión de las *especies* por relaciones superiores y comunes a éstas; mas no son, ni pueden ser vínculo de las *ideas* sobre que recaen las *especies*; porque de otra suerte, las diferencias que separan las especies quedarían anuladas, con flagrante contradicción, en el tipo genérico, si su representación se supone idea, como veremos en otro lugar.

102. Las categorías ontológicas fórmanse así por relaciones entre el tipo abstracto esencial y la individualidad de las cosas; y por las que uno y otra guardan con las *nociones genéricas*, permaneciendo la noción trascendente de *ser* como fondo común que es base de la objetividad, y de cuanto en tal sentido conservan para nosotros de valor absoluto las gradaciones entitativas.

103. Bien se advierte, que la constitución abstracta de la esencia en razón específica es como el eje sobre el cual giran las categorías del mundo real y las categorías del mundo de las ideas.

104. Ya hemos observado, que el tipo esencial abstracto, que por reversión ideológica sobre la esencia individual, hace se represente ésta vinculada a una propiedad de la cosa o categoría específica de cosas, no tiene estabilidad absoluta, ni en cuanto a la determinación concreta de la propiedad en que se coloca la representación de la esencia, ni en cuanto a la interpretación y alcance que a la misma puede conferírsele en el orden de las ideas.

De lo primero dependen, ya las diversas opiniones en determinar el atributo o propiedad esencial, ya los grados varios de tipo de esencia, según los aspectos y diversidad de relaciones en que una misma cosa se ofrece. Lo segundo enlázase con la mayor amplitud representativa, que en intensidad y extensión puede originar una idea, a medida que lo real es más íntimamente conocido, y las relaciones entre las cosas y categorías de cosas aparecen más amplias y mejor estudiadas.

105. Las relaciones, pues, como determinantes de cualidades traducibles en ideas, condicionan los fenómenos del orden real, no menos que la amplitud representativa del orden ideal. En tal sentido las *esencias* abstractas, cuyo valor se destaca principalmente en cuanto son centro de un sistema de seres, sólo serán plenamente conocidas, cuando se conozca el conjunto de relaciones entre las cuales se manifiesta la cosa en todos los aspectos que existan dentro del sistema de seres a que pertenece.

De suerte que lo real, no se revela tanto en sí propio individualizado, como en la luz que sobre cada individuo proyecta el sistema entitativo y de relación en que aquél esté constituido. Así es como el *ser* trascendente y nocio-nal, indeterminado e indefinido, se presenta definido y determinado, ora en la esencia del individuo, ora en la esencia del sistema de individuos que forman el conjunto del universo.

106. Mas en ese mundo de relaciones, y de sistemas de entidades, entra, como se ve, en funciones el espíritu de una manera más íntima y sostenida, que en ninguna de las fases o *momentos* cognoscitivos anteriores. Y si la esencia abstracta es en el orden real un desenvolvimiento de la noción de *ser*, el sistema de esencias y sus categorías es, a su vez, en el orden ideal un desenvolvimiento del *momento psicológico* y de los actos cognoscitivos que éste presenta.

107. Las relaciones, que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros; y las ideas no se formulan sino como expresión de cualidades, de igual suerte que éstas no aparecen sino en

función de relaciones o elementos en relación, sobre los cuales actúa el espíritu su virtud asimiladora y reproductora a la vez.

108. Hemos dicho ya, que las relaciones no se desenvuelven sino sobre una base relativamente absoluta, con fundamento último en el nexos primario entre el mundo objetivo y el espíritu, que comienza, como hemos visto, por el conocimiento inmediato del ser *nocional*, y se mantiene a través de todas las derivaciones cognoscitivas directas o reflejas que constituyen el caudal del humano conocer.

Por esto, mientras de una parte se ofrecen a la percepción las elaboraciones ideales más complicadas y abstrusas, condicionadas por lo existente y eslabonadas a sus representaciones, de otra queda subsistente el valor absoluto del ser trascendente y de sus propiedades y categorías, como elemento potencial respecto del ejercicio del conocer en otros órdenes de intelección fuera del puramente sensible; que es lo que hace posible la aplicación de los principios filosóficos a todo orden de verdades y de existencias, y el reconocimiento del Ente primero y de sus atributos.

109. Es necesario, según esto, reconocer dos órdenes de relatividad a que se subordinan los seres finitos en sus actos cognoscitivos: 1º *La relatividad en las cosas*, que rige el sistema universal del mundo, y los sistemas particulares de seres que lo integran, los cuales, como queda dicho, por relaciones y en relaciones son cognoscibles. 2º *La relatividad en el conocer*, que se ordena a un sistema dado de cosas, y se subordina a leyes determinadas, las cuales no son norma universal de todo conocimiento, ni en cuanto a la intensión y extensión, ni en cuanto a la forma de conocer.

110. Sobre las múltiples maneras posibles de relatividad en las cosas, y la diversidad igualmente múltiple de formas en la facultad cognoscitiva, queda siempre algo absoluto y superior a unas y otras, que impone a todas sus leyes, sin limitarse a ninguna de dichas modalidades en el ser y en el conocer. Es, como fácilmente se colige, el orden ontológico trascendente, cuyos principios y normas pasan a través de todo relativismo, para garantizar su verdad y hacer posible la relatividad misma con sus bases en lo real.

CAPÍTULO V

Formas cognoscitivas, y su objetividad en el momento psicológico

ARTÍCULO I

Estructura evolutiva de las ideas, que en el momento psicológico alcanzan la fase suprema de correspondencia con la objetividad, sirviendo de vehículo a ésta la noción de ser

111. La preponderancia del *momento psicológico* sobre el momento pre-lógico y lógico, en el orden cognoscitivo, es consiguiente a la representación que como acabamos de ver sumariamente, tienen los seres considerados en sus relaciones, y los sistemas de seres en las suyas, cuyo conocimiento sólo puede alcanzarse con la penetración cumplida del espíritu en los valores de lo real, como corresponde a las funciones de que se trata.

112. Hemos dicho antes de ahora que las ideas, más que tipos fijos, son elementos evolutivos de un ideal cognoscitivo, según lo permite la realidad de las cosas, y momentos diversos de actuación representativa, que tienden siempre a sobreponerse a la fase última, ampliando sus dominios sobre la realidad. Ideas, que respondiendo a su génesis, sólo plenamente verdaderas, cuando juntamente con el elemento abstracto traducen los valores del contenido objetivo; única manera de conservar su significación en el mundo real, y de que en ellas se refleje la expresión de todo el ser psíquico humano sensitivo-volitivo-intelectivo, en la íntima unidad que ofrece en sus funciones.

En otro lugar (t. I, c. VI) hemos ya observado, que una teoría axiológica, o de valores, no en el sentido empírico pragmatista, ni en el trascendente idealista, sino como expresión íntegra de la realidad ontológica presupuesta en todo conocer, no sólo no deroga la significación mental del concepto, sino que lo integra; y es indispensable que la idea refleje la modalidad plena de los valores de lo real, si ha de ser expresión exacta de la realidad, y responder a las funciones que a la idea corresponden en conexión con todo el ser humano, y la actuación de las demás facultades (v.l.c.).

113. El momento psicológico, pues, representa la fase suprema de correspondencia entre la conciencia de la cosa y la cosa que a ella se ofrece, bajo la norma ciertamente de la idealidad que preside a los actos cognoscitivos, pero con la penetración de los valores de la realidad que exige su verdadero conocimiento, ya porque la idea no es en sí un término, sino un medio, ya porque las cosas ni en sí aisladamente ni en el sistema de realidad en que se incluyan, tienen una finalidad sólo representativa.

114. Vinculado el proceso ideológico al conocimiento nocional del ser como vehículo de lo real, las actuaciones sucesivas en el orden de las ideas siguen

el proceso de las relaciones según se ofrecen en las cosas mediante las sensaciones y las representaciones imaginativas, que se traducen para nosotros en otros tantos aspectos y cualidades por las cuales se determina la individualidad de los entes, y sus semejanzas y desemejanzas con los demás.

Por esto mismo, la elaboración primaria de las ideas ofrécese vinculada a la realidad del ser, pero refiriéndose siempre a una distribución *cualitativa*, expresión de valores del ser determinado, que mediante la función del juicio han de ordenarse en la conciencia, y distribuirse en categorías.

ARTÍCULO II

El juicio caracteriza las formas cognoscitivas en el momento psicológico

115. La intervención del juicio como fenómeno de actividad psíquica, determinante del contenido de la conciencia en ideas, y del contenido de éstas a la vez en las categorías múltiples, que constituyen la trama del conocimiento, es lo que en especial caracteriza las formas cognoscitivas en el *momento psicológico* de que nos ocupamos.

Las ideas, pues, deben decirse primariamente determinadas en función del juicio, que no causa de él. El acto del juicio, sea como síntesis, sea como análisis, recae en el contenido de la conciencia para ordenarlo y clasificarlo, permitiendo así a la inteligencia fijar las relaciones de las cosas, o de los sistemas de cosas, que da origen inmediato a las ideas, o determina en éstas nuevas relaciones para su amplitud y mayor alcance, que por eso hemos dicho no son las ideas tipos inmutables, sino por el contrario etapas diversas de un tipo general dado.

116. Así, el entendimiento, que en cuanto centro de representación ideológica es facultad de función *estática*, tiene un resorte dinámico en el juicio, como la voluntad, que en el orden afectivo es facultad *dinámica*, tiene su norma estática en la idea. Y así como la voluntad en su actividad y dinamismo hállase vacía de contenido, para poder extender su acción a todos los órdenes de la vida, de igual suerte el juicio está desprovisto de contenido alguno, para poder actuar en todos los órdenes del conocer.

Puede decirse, que el juicio es la actividad determinante del contenido de todo conocer, en relación con otra forma conocida. Por consiguiente, extiende su acción a todo lo que se ofrece a la conciencia, para determinarlo en ideas, si no se encuentra definido; para ordenarlo en categorías, cuando éstas no se hallan formadas; y para ampliar el círculo ideal con nuevas relaciones, siempre que éstas puedan ofrecerse a comparación mental.

117. Y por cuanto la vida psíquica intelectual no puede aislarse en sus funciones de la vida psíquica sensible, el dinamismo del juicio actúa también

en este orden cognoscitivo inferior, así como en el orden del conocimiento sensible existen funciones de juicio de la misma categoría sensible a que pertenecen tales actos, que preparan los actos superiores de la idea.

El juicio, pues, es función de toda facultad cognoscitiva de actuaciones sucesivas, sea en el orden sensible sea en el intelectual, con las diferencias consiguientes a la facultad de que se trate, lo cual no afecta sin embargo a su naturaleza dinámica y funciones de coordinación y especificación, que en todo caso le son propias⁵.

Así el juicio constituye actividad psíquica de diversas gradaciones y categorías. Refiriéndonos a la vida intelectual, en su génesis es actividad de la facultad de conocer, que puede influir en todos sus actos; y en su término no es nada distinto de la idea que determina, o una prolongación de la misma, por decirlo así, en cuanto le abre nuevos horizontes con nuevas relaciones, o le hace ganar en intensidad nuevos relieves.

ARTÍCULO III

Teorías que hacen del juicio función de idealidad. Cual sea su verdadera función en relación con las ideas

118. No hemos de traer aquí, las diversas y encontradas doctrinas sobre la naturaleza de la función psíquica que nos ocupa, lo cual nos llevaría fuera de nuestro intento. Basta notar que en general, las teorías del predominio de la *esencia*, o de la *idea* sobre lo real, hacen también del juicio función de idealidad, limitando sus dominios a la afirmación de la conveniencia o discrepancia entre ideas en la proposición.

En la teoría de Platón la verdad del juicio, envuelve la verdad del ser absoluto de la idea, a través de las limitaciones que a ésta impone lo sensible (lo cual sirve a su modo de norma a la tesis panlogista), como en la de Aristóteles pende del ser relativo de la idea, pero en cuanto ha de elevarse a la forma absoluta en las determinaciones de la esencia.

En la teoría cartesiana, como después en la de Kant, bien que subordinadas a diversos principios, la verdad esencial de los juicios se constituye en el mundo de la idealidad, aunque hayan de aparecer condicionados por los fenómenos de la realidad, como en los juicios *sintéticos a priori* de Kant.

⁵ Los mismos que definen el juicio por «comparación de ideas» vense obligados a admitir en los irracionales la existencia de *juicios inferiores*, dados los actos de comparación, asociación y selección subjetiva de imágenes, que evidentemente ejercen. Esto, que es irregular y contradictorio supuesta la definición aludida, según la cual no cabe juicio alguno donde no se admitan ideas, es perfectamente lógico y natural en la doctrina que sostenemos, cuya significación psíquica salta a la vista (A).

119. Por el contrario, las teorías empíricas en sus varias categorías dan al juicio el carácter de una función comparativa dentro del proceso asociacionista de imágenes, actuando ora en forma de análisis ora en forma de síntesis; pero siempre como acto de unión o división en los tipos ideológicos o representativos que estos sistemas pueden admitir.

120. En uno y otro caso las funciones del juicio aparecen, no sólo limitadas en su significación, sino desviadas de su verdadera misión en la vida psíquica, que no es, ni puede ser otra, sino elaborar sobre el contenido de la conciencia tipos representativos fijos cuando se trata del orden sensible, o ideales si se trata del orden intelectual, mediante las relaciones que aparecen en los elementos percibidos.

121. Esta elaboración, en la vida intelectual se verifica, ora mediante un proceso de disgregación de un todo homogéneo para clasificar lo particular dentro de lo universal, ora mediante el proceso inverso de agregación, cuando se trata de aproximar lo particular a lo universal, o lo menos universal a lo más universal.

Al decir, por ejemplo, la nieve es blanca, puede esto significar en la actuación de la conciencia, ora que la cosa denominada nieve debe contarse, por ser blanca, en la categoría de lo que cae bajo el dictado de la blancura. Lo primero responde a la formación sucesiva primaria de los conceptos (disgregación de lo particular dentro de lo universal), mediante distribución cualitativa, donde siempre el atributo es primero que el sujeto; en el ejemplo propuesto, su formación primera es: «algo blanco, o de que es predicable la blancura, es nieve»; esto es, una cosa que así designamos por esa y otras cualidades. Lo segundo, corresponde a las cosas ya cualitativamente designadas, para colocarlas en un sistema más amplio de realidades, o de cualidades más universales, como al decir que «la nieve es blanca, etcétera», tomamos así el sumeto con su predicado para agruparlo a la universalidad de cosas en relación con la nieve por la blancura. En este doble movimiento psíquico encuentrase la actuación del juicio, al par que se resume toda la actividad mental para constituir las ideas, y para ampliar sus alcances.

122. La primera de estas formas de evolucionar la idea sobre el juicio, envuelve un proceso *sintético*, en cuanto el predicado va percibiéndose como determinante de un sujeto dado: *lo blanco es nieve; lo blanco es un lienzo; lo blanco es una pintura*, etc., donde el predicado *blanco* aparece antes que el sujeto y sirve para determinarlo, con los demás atributos que de igual manera anteceden en la conciencia a la especificación de los individuos.

Pero es también un proceso *analítico*, en cuanto en el sujeto se descubre la existencia del predicado como propio de la cosa, capaz de unirse a otras por la misma cualidad o predicado, conservando sin embargo su individualidad, que se reconoce simultáneamente constituída.

123. En la segunda de las formas dichas, en que se parte de la individualidad constituida para referirla a otro círculo de propiedades, el proceso comienza por ser *analítico*, sobre los valores existentes en la cosa, y acaba por ser *sinético*, por reducción de la cosa a la categoría superior con la cual se pone en relación.

124. Y es de notar, que este doble proceso que se encuentra en los diversos órdenes de ideas, hállase también en la formación de cada idea, reflejando la actividad del juicio que influye en sus propiedades.

125. En cada idea, en efecto, y en cada nombre con que la designamos, se ofrecen dos órdenes de relaciones. Uno que corresponde a cualidades, que sucesivamente conocidas y aplicadas a las cosas, o mejor, haciendo a las cosas término y predicado de dichas propiedades, nos permiten fijar la *intensión* del concepto, que es lo que constituye la *comprehensión* de la idea, al mismo tiempo que determina los valores de la realidad sobre la cual se origina. Otro es el orden de relaciones, que partiendo de la individualidad conocida y determinada en la idea, eleva la aplicación de ésta a los seres capaces de entrar en su categoría, dando así la *extensión* de la idea, o sea la nota de la amplitud en los individuos a que puede ser aplicada.

126. Es dualismo que caracteriza todo concepto, porque no existe cosa alguna que no tenga un número de cualidades que la caractericen, que es la *comprehensión*, y que no puedan éstas hallarse en un número dado de individuos, que es la *extensión*. Dualismo que a su modo se reproduce en la representación sensible, y que por ser expresión de la realidad, de donde deriva el concepto, ha de hallarse en la idea; mas como la idea no puede existir sin que este dualismo de extensión y *comprehensión* se encierren en unidad, determinándose entre sí, no puede existir la idea sin que se halle la relación de ambos extremos y el punto en que se unen; porque la idea es la expresión de la cosa, y la cosa, como queda dicho, no existe sin dichos dos órdenes de elementos. Así cuando digo *hombre*, la idea es resultante del elemento *animal*, y del calificativo *racional*, que determina la extensión e indica la *comprehensión*.

127. Ahora bien, el juicio no es otra cosa que la afirmación de esa relación de los elementos; o sea la reducción a una unidad inteligible de la *extensión* y *comprehensión* de un objeto. Así fijar como *extensión* de la palabra *animal* la nota racional, es hallar y fundir a un mismo tiempo las notas de animal y racional en una *comprehensión*, lo cual es juzgar; la resultante de esa reducción de *animal* y *racional* produce el concepto que expresamos por la palabra *hombre*; por consiguiente, la idea hombre es resultante de un juicio sobre los elementos constitutivos de ella.

Esto mismo dígase de cualquier otra idea. Todo concepto o idea, constando de extensión y *comprehensión*, es necesariamente posterior y resultante

de la relación de ambos elementos; y como la relación sólo se fija por el juicio, es evidente que el juicio es el fundamento de la idea, y no viceversa.

128. De esto resulta que toda *idea* sea susceptible de definición, lo cual sería imposible si la idea no fuese un agregado de elementos del juicio, porque, sin juicio no existe definición posible.

129. La equivocación de creer que es necesaria la existencia de *ideas* para la comparación en el juicio, es tomar por elementos primeros los elementos ya formados. Evidentemente, las ideas pueden servir para formar juicios posteriores sobre ellas, comparándolas y deduciendo nueva idea; pero de esto no se sigue nada: primero, porque aquí se trata del elemento primero y esencial para la formación del juicio; segundo, porque aunque se fundan sobre las ideas, en ese caso ya no se toman como ideas, sino como elementos de extensión y comprensión que se limitan mutuamente, dando una nueva idea mediante el juicio.

Desde luego se alcanza que si el juicio es el fundamento de la idea, porque de él depende la unión de los dos elementos de la idea, y por esto es la generación de ellas, los elementos consabidos de *extensión* y *comprensión*, no pueden ya hallarse constituidos como tal extensión y comprensión, antes del juicio; porque de lo contrario tal constitución sería ya un juicio, y todo juicio supondría otro precedente. La comprensión y la extensión que han de constituir la idea no se hallan antes del juicio, más que virtualmente en los elementos de la percepción sensible y de la aprehensión intelectual.

125. La percepción sensible nos presenta una *pluralidad* de representaciones, correspondientes a otro tantos ejemplares del mismo orden, v.gr., la representación de muchos individuos humanos; y pluralidad de caracteres que exclusivamente le convienen, v.gr., los caracteres de forma, de inteligencia, etc.; y así ofrece a la aprehensión intelectual la materia de una extensión, y de una comprensión, que nosotros debemos reducir a la unidad, relacionándolas y reduciéndolas entre sí, lo cual es juzgar. Juzgar, pues, es darle el valor *formal* dentro de su unidad, y es por lo mismo fijar, en los elementos anteriores a la idea, el tipo de una idea resultante, que expresamos con la palabra *hombre*.

Toda idea es posterior a la relación de sus dos elementos esenciales, extensión y comprensión, que la constituyen. El juicio es el que establece esta relación de aquellos elementos, o sea toda idea es producto del juicio, y no viceversa; todo juicio es causa, y no efecto de las ideas.

131. Si alguna idea fuese independiente del juicio, esa idea sin duda alguna no sería descomponible en juicio; esto es imposible, porque en toda idea encontramos dos elementos, como en la idea hombre encontramos la de

animal y la de *racional*, en la de *animall* la de *viviente y sensitivo*, en la de *racional* la de *viviente intelectual*, esto es la de extensión y comprensión. Ahora bien, donde hay extensión y comprensión, hay elementos de juicio, predicado y sujeto de quien se enuncia; como de *animal* se enuncia el ser racional, o viceversa, etc. Toda idea, pues, envuelve un juicio, o sea la relación establecida de los factores de la idea.

Afirmar lo contrario, sería decir que toda idea supone dos ideas precedentes (la comprensión y la extensión); y por lo mismo tenemos un proceso *in infinitum*, multiplicado por la doble idea que cada idea anterior supone. Y por cuanto estas ideas *madres*, ese dualismo precedente, serían indefectiblemente el contenido de la *extensión*, contrapuesta a la *comprensión*, que supone cada idea en sí misma, resultaría que cada idea sería la expresión contradictoria de la fusión de dos elementos necesarios para la idea producida, y completamente innecesarias para las ideas productoras, y aún necesariamente aislables y aisladas entre sí, al tratarse de constituir nueva idea.

132. Es pues necesario convenir en que, ni existe idea sin juicio precedente, ni existen elementos precedentes que sean en su valor formal antes del juicio, ni por lo mismo que puedan decirse ni idea ni juicios. La constitución de la idea comienza con la constitución de su extensión y comprensión, que hace el juicio reuniendo una y otra; pero la razón del juicio no está, ni en una ni en otra si se separan, sino en su relación y reciprocidad, que es lo que expresa efectivamente el verbo, explícito o implícito, en todo juicio.

133. Para advertir la verdad de lo que decimos, basta fijarse en lo que ería aisladamente cada elemento de los que componen una idea, respecto de dicha idea. Si, por ejemplo, despejando el dualismo formal que se encierra en la unidad material de la palabra *Dios*, queremos expresar el contenido de su idea desdoblándolo en los elementos que la forman, tendremos la expresión *Ente*, *Substancia*, o *Ser Supremo*, que son cabalmente los elementos reunidos por un juicio, de donde resulta la idea de *Dios*. Pero estos elementos no son aisladamente, ni la idea de *Dios*, ni son el juicio, que no puede consistir en uno ni en otro elemento. La expresión *Ente*, *Substancia*, o *Ser*, y la expresión *Supremo*, pueden constituir ideas por sí en otro orden de cosas, dependientes de otros juicios precedentes, pero en cuanto a la idea de *Dios*, que es de lo que se trata, no dicen nada por sí solas. Separadas, no corresponden al acto verdadero del pensamiento intentado, ni a lo que realmente deben equivaler para la idea. No son la idea de *Dios*, porque no dan el juicio de donde esta idea debe brotar.

Si digo *la suma de las cuerdas de un círculo equivalen a la circunferencia*, y quiero descomponer los factores de ese juicio, hallo que el juicio ha desaparecido, y que no reaparece hasta que aproxime los dos factores de nuevo. ¿Por qué? porque el juicio está exclusivamente en la relación inteligible, por la cual

se compenentran la equivalencia y la suma de las cuerdas en una resultante. Hablar de la *suma de las cuerdas de un círculo*, sin añadir lo restante, es hablar de una cosa que no responde a lo pensado, y pensar una suma que no es tal suma. Hablar de una *equivalencia al diámetro de la circunferencia* sin referirla a lo anterior, es hablar de una equivalencia que no equivale a nada, y pensar una igualdad sin términos de igualdad. Es decir, que en uno y otro caso no hay juicio, ni se forma la idea correspondiente. Podemos entender lo que es *suma*, lo que es *diámetro*, *equivalencia*, etc., en cuanto son ideas que suponemos formadas en nosotros por otros juicios; pero respecto del objeto no son sino puras abstracciones, términos de una posibilidad que puede completarse con elementos muy diversos, pero que no son la verdad concreta, que resulta del juicio de conexión mutua de aquellos extremos.

ARTÍCULO IV

Análisis y síntesis, necesidad y contingencia, en los juicios.
Su doble forma, de realidad e idealidad

134. Hemos hablado del proceso *analítico* y del proceso *sintético* en la evolución de las ideas, según la diversa manera de considerarlas en función del juicio. Pero se colige también de lo expuesto, que no existen juicios propiamente *analíticos* ni *sintéticos*, sino simplemente actuación, previa a las deas, del dinamismo psíquico en sentido *analítico-sintético* a la vez, o viceversa, *sintético-analítico*.

135. El juicio dicho *analítico* (cuando el predicado se encuentra por análisis en la misma idea del sujeto), si existiese, su valor sería nulo para el conocimiento y formación intelectual; porque, reduciéndose a descomponer el sujeto en sus elementos ideales, reconstruyéndolo luego con los mismos elementos allí descubiertos, no se obtendría nada con el juicio, que ya no se hubiese puesto antes; y no se nos ofrecería otra cosa a la percepción, más que lo ya percibido en una idea previa.

136. El juicio llamado *sintético* (cuando el predicado no se encuentra en la idea del sujeto sino que se añade) a su vez, no podría expresar, sino la *unión* del predicado y del sujeto, lo cual no corresponde nunca a la verdad. Cuando se trata de *unir* un predicado a un sujeto, o no se hace nada, o resulta una falsedad; porque en ningún caso es posible que el predicado no sea un elemento intrínseco al sujeto cuando se concibe éste, y cuando se enuncia del mismo dicho predicado. Decir que el verbo *ser* expresa «la unión entre el predicado y el sujeto», es destruir la realidad de éste, ya que nada conocemos de lo real, sino lo que en él hallamos, y nada hallaríamos desde el momento en que los atributos de la realidad pudieran ser resultantes de lo que nosotros ponemos por agregación de elementos.

Por otra parte, estos mismos elementos no podrían constituir sino una elaboración subjetiva, consiguiente a la yuxtaposición de cualidades puestas por nosotros. De esta suerte, por el procedimiento de *unión* en el juicio, llégase inevitablemente a la negación del conocimiento objetivo, a la creación pura de las cosas mediante la síntesis individualmente elaborada.

137. Bien puede decirse, que si los juicios analíticos responden a una fórmula de pura abstracción tal cómo se presentan, sin que permitan ir a un ulterior conocimiento de lo real, como de hecho acontece en los principios kantianos, los juicios sintéticos, nunca podrían tampoco consttuirse sino *a priori*, según quiere el mismo Kant, sin justificar jamás el valor de tal síntesis en el orden real.

138. Dígase lo mismo de la otra división corriente en *juicios necesarios* y *no necesarios*, o contingentes, que no puede existir sino supuesta la división de juicios analíticos y sintéticos, a que respectivamente corresponden.

139. No hay juicio alguno que no sea necesario, por contingente que sea la cosa a que se refiere; porque no hay cosa alguna que, dada su existencia real o hipotética, no esté necesariamente constituida por relaciones y cualidades que la determinan, sobre las cuales actúa el juicio cuando su tipo ideal, que en concreto es tan propio de la cosa, como es propio de la idea el representar a ésta. Por eso mismo, no es posible que realidad alguna deje de estar en relación de semejanza o desemejanza con otras; y como de esta relación nace el juicio, síguese que el juicio, de existir, es necesario, como de existir las cosas sobre que recae, o su concepto, las relaciones dichas son necesarias. Lo blanco dice relación de conformidad con lo blanco, y de disconformidad con lo negro, sea cual fuere la condición de los seres en que se encuentra la blancura y la negrura.

140. No hay para que advertir, que esta necesidad de los juicios no quita, ni pone, en la necesidad o contingencia de los seres, al igual que la necesidad de las ideas en su representación, no afecta a la naturaleza necesaria, o no necesaria, de las cosas representadas.

141. Hemos dicho que toda idea consta de una *extensión* dada y de una *intensión* o *comprehensión*, sobre las cuales propiedades actúa el juicio en su doble virtud analítica y sintética. Y a su vez las ideas constituidas son fuente de dos formas de juicio: una de *realidad* y otra de *idealidad*, las cuales se completan en la evolución de la vida psíquica, y en la nueva formación de ideas o desarrollo de ellas. La forma de *realidad* responde a la intención o comprensión de la idea ya determinada; la forma de *idealidad* responde a la extensión de la idea, o sea al círculo constituido por los objetos comprendidos en ella. En un caso se determina la cosa en orden a su ser propio y a la esencia

individual; y en el otro caso se determinan las cosas como contenido de un tipo común y esencia abstracta.

142. En sus primeras formaciones el juicio necesita elementos primordiales no definidos en la conciencia, o no definibles cuando son puras *nociones*, que al ser relacionados van simultáneamente determinando ante el espíritu la forma de *realidad* y la de *idealidad* como tipos mentales de las cosas; así como una vez constituidos éstos, las ideas en que se traducen sirven en sus nuevas relaciones para ulteriores juicios, donde los valores de *realidad* y el de *idealidad* conocidos adquieren grados más altos, hasta dar la suma del conocimiento posible de los seres, cuando se alcanzase.

143. Mas, hallándose la *extensión* y *comprehensión* en razón inversa (mejor diremos, variando la primera en proporción geométrica, mientras la segunda en sentido inverso varía en proporción aritmética), parece que la *realidad* e *idealidad* no deben responder simultáneamente a la función del juicio; porque según eso, a una *comprehensión* suprema de notas en un concepto debe responder una *extensión* nula como objeto real; y viceversa, a una *extensión* suma como objeto de concepto, una *comprehensión* nula comocualidades conocidas. De donde se sigue que puede haber ideas de abstracción pura sin realidad, e ideas de realidad pura sin abstracción.

144. Sin embargo no es así; antes bien la observación hecha sirve para afianzar más y más nuestra doctrina. Porque, siendo la *comprehensión* una acumulación de propiedades predicables de un objeto, es indudable que cuantas más se agrupen, mejor lo determinan; y por consiguiente una *comprehensión máxima*, fija el *máximum* ideal de un objeto concreto, y corresponde por tanto, no a una *extensión* nula, sino a una *extensión mínima* de objetos, como efectivamente un objeto concreto es el *mínimum* de objetos a que se puede *extender* un concepto.

145. De igual suerte, siendo la *extensión máxima* de objetos agrupados bajo una idea, una *extensión* que por ser *máxima* dista inmensamente de significar cero objetos, o ser nula, es evidente que la *comprehensión* respectiva o no ha de ser una *comprehensión* nula o de cero propiedades, sino que abarcará propiedades, que dado el *máximum* de objetos diversos agrupados, será un *mínimum* de ellas en que convengan. Porque, si por un momento se supusiese una *comprehensión* de cero propiedades, los objetos agrupados no convendrían en nada; y por lo tanto la *extensión* de la idea que se supone *máxima*, no tendría en qué fundarse, y sería forzosamente una *extensión* nula.

146. Quede, pues, sentado que son factores esenciales de todo concepto un elemento de realidad y otro de idealidad, bases del aspecto extensivo y comprensivo, y del carácter sintético y analítico que se halla en todo juicio.

Desde el momento en que la extensión o la comprensión se anulan, todo juicio es imposible, la idea desaparece, y sólo puede llegarse mentalmente a lo que hemos denominado *noción*, que es la simple presencialidad intelectual, sea de una forma existencial común e indiscernible, cuando se suprime la comprensión, y es lo que se conoce por el nombre de *ente*, que, como veremos en otro lugar, no es idea, sea de una forma ideal no realizable, suprimiendo la extensión conceptual, que es lo que llamamos *entidades de razón*.

ARTÍCULO V

Factores que condicionan, ya el carácter analítico de los juicios, ya la necesidad e inmutabilidad de las formas abstractas, garantizando en unos y otras inquebrantable dualismo de realidad e idealidad.

147. De la doctrina expuesta acerca de la conexión de un elemento de idealidad y otro de realidad para integrar el acto cognoscitivo, siguen consecuencias que son de tener en cuenta, por su significación, respecto de la teoría general que sostenemos.

148. Todo juicio, y por consiguiente todo acto cognoscitivo que depende de él, es de base sintética. Porque si bien reviste la forma de idealidad, que es origen del carácter analítico del juicio, dicha forma, como se desprende de lo expuesto, es condicionada por la síntesis del juicio de realidad; y por lo tanto la necesidad e inmutabilidad de las formas abstractas, en condicionada por la mutabilidad y contingencia de los hechos, cuyas relaciones determinan en el acto cognoscitivo el ser relativamente necesario de los conceptos analíticos.

Cuando decimos que hombre es igual a animal racional, la necesidad que hallamos en la relación de «animal» y «racional» para constituir el hombre, es consiguiente al juicio sintético, mediante el cual hemos llegado al concepto de hombre como resultante de dos factores, animal y racional. Cuando se establece en la geometría euclidiana el postulado de las paralelas, no se hace otra cosa que afirmar la permanencia de una relación entre ellas, en virtud de la cual dos rectas, no sólo no deben encontrarse jamás, sino que deben permanecer a la misma distancia; y esta definición, o mejor descripción, es suministrada por la síntesis realizada sobre los fenómenos de la extensión, que nos permiten formar el concepto de la línea recta.

149. Por este motivo la forma analítica del juicio en la doctrina que exponemos, se diferencia, no sólo en su génesis de los juicios analíticos generalmente admitidos, sino también en su carácter y naturaleza.

Porque no se trata ya de normas *a priori*, de las representaciones típicas como verdades necesarias en sí, ídolos de platonizantes y trascendentalistas, que a manera de esencias ideales rigen la realidad sin contar con ella, para

convertirlas luego en esencias reales sin contar con su carácter de idealidad y de abstracción. Trátase de ejemplares que presuponen la realidad o los elementos de realidad, prescindiendo tan sólo de los determinantes existenciales de un individuo concreto, y considerando dichos elementos en sus relaciones, y como realizables en otros muchos individuos, sin otra necesidad intrínseca que la que resulta de la conveniencia o inconveniencia de los factores reales de las cosas, cuyas relaciones son el objeto de las ideas, y el origen de las formas mentales, que sólo por inversión del acto cognoscitivo pueden transformarse en algo en sí y absolutamente apriorístico, que decida sobre las formas de la realidad. Una tal concepción de las ideas *a priori*, mientras de una parte hace a éstas aéreas e insubsistentes, sin poder asignarle razón de su existencia, ya que no son fruto del orden real, de otra las convierte en realidades, dentro de cuyos moldes infranqueables queda vaciada e inmóvil toda entidad.

150. Y aquí se presenta de nuevo la cuestión de las esencias metafísicas, cuya falsedad es fácil de reconocer por lo que venimos exponiendo. La esencia metafísica, en efecto, no es, ni puede ser, más que la expresión de un juicio analítico puro de la antigua escuela, cuyas propiedades son exactamente las de aquella esencia. Y como ningún juicio analítico así entendido, ni lo que a él corresponde, puede dejar de ser abstracto, de aquí que no pueda darse esencia metafísica real, porque nada real es abstracto, sino concreto. De ahí procede también la ficción en virtud de la cual un concepto analítico, que por ser abstracto no puede dar más que determinados atributos de un orden de seres, se convierte en determinante de los atributos concretos de cada ser, mediante su transformación en esencia.

151. Constituyendo dichos juicios analíticos la fórmula de las esencias metafísicas, es necesario que la certeza respecto de éstas esté en conexión con la que se tenga de aquellos, y viceversa. Ahora bien, ¿dónde está el criterio para determinar tales esencias, ni la norma para saber cuándo se dan o no juicios analíticos? Hasta ahora fué imposible hallarlo, y lo seguirá siendo en adelante, porque no existe más que el que subjetivamente quiera establecerse.

152. Para los escolásticos generalmente el juicio es analítico, cuando no requiere la experiencia en su formación; y sintético, cuando la exige. Pero como la experiencia, próxima o remota, es condición de todo juicio, si luego se pregunta cuándo es necesaria la experiencia para formar un juicio, y cuándo no, la respuesta se limita a afirmar, que será necesaria cuando éste sea sintético, y no necesaria tratándose de un juicio analítico. Piensan otros que la distinción procede de que el juicio analítico es universal, y el sintético particular. Mas como no hay juicio propiamente particular, según hemos dicho, si no es por determinaciones extrínsecas a él, síguese que todos los juicios serían analíticos; por otra parte los juicios particulares serán por lo menos los que se refieren a objetos de experiencia; y es indudable que los juicios de esta clase

pueden ser, y son muchas veces, universales por razón de los objetos que se intentan significar. La simple reducción a un número dado de las casas de un pueblo, v.gr., de las ventanas de una casa, de los árboles de un jardín, de las frutas de un árbol, etcétera, son otros tantos ejemplos, entre innumerables, de juicios universales sobre objetos de experiencia.

153. Otros hay que distinguen los juicios analíticos de los sintéticos, señalando como objeto de los primeros significar lo esencial de la cosa, y como objeto de los segundos lo que es accidental en ella. Mas por cuanto lo esencial no es determinable sino mediante el juicio analítico, que es su forma, como hemos dicho, y la única expresión de su concepto, resulta imposible saber lo que es esencial, si antes no se fija lo que es juicio analítico, que es su forma, como hemos dicho, y la única expresión de su concepto, resulta imposible saber lo que es esencial, si antes no se fija lo que es juicio analítico, o de otra suerte se viene a definir una cosa por la otra.

154. Por otra parte, no es difícil notar, que en los diversos grados de generalización lo que se dice esencial en un grado, deja de serlo en el superior. Decir, por ejemplo «esta es una casa», porque consta de todos los elementos *esenciales* de una casa (paredes, techumbre, puertas, etcétera), no es formular un juicio analítico, que cuando se dice «esta casa es grande», aunque el ser grande se estime un accidente respecto de la casa en general; porque tan esencial es a *esta* casa el ser grande, como a cualquier casa el tener paredes, y lo mismo dejaría de ser *esta* casa si se le suprime el grandor que tiene, como deja de serlo una casa en general si se derriba.

Y la razón de esto está en que, como hemos indicado, a medida que se prescinde de la realidad concreta para formar los grados de abstracción, se hace accidental respecto de aquel grado lo que se reputa esencial en el inferior. Así en la primera proposición «esta es una casa», si abstrayendo más, en vez de casa decimos: «esta es una construcción», las notas propuestas como esenciales para la *casa*, se convierten ahora en accidentales, aún siendo la casa misma esa construcción de que se trata; porque, tenga las condiciones de una casa o no, sea torre, puente o acueducto, siempre será una construcción, y todo lo que se añada como determinante, es accidental respecto del aludido concepto. En eso está la base del juicio de idealidad y de su universalización, aunque siempre presuponga una forma concreta de realidad en que recaiga, mediante el conocimiento sintético que le precede, como hemos dicho.

155. Según esto, en la doctrina a que nos referimos, o hay que admitir que un juicio puede pasar de analítico a sintético, y viceversa, a medida que se aumente o disminuya la abstracción, o hay que reconocer que el criterio señalado por ella no tiene sentido.

Añádase que en dicha opinión sería imposible llegar a conocer la *esencia* de ninguna cosa percibida por los sentidos, porque siendo éstas objeto de la experiencia y de juicios sintéticos, que es principio del conocer accidental en la referida hipótesis, tan sólo podríamos conocer en el mundo sensible los accidentes de las cosas.

156. Otra opinión, es la de los que sostienen que todo juicio es analítico, por cuanto el concepto de cada clase debe abarcar todas las propiedades de ella, sin lo cual el juicio no responde a los objetos de dicha clase, y no es por lo tanto legítimo. Todo juicio, pues, es analítico, porque nada puede significar el predicado que no esté contenido ya en el concepto del sujeto.

157. Se ve sin dificultad, que este razonamiento, lo mismo sirve para declarar un juicio analítico, que sintético; porque comprendidas todas las notas de un ser o clase de seres en un concepto, es claro que nada se pone en el predicado, que ya no estuviese en el sujeto, desde que éste es conocido; pero nada prueba que el sujeto tenga otra realidad más, que la que resulta por adición de predicados reunidos cuando se trata de adquirir el conocimiento.

Añádase que, dado que todos los juicios fuesen analíticos, sin nada de síntesis, todos nuestros conceptos serían acerca de *esencias*, o vendrían a constituir las, y cada concepto expresaría un ejemplar esencial realizado de un modo inmutable.

158. Algunos, entre ellos Gallupi, sostienen que el juicio es analítico, cuando separada la noción del predicado, desaparece el sujeto de quien se predica; y sintético, cuando permanece el sujeto, aunque se haga desaparecer el predicado, porque es prueba de que para admitir la existencia de aquél no se necesita el concepto de éste.

159. Mas en todo juicio, sea analítico o sintético, la idea del predicado es intrínseca al sujeto, y no puede ser jamás una yuxtapuesta a la otra sin que el juicio no exista, o sea absolutamente falso, según lo dicho atrás. De donde se sigue, que el sujeto determinado de un juicio, sintético o analítico, desaparece, siempre que un atributo que antes le convenía, después no le conviene, en cuanto no es lo que antes era, o no responde al tipo conceptual en que entra.

160. Ciertamente, por esta propiedad del juicio, Balmes, a pesar de que en esta materia no es ajeno a la influencia de Gallupi, cuyo *Saggio fil. sulla critica della conoscenza*, le era conocido, sostiene en la *Filosofía Fundamental* que «en el orden puramente ideal todos los juicios son analíticos, pues todo conocimiento de este orden se hace con la intuición de lo que hay en un concepto» (L.I, c. XXIX).

Es claro, que esta afirmación pugna, y está en contradicción, con la de los juicios sintéticos tradicionales, que Balmes admite, y que con las citadas palabras hace desaparecer; no es menos cierto que dicha afirmación, o supone abandonado el concepto platónico-aristotélico de *esencia*, que Balmes acepta, o convierte todos los juicios en expresión de conceptos esenciales. Sin embargo, la afirmación en sí es exacta, aunque responde a una visión incompleta de la verdad, la cual exige, de una parte hacer al juicio analítico resultante de una síntesis, y de otra, y por esto mismo, hacer al juicio sintético elemento parcial de todo juicio con el analítico.

161. Por último, y prescindiendo de algunas variantes del asociacionismo, se nos ofrece la división de juicios *analíticos*, *sintéticos*, y *sintéticos a priori* enseñada por Kant.

En otro lugar nos ocupamos de la teoría kantiana, aquí sólo la recordamos como una de las múltiples y discordantes maneras de entender dichos juicios, tan insubsistente como las ya referidas, en cuanto división aisladora del análisis y síntesis del juicio, y más todavía, si se atiende al carácter psicológico de las formas analíticas kantianas, y a su manera de conexión con el mundo real.

162. Los juicios *sintéticos a priori*, son en el fondo una protesta contra el aislamiento de los juicios analíticos y sintéticos, una confesión implícita de que no existe la doble categoría de formas de conocer que aquellos suponen, siquiera el intermedio inventado de juicios sintéticos *a priori*, venga a agravar las dificultades, en vez de evitarlas.

163. La teoría de Kant en cuanto a la síntesis y análisis del juicio, no sólo conviene con la teoría general de los escolásticos sobre el mismo punto, señalando aquél y éstos unas mismas condiciones para su formación, sino que todo induce a creer que la doctrina expuesta por Kant es una reminiscencia de sus lecturas escolásticas, que le llevan a reproducir como obra de invención propia, lo que era ya de muy antiguo conocido y enseñado.

Es más; sobre la base de los juicios *a priori* y de su separación de los *a posteriori*, establecida y sostenida por la dirección platónica y la aristotélica, pudo formular Kant el esquema de sus categorías *a priori*, para arrojar en ellas el elemento *a posteriori* de la realidad del fenómeno. Porque los juicios *a priori* kantianos, privados de significar ninguna esencia, que es un noumeno, se convierten en formas vacías de todo alcance significativo como las categorías, y distanciados por esto, y por el aislamiento sistemático de todo juicio *a posteriori*, no pueden tener con el objeto de éste, que es el fenómeno, más que un enlace de pura yuxtaposición, cual es el que corresponde a las categorías *a priori* con el mundo real.

164. Si ahora añadimos, que la significación de la esencia en los juicios analíticos de la escolástica, no es ni puede ser, como ya se ha visto, más que una pura idealidad, sin que encierre, como tal, nada de realidad, tenemos que la teoría platónico-aristotélica de los juicios dichos, si bien inmensamente distanciada de Kant en la orientación de sus sostenedores, está sumamente próxima a él en el contenido de su doctrina, y en ambas teorías del nexo entre el juicio de idealidad y el de realidad es un enigma inexplicable, de no traducirlo, como hace Kant, por simples elementos yuxtapuestos, que es la fórmula abreviada del agnosticismo absoluto. Si en el orden especulativo es tan grande la discordancia entre los que aislan la síntesis y el análisis, dicho se está que en el orden práctico, y cuando se trata de saber si una proposición es analítica o sintética, viene aquélla multiplicada. Así esta proposición «la nieve es blanca», es para unos analítica, para otros sintética. «La nieve es fría», es según unos sintética, según otros analítica. «El oro es un metal amarillo», es analítica según Kant, pero según los escolásticos es sintética. «El hombre es animal racional», es analítica para los escolásticos, mientras es sintética esta otra «el hombre es mortal», que muchos consideran analítica; y así sucesivamente.

165. Dado que todo juicio es sintético y analítico, según el doble aspecto que ofrece, la solución en tales casos es fácil. Pero en la teoría opuesta, es imposible decidir nada, porque todo depende, o de simples apreciaciones sobre la *esencia*, o de que se quiera sustentar otra de las opiniones mencionadas sobre lo que sea concepto analítico y sintético.

ARTÍCULO VI

Alicación de las soluciones del Autor a puntos fundamentales del capítulo.

166. Sometida la teoría de las esencias metafísicas a la de los conceptos analíticos puros, no puede menos de estar sujeta a la incertidumbre de éstos, perdiendo todo su valor, desde el momento en que no lo tengan dichos conceptos.

Por eso, una vez constituida la base de todo juicio en un acto sintético y en un conocimiento de *realidad*, los seres del universo quedan en su aspecto ontológico fuera de las determinaciones *a priori* que aquellas esencias representan, sea desde el punto de vista de la posibilidad, sea desde el punto de vista de la existencia; pues ni la posibilidad ha de entenderse como modelada en tipos absolutos, ni la existencia como participante de una esencialidad inmutable, que no aparece por ninguna parte en los seres mudables.

167. Desde ese momento, el carácter de necesidad de los conceptos analíticos, como expresión de algo objetivo, queda condicionado por las relaciones

de que son susceptibles los elementos existenciales, cognoscibles mediante el acto sintético; y de ahí la mayor amplitud de la contingencia en la naturaleza y en sus leyes, la cual en vez de ser limitada por formas fijas *a priori* cual si las cosas y los elementos de las cosas se identificasen, y sólo fuesen inteligibles en un sentido único, una vez desligada del apriorismo ejemplar, no reconoce más limitación dicha contingencia, que la consiguiente a la combinación y nexos posibles de los elementos relacionales.

168. Por el conocimiento sintético, hallamos la realización de una forma de relaciones en los elementos reunidos en un todo cognoscible. Por el conocimiento analítico, formamos el tipo ideal de la cosa, deduciendo reflejamente de éste la imposibilidad de descartar ninguno de sus factores, sin que desaparezca el todo, debido a la compenetración indiscernible de éstos. En la conciencia de esta compenetración está todo el valor que los juicios analíticos tienen para nosotros.

169. Todo juicio analítico, como tipo ideológico, es reversible sobre el objeto conocido por síntesis de sus propiedades, si hacemos entrar estas propiedades concretas en dicho tipo mental; si prescindimos de ellas, obtenemos una generalización, y hacemos aquel acto cognoscitivo reversible sobre una clase de objetos; y a medida que se agrande la abstracción, se extiende la posibilidad de aplicar aquél, hasta prescindir de los elementos relacionados y quedar con solas relaciones, cual sucede en cada ciencia con los principios supremos, y en el orden matemático, con las matemáticas puras.

170. Pero, como hemos observado ya, cuanto más crece la abstracción, más elementos deja libres el concepto analítico en las cosas a que se refiere, y más crece el número de las propiedades accidentales respecto de dicha abstracción, aunque no lo sean respecto de los grados cognoscitivos menos abstractos. El concepto de *hombre*, v. gr., deja libre los determinantes de que sea Pedro o Juan, blanco o negro, alto o bajo; el concepto más abstracto de animal, deja libre los determinantes de ser racional o irracional, como accidentes intrínsecos a la idea; a su vez el concepto de viviente aísla las determinaciones de animal o vegetal, y así sucesivamente.

171. Y por cuanto el ser de la ciencia, y su certeza, está en remontarse a principios, ella viene a constituirse a expensas de las determinaciones reales, dejando más ancho campo a la contingencia y mutabilidad de lo realizable que cae bajo sus conceptos, a medida que éstos adquieren más elevación, inmutabilidad y fijeza.

172. Hemos dicho que todo el valor del juicio analítico, está en la conciencia de la compenetración en un tipo infraccionable de los elementos de la realidad, conocidos mediante la síntesis. Esto parece reducir el valor de dicho

juicio a una función de finalidad puramente psíquica, y cuyas consecuencias no han de recaer sobre el mundo real. Y así efectivamente, siempre que al excluir su acción sobre el mundo real se signifique, que el mundo real no es un efecto de los principios ideales adquiridos por análisis. al contrario, los principios ideales, no sólo en su génesis y origen respecto del entendimiento dependen del orden real, sino que también en la formación interna, y en su naturaleza, están subordinados a los elementos de la realidad, de cuyas relaciones son resultantes, y entre las cuales se engendran y son constituídos.

Si los seres no fuesen realizables en sí por la aptitud de conexión y relaciones de sus elementos, con prioridad lógica a todo principio, de una parte tendríamos que los principios puros serían algo en sí subsistente, porque precediendo a toda realidad, de nada podían depender, sino de sí mismos; y de otra, los principios por sí solos constituirían toda realidad, y de ellos habría que deducirla; porque desde el momento en que se supusiese algo real, a manera de materia disponible, para recibir la forma determinante de dichos principios, vendríamos a parar a una materia o realidad que puede existir sin los principios referidos, contra lo que se intenta establecer. Y una vez dada alguna realidad que en un momento se suponga independiente de tales verdades, no sólo esa realidad será eternamente independiente de ellas, sino que no hay ya razón para que realidad alguna sea dependiente de aquellos principios, lo que equivale a hacer independiente de los mismos todo el mundo real.

173. Como se ve, esa doctrina de los principios y verdades *modelos* de las cosas, lleva, ora a la teoría platónica de las ideas objetivadas en sí (que es de donde procede), cuando se pretende contraponerlos al orden real, ora a la teoría de la evolución de la idea en forma de realidad, a la manera hegeliana, cuando se quiere ponerlos en contacto con el mundo real, o hacerlos origen de él.