**ANTONIO ROSMINI**

***NUEVO ENSAYO***

***SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS***

(Traducción provisoria Juan F. Franck y Claudio Pierantoni, rev. 04 09 2018)

**SECCIÓN IV**

**TEORIAS FALSAS POR EXCESO,**

**ES DECIR, PORQUE ASIGNAN A LAS IDEAS**

**UNA RAZÓN EXCESIVA**

**221**. Hasta aquí he hablado de los sistemas de aquellos filósofos que no han sabido indicarnos una razón suficiente del hecho de las ideas. Ahora debo hablar de aquellos que han asignado una causa excesiva a la explicación de este hecho sumamente relevante. Los primeros, intentando explicar, más fácilmente de lo que se podía, la existencia de las ideas, mostraron claramente no haber llegado suficientemente adentro de la dificultad que hace a este problema filosófico tan difícil y tan duro **(41-45)**; los segundos, produciendo laboriosas invenciones para superarla, mostraron, ciertamente, haberla visto muy bien, pero no fueron tan afortunados como para lograr encontrar la solución más simple y natural. De estas dos clases de filósofos, tantos unos como otros erraron el método: los primeros, contra uno de los dos principios que yo le asigné; los segundos contra el otro **(26-28);** es decir, los primeros erraron por defecto, los segundos, por exceso. De estos, antes que todos los demás, se me presenta un genio extraordinario, Platón.

**Capítulo I**

**Platón y Aristóteles**

**Artículo I**

**Dificultad del problema del origen de las ideas propuesta por Platón**

**222**. Platón vio y sintió profundamente la dificultad que encuentra quien empieza a explicar, con un razonamiento exacto, la generación de nuestras ideas.

Para cerciorarse de esto, basta recordar alguno de los muchos pasajes que se encuentran en sus maravillosos diálogos, en los cuales, las dificultades propuestas por mí, acerca del origen de las ideas, es presentada de manera luminosa y no tan diferente, en esencia, de la manera en que yo las he expuesto.

He aquí uno de los pasajes más conocidos para nuestro tema.

Menón de Tesalia, amigo de Aristipo de Larisa y seguidor de la presuntuosa filosofía de los sofistas de Tesalia, se pone a razonar con Sócrates, quien profesaba no saber nada, excepto por ventura sólo esto: hacer observar a los demás las dificultades que contenían en sí las cuestiones filosóficas, aún las más obvias; y aquí, muy pronto, se presenta el nudo de la dificultad de la que hablamos. El diálogo que se realiza entre Menón y Sócrates es el siguiente.

Habiendo éste dicho no saber la definición de la virtud, pero que deseaba investigarla, Menón le hace la siguiente objeción: "¿De qué manera querrás, o Sócrates, buscar aquello que desconoces completamente? ¿Cómo puedes representarte aquello que buscas, si lo ignoras del todo? O bien, si encuentras por casualidad esta cosa que buscas, ¿cómo reconocerás que es justamente aquella que tú buscas, si la ignoras completamente?" [80d 5-8]. A lo cual Sócrates responde mostrando toda la fuerza de la objeción, probablemente inadvertida por el mismo Menón: "Entiendo tu pensamiento, o Menón”, agrega. “Pero, ¿te das cuenta qué astuta argumentación has traído ahora? O sea, tú vienes a decir con esto que el hombre no puede buscar ni lo que conoce, ni lo que ignora. Pues ciertamente, si ya lo conoce no es necesario que lo busque. Si no lo conoce, nunca podrá buscarlo, pues ni siquiera sabe lo que quiere buscar" [80e 1-5][[1]](#footnote-1).

De hecho esta dificultad era sumamente fuerte: y, al que la consideraba con atención, ella misma debía mostrarle la necesidad que hay, en cualquier búsqueda, de conocer en parte la cosa buscada y, en parte, no conocerla: pues, si se la desconociera del todo, no se podría hacer sobre ella ninguna investigación, siendo absurdo que alguien busque y no sepa siquiera algo acerca de lo que busca; tampoco nuestro deseo puede tender hacia un objeto completamente desconocido; ni nuestra acción puede dirigirse hacia un objeto tal que no existe para nosotros, justamente porque es enteramente desconocido. Por otro lado, si se conociera completamente aquello que se busca, no se buscaría de modo alguno, porque nuestra mente ya lo poseería.

Por lo tanto, la reflexión que hacía Menón, y cuya fuerza Sócrates quiso acertadamente subrayar, era sólida y conducía a este resultado: “El hombre, con su mente, no puede buscar ninguna cosa que no le sea en parte desconocida, y en parte conocida".

**223**. Obsérvese, ante todo, la diferencia que hay entre buscar una cosa real para tenerla y buscar una verdad para conocerla.

Cuando se busca a un amigo perdido entre la gente, o un objeto olvidado en algún rincón de la casa, la dificultad propuesta no tiene lugar. El amigo, o el objeto, se pueden conocer perfectamente, y sin embargo buscarlos. El discurso de Menón cae sobre las verdades que se buscan, es decir, que se buscan para conocerlas: el poseerlas, aquí, no es diferente del mismo conocerlas, sino que es el mismo conocerlas: entonces se origina la dificultad de explicar cómo se pueden buscar aquellas verdades sin conocerlas, o, conociéndolas, para qué se buscan.

En suma, un discurso semejante conducía a admitir algo intermedio entre el conocer perfectamente y el ignorar perfectamente: y en este conocimiento intermedio de la cosa buscada, en este conocimiento mixto de luz y de oscuridad, de tanta luz que basta para hacer *reconocer* lo que se busca y reconocer la cosa buscada en cuanto el hombre la encuentra y de tanta oscuridad que hace necesario buscar la cosa para poder decir con verdad que *se la conoce*, en esto debía consistir la solución de tal dificultad.

**Artículo II**

**Solución platónica de la dificultad**

**224**. Sócrates, en efecto, para solucionar la dificultad, recurrió justamente a un conocimiento intermedio y lo encontró en un conocimiento olvidado al nacer.

Para probar su doctrina se apoyaba en un hecho: a saber, en el hecho de que a veces existe en el hombre un conocimiento, sin que él lo recuerde y como adormecido: tal conocimiento se despierta y se vuelve a llamar al acto, en el mismo momento en que los objetos del mismo son presentados nuevamente a su atención. Entonces el hombre recuerda haberlos conocido alguna vez, lo que quiere decir que los reconoce justamente como aquellos que había perdido en la memoria, en la cual alguna vez habían sido recibidos. Ahora bien, Sócrates aplica la observación de este hecho, que le ocurre diariamente a cada uno, a la dificultad propuesta; y creyó haber encontrado así una explicación suficiente de ella. De este modo, su razonamiento se reducía a éste: “Yo observo que en el hombre hay un conocimiento olvidado, y un conocimiento actualmente presente, en la memoria. De éste no se puede hacer ninguna búsqueda porque lo poseemos actualmente, pero bien podemos buscar el primero porque permanece en nosotros un recuerdo general de él, que si bien no nos satisface, nos basta por otra parte para llevarnos a buscar más plenamente aquello que fue borrado de nuestra memoria y hacer resucitar en ella aquellas huellas borradas. Por lo tanto, si esto nos pasa diariamente, supongamos ahora que llevamos con nosotros, desde nuestro nacimiento, un conocimiento de las cosas, no actual sino solamente en potencia, parecido a aquel que tiene el hombre cuando, después de haber aprendido alguna cosa, la haya olvidado, pero no hasta el punto que representándosele no recuerde haberla tenido alguna vez. Con esta sola suposición, que se apoya en el hecho de la experiencia común, se aclara cómo el hombre muestra desde sus primeros momentos un deseo vivísimo que lo empuja a buscar las verdades y cómo encontrándolas, las reconoce como lo que busca ávidamente y con ella se satisface, como con el objeto, justamente, de sus deseos.

**225**. Esta hipótesis, que proponía Sócrates, era, sin duda, un hallazgo genial y solucionaba plenamente la dificultad traída por Menón. Pero no se quedaba aquí ese solemne dialéctico y la explicación propuesta era reforzada por él con otras observaciones, con otros hechos.

Una de tales observaciones era la del joven que aún no había sido instruido por los hombres en ninguna disciplina. Sócrates hacía venir hacía sí a uno de estos jovencitos y hábilmente lo interrogaba de manera que de esa serie de preguntas, bien conectadas entre sí, sacaba naturalmente de la boca de él algunas verdades geométricas, primero fáciles, después también difíciles. Con este método, ateniéndose Sócrates a la simple interrogación, podía decir con verdad que no enseñaba nunca nada al joven; y verdaderamente él nunca le decía: la cosa es así; sino que dejaba que él mismo lo dijera, y él se conformaba simplemente con hacerle la interrogación. De este experimento concluía que, sacando de ese modo de la boca del joven algunas verdades que él nunca había escuchado de ningún hombre, se podía decir adecuadamente que ese joven tenía aquellas verdades en sí mismo; pero que estando en él en un estado como de adormecimiento, no se requería sino que alguien lo sacudiera y condujera su atención nuevamente sobre aquellas verdades casi abandonadas y olvidadas, y así lo ayudara a volver a traerlas a la memoria.

Y este hecho que Sócrates proponía para explicar, ciertamente no podía ser negado por nadie porque: (1°) era ciertamente verdad que el joven nunca había aprendido de nadie las verdades que pronunciaba: (2°) también era ciertamente verdad que él, siendo interrogado de manera apropiada, sabría encontrar por sí mismo aquellas verdades sin que nadie en el mundo le dijera que aquellas cosas eran así.

Ahora bien, quien considere atentamente el hecho que Sócrates propuso para explicar verá que en otras palabras se reduce al siguiente:

Cuando yo interrogo al joven con una serie de preguntas apropiadas al objetivo, me responde bien también sobre lo que no le fue dicho nunca por ningún hombre viviente: por lo tanto este joven posee (esta era la única consecuencia lógica que de aquí se podía sacar) la facultad de juzgar. El hecho de Sócrates se reduce por lo tanto a explicar cómo el hombre tenga en sí la facultad de juzgar, es decir la facultad de tener juicios también sobre lo que cae por primera vez bajo sus sentidos y sobre aquello que nunca jamás conoció antes.

Para explicar este hecho, o bien es necesario decir que los juicios sobre aquellas cosas le han sido comunicadas por otros hombres, lo cual está excluido por la hipótesis; o bien que él tiene, al nacer, algo dentro de sí mismo, por lo cual puede llegar a aquellos juicios[[2]](#footnote-2), y en suma, según la frase de san Agustín, tiene un *naturale iudicatorium*[[3]](#footnote-3), una norma que lo guía a juzgar de una manera antes que de otra. Ahora Sócrates, para explicar este hecho, dice que esos juicios o esas verdades son ellas mismas innatas, pero están olvidadas: y de esta forma, admitiendo las ideas innatas a las cuales se refieren aquellos juicios, explicaba plenamente un hecho tan singular.

**Artículo III**

**La dificultad vista por Platón**

**es, en esencia, la misma dificultad propuesta por mí.**

**226**.Ahora bien: la dificultad encontrada por Platón al explicar el origen de las ideas, ¿acaso no es justamente la misma que fue propuesta por mí y que, llevada a sus últimos términos se reduce a preguntar finalmente: “¿cómo es posible en el hombre la facultad de juzgar, ya que las ideas adquiridas no se adquieren sino mediante un juicio?”.

La única diferencia entre la manera en la que yo he propuesto la dificultad y la manera en la que la ha propuesto Platón, está en haberme yo limitado a pedir la explicación del primero entre todos los juicios que hace el hombre cuando utiliza sus facultades intelectuales; mientras que Platón propuso la dificultad demasiado extensamente, pareciéndole a él que la dificultad subsiste para todos los juicios, incluso los posteriores al primero.

Y eso nació por no haber Platón advertido bien la conexión que hay entre las ideas o las verdades, y por lo mismo los juicios. Yo hago observar que esta conexión es tal que cuando una persona ha llegado a explicar el primero de los juicios que el hombre hace, todos los demás dependen completamente de aquél, y no admiten ya ninguna dificultad. En efecto, todo el nudo del problema está en saber cómo se puede hacer el primer juicio por el cual se adquiere la primera idea (ya que cada idea adquirida es efecto de un juicio), suponiendo que no se tiene ninguna idea precedente no adquirida. Pero, si suponemos una única idea precedente, la posibilidad del primer juicio queda explicada y asimismo queda explicada la posibilidad de adquirir otras ideas, las cuales sirven para otros juicios y así sucesivamente. Entonces, en suma, se ve cómo existe en el hombre la facultad de juzgar, que es lo mismo que la facultad de razonar.

**227**. Del defecto en el razonamiento de Platón hablaremos más ampliamente. Ahora me importa que el lector observe cuán bien Platón se dio cuenta de que toda la dificultad en asignar el origen de las ideas consiste finalmente en explicar la existencia en nosotros de una potencia capaz de producirlas, pues ésta es imposible si la razón carece de ideas.

Para convencernos más aún de que el filósofo ateniense sintió muy bien esta dificultad, considérese cómo concibió la naturaleza del pensamiento. Lo hacía consistir enteramente en hacer juicios o razonamientos con nosotros mismos: "Para mí el pensamiento –dice en el *Teeteto* [189e 4-7]- es el discurso que el espíritu hace consigo mismo". Por esto la razón, o la facultad de pensar, era llamada por Platón también *discurso* o *palabra*; y este significado de la palabra griega *logos* no está sólo en Platón, sino que estaba en las entrañas del idioma griego. Incluso parece ser un producto del sentido común concebir de tal manera el pensamiento humano y, si fuera necesario, no sería difícil demostrar que tal manera de concebirlo no era única de los pueblos griegos cuando empezaron a filosofar, sino que venía de una tradición antiquísima y común a todos los orientales. Y no hay nada más verdadero y natural que concebir al hombre que piensa como aquél que dice algo a sí mismo, que pronuncia una palabra. Por otro lado, decir algo a sí mismo, pronunciar una palabra interior no es sino un afirmar o un negar algo; cada afirmación y negación se puede descomponer en un juicio. El pensamiento, por tanto, comienza con un juicio. El juicio es el primer acto que hace el hombre con su facultad de pensar, es con un juicio que se abre el uso de la razón. El error fundamental de las lógicas y de las psicologías modernas está en poner en primer lugar las ideas adquiridas y de hablar de la facultad de formarse las ideas como anterior e independiente de la facultad de juzgar[[4]](#footnote-4).

**228**. Que, si el juicio es la primera operación de nuestro espíritu, y si, por tanto, esta operación no fue precedida por otra con la cual hayamos podido adquirir ideas, es necesario admitir como anterior al juicio algo innato que haga posible el juzgar, primera operación de nuestro espíritu.

**Artículo IV**

**El sistema de Platón logra resolver la dificultad propuesta,**

**pero al mismo tiempo peca de superfluo**

**229**. Platón, por lo tanto, había expuesto la dificultad de la que estamos hablando de una manera demasiado extensa. Debía contentarse con demostrar que el primer acto de la facultad de razonar era un juicio, porque la obtención de una idea cualquiera no es una simple pasión de nuestros sentidos, sino una acción de nuestra mente, es una palabra que nos decimos a nosotros mismos, es el juicio, en definitiva, que formamos sobre nuestras sensaciones, con el cual pronunciamos, al menos implícitamente, qué es lo sentido, término de la sensación padecida. En tal caso, podía luego probar que para realizar ese acto primero, mediante el cual obtenemos la primera idea, era necesario poseer anteriormente alguna prenoción, de la cual nos sirvamos en ese juicio como de una regla. Puesto que el juicio no es otra cosa que la aplicación de una cierta regla a la cosa sobre la que se juzga.

**230**. Pero, en lugar de eso, Platón llevó la dificultad más allá de lo justo y en lugar de ascender al primer juicio que hace el hombre en el desarrollo de sus facultades intelectivas y buscar su razón (ya que todos los demás se explican fácilmente, si se acepta éste), pensó que se debía encontrar la misma dificultad en todos los juicios, razonando de la siguiente manera: “Cuando el hombre juzga una cosa por sí mismo, conoce con su juicio una verdad que antes no conocía. Ahora bien, si esa verdad, que antes no conocía, la encuentra por sí mismo ¿cómo la reconoce como verdad?, ¿cómo la distingue de lo falso? Esto no puede ocurrir sino porque tenía ya precedentemente en sí mismo el tipo de aquella verdad que buscaba, y confrontando la que encuentra con ese tipo, la reconoce como la verdad que busca”. Así, admitía como innatos los tipos de todas las verdades, es decir que admitía las ideas innatas en nosotros, pero oscurecidas, como dije, y luego advertidas y esclarecidas con la ayuda de los sentidos que perciben las cosas externas como copia y semejanza de tales ideas.

El defecto por lo tanto de un razonamiento así, para decirlo de otra manera, pero que en definitiva significa lo mismo que he hecho notar antes, consistía en no observar que, cuando juzgo una cosa, es cierto que obtengo con mi juicio una nueva verdad, pero para lograr esto no es necesario que tenga en mí mismo el *tipo particular* también de esa verdad con la que me hago al juzgar, sino que es suficiente con que tenga un *tipo general*, con el que pueda confrontar las diferentes sentencias que puedo hacer sobre la cosa y así distinguir entre todas ellas cuál es verdadera y cuál falsa. No tengo necesidad de reconocer esa nueva verdad, que descubro con el juicio, como una verdad particular distinguida anteriormente, sino como una verdad, ya que no busco otra cosa que juzgar lo que es verdadero.[[5]](#footnote-5) No es necesario entonces que tenga innatos en mí tantos tipos como ideas con las que me hago al juzgar. Solo necesito tener el *tipo de la verdad* y así, mediante la confrontación de una sentencia cualquiera, sobre la cuestión que sea, poder discernir en todas la verdad del error. La verdad, en cuanto tal, tiene en todas partes un mismo rostro. Y así Platón proponía una solución demasiado extensa, admitiendo innato en el hombre más de lo que se requería para explicar el origen de las ideas, contra la segunda de las reglas que habíamos establecido (**27**)[[6]](#footnote-6).

**Artículo V**

**Aristóteles hace observar la inexactitud del razonamiento de Platón**

**231**. Esta inexactitud contenida en el razonamiento platónico parece haber sido la causa de la defección de Aristóteles de la escuela de su maestro. En muchísimos lugares de sus obras Aristóteles hace notar que Platón usa impropiamente el lenguaje cuando llama *saber* a lo que posee el joven interrogado por Sócrates cuando responde lo que nadie le había enseñado y extrae de sí mismo la solución de un problema de matemática. Ciertamente, el joven conocía los principios del razonamiento, de los cuales dependía la solución, pero en cuanto a esta solución, él, hablando con propiedad, no la sabía, sino que la deducía como se deducen las conclusiones de los principios ya conocidos. Es verdad, dice Aristóteles, que si se quiere, las conclusiones pueden decirse virtualmente contenidas en los principios y que, por lo tanto, quien conoce éstos, conoce *en potencia* también aquéllas. Pero ¿qué quiere decir conocer algo en potencia? Nada más que poder conocer. Ahora bien, poder conocer algo no es todavía conocer verdaderamente. No conviene por lo tanto decir que aquel joven sabía estas verdades matemáticas, porque el decir que las sabía, así simplemente, supone que las conocía en sí mismas y no solamente en sus principios, en los cuales están contenidas como en una fuente. Si se quiere decir que el joven las sabía, conviene agregar “bajo un cierto aspecto”, es decir en potencia, en cuanto que están contenidas virtualmente en lo que ya sabía. De ahí que desaparezca la aparente contradicción de lo que Platón proponía, a saber que se aprende lo que ya se sabía. Queriendo expresar esto correctamente, y no de manera sofística, se reduce a lo siguiente: “se aprende lo que antes verdaderamente se ignoraba, ya que sólo se tenía de ello un conocimiento virtual, cual era necesario para alcanzar el conocimiento propio y actual”[[7]](#footnote-7).

**Artículo VI**

**En el razonamiento de Platón queda algo sólido**

**232**. La observación de Aristóteles era justa, pero no abatía sino una parte del razonamiento de Platón, aquella en la que pecaba de inexactitud. Por el contrario, no destruía lo que tenía de sólido en su fondo. Parece como si le hubiera sucedido a Aristóteles lo que suele pasar a tantos otros hombres de menor estatura que él. Quien alcanza a descubrir en una doctrina algo falso, no se toma luego el trabajo de hacer un examen mayor, sino que la rechaza por adelantado, suponiéndola enteramente falsa, sin pensar que el error que ha encontrado en ella es tal vez sólo una pequeña parte de la misma o, quizás, una falta de exposición o de perfección en alguna parte del concepto. De ahí que, al considerar el examen que Aristóteles hace de Platón, y cómo según parece se quedó en la corteza, no me resulta difícil comprender cómo los platónicos, que sentían que en el discurso de Platón quedaba sin embargo un fondo de verdad, decían que la doctrina de las Ideas estaba demasiado por encima del entendimiento de Aristóteles para que pudiera hacerla suya. Y esto, aunque ellos mismos no supiesen purificar la doctrina e indicar claramente este fondo de verdad; de ahí que incurrieran en el error opuesto, es decir que abrazaran la doctrina platónica toda entera[[8]](#footnote-8).

**233**. Y en verdad, la inexactitud del razonamiento de Platón consistía en haberlo aplicado a las verdades de consecuencia, como precisamente la solución de un problema de matemática, mientras que su fuerza y su solidez se manifiestan cuando se lo aplica a las verdades indemostrables y sólo a éstas.

Aplicando Platón esta manera suya de razonar a una verdad deducida, es decir a demostrar que aquella verdad matemática, que Sócrates extraía de la boca de un joven que ignoraba esa ciencia, debía ser conocida previamente por él, abría la puerta a la respuesta de Aristóteles: “No es necesario que el joven conozca previamente esa verdad, basta que conozca los principios a partir de los cuales puede deducirla, y que tenga la razón, es decir la facultad de hacer esa deducción”. Esta respuesta no admitía réplica: la posición de Platón quedaba refutada en particular, ya que él se proponía demostrar “que esta verdad geométrica, extraída de boca del joven, era ya conocida por él antes de ser interrogado”. Con la respuesta de Aristóteles en cambio se demuestra esta otra: “Esta verdad geométrica no era en realidad conocida por el joven; lo que él conocía antes eran los principios universales, de los que aquélla se deriva”.

Pero si Platón era así refutado en lo particular, su posición no caía por eso en lo general. El espíritu de su razonamiento no estaba arruinado, conservaba en sí una fuerza. Todo consistía en hacerla sentir, y se la hace sentir, una vez que, en lugar de aplicarlo a las verdades derivadas, se lo aplica a las verdades primeras e indemostrables, a aquella que contiene en sí virtualmente todas las otras y que no está contenida en otras anteriores, ya que es la primera y la más universal.

**Artículo VII**

**Parece que Aristóteles no da una explicación suficiente de los universales**

**234**. Aquí Aristóteles deja una laguna o, por lo menos, resulta oscuro. Alcanza perfectamente a distinguir las verdades primeras y las derivadas, e incluso parece haber llegado a reducir todas a una sola, es decir, al principio de contradicción. Explica el origen de las verdades derivadas de la manera que habíamos dicho, es decir mediante la *demostración*, o deducción a partir de las verdades *primeras*, y prueba, contra Platón, que éstas no son innatas. Pero cuando se dispone a explicar el origen de las verdades *primeras*, entonces ya no muestra sentir la fuerza del razonamiento platónico, sin duda porque Platón mismo no lo aplicó más a éstas que a las demás. Refutado Platón respecto a algunas verdades, a saber, las derivadas, pensó que ya había arreglado las cuentas con él.

Aristóteles pensó que las verdades primeras nacían de esta manera. Ellas son tales, así razonó para sí mismo, que no se pueden deducir de otras verdades anteriores, ya que, si esto fuera posible, no serían primeras. Es necesario entonces que sean también indemostrables. Por tanto, se debe creer en ellas sin demostración alguna[[9]](#footnote-9); de hecho, todo hombre cree en ellas. Es por lo tanto necesario admitir en el hombre una potencia que sea capaz de intuir inmediatamente estas verdades y asentir a ellas[[10]](#footnote-10).

**235**. Éste es, en sustancia, el modo en que Aristóteles explica la formación de las primeras nociones: admitiendo en el hombre una facultad capaz de formarlas, muy semejante a la reflexión de Locke.

Estos filósofos, como ya observé, parecen decir lo siguiente: “¿Qué les parece que falta a nuestra explicación del origen de las ideas? ¿Qué quieren admitir en el hombre además de lo que nosotros aceptamos? Nosotros admitimos una *potencia* capaz de formar estas ideas: ¿no les basta? Y cuando tienen la potencia de formar estas ideas ¿no están éstas plenamente explicadas?”. El razonamiento es rectísimo: pero, por otra parte, es tal que no puede satisfacer a nadie, porque no responde a la pregunta que excita nuestra curiosidad y que se agita en torno al origen de las ideas. Todos estamos de acuerdo en que, suponiendo en el alma una potencia capaz de formar las ideas, siempre y cuando esta facultad sea verdaderamente tal, no hay nada más que pedir. La dificultad, sin embargo, está en saber cómo debe estar hecha esta potencia a fin de que sirva para formar, debería decirse intuir, las primeras ideas. Aristóteles, luego de haber dicho que de la memoria de muchas sensaciones el alma forma una idea universal, agrega inmediatamente: “*Pero el alma es tal que puede en sí misma padecer eso”*[[11]](#footnote-11). Es fácil ver que cualquier dificultad puede despacharse de esta manera; es como responder a quien nos propone alguna dificultad: “Que haya algo que resuelva la dificultad que me propones”; y pretender haber resuelto el problema con la admisión de este algo desconocido.

Por lo tanto, es posible siempre responder con razón, según me parece, tanto a Aristóteles como a Locke: “Vosotros admitís una potencia de pensar, es decir, algo en el alma humana de donde puedan provenir sus conocimientos. Muy bien; hasta aquí estamos perfectamente de acuerdo. Permítasenos sin embargo adentrarnos más en la investigación y examinar si puede existir una potencia de pensar que no posea en sí ninguna noción primitiva; o si, por el contrario, esa potencia no sería tal vez otra cosa que *la potencia de usar una cierta noción, o idea primitiva*, que el espíritu humano posee en sí. En definitiva, si se puede concebir un pensamiento cualquiera, que sea algo distinto de la visión o de la aplicación de una norma, de una idea”. Ahora, si nuestros dos filósofos nos niegan su permiso de proseguir las pesquisas por este camino, no serían en verdad muy liberales para con nosotros, y con su intolerancia comenzaría su error. Tampoco parece probable que los hombres crean que la perfecta sabiduría reside sólo dentro de los límites que ellos han establecido.

**Artículo VIII**

**En algunos lugares de sus obras, Aristóteles no parece haber subrayado suficientemente la distinción entre el sentido y el entendimiento**

**236**. De modo que Aristóteles, por haberse limitado a criticar las ideas innatas de Platón relativamente a las ideas deducidas y evidentemente adquiridas y nada más; y por haber creído resolver fácilmente la cuestión respecto de las primeras e inmediatas (como él las llama), diciendo que se originan en los sentidos mediante una *potencia* particular ordenada a tal efecto y en posesión de todo lo que se requiere para su fin, el *intelecto*; Aristóteles, de esa manera, permite con razón sospechar que no se había percatado suficientemente de la dificultad que se encuentra en el problema del origen de las ideas y que se manifiesta plenamente cuando se pone a explicar el origen de las ideas primitivas y universalísimas, ideas que no se pueden deducir silogizando de otras ideas precedentes, ya que no existen otras que las precedan, puesto que de ellas se deducen todas las demás.

Lo que me confirma en esta opinión es ver que en algunos lugares de sus obras no alcanza a distinguir suficientemente entre la operación del sentido, que recibe las sensaciones, y la creación del intelecto que piensa.

**237**. Es verdad que había llegado a ver que son potencias diferentes y no las confundió como, en nuestra época, Condillac y otros;[[12]](#footnote-12) pero las distinguió sólo por sus objetos y no se dio cuenta de que los *términos* de los sentidos no son *objetos*. Tampoco advirtió una diferencia esencial que existe también en el *modo* de su obrar. Asignó como objetos de los sentidos externos las cosas *particulares*, al intelecto los *universales*[[13]](#footnote-13): dio al intelecto la virtud de abstraer los universales de los particulares (intelecto agente)[[14]](#endnote-1) y de intuirlos luego de haberlos abstraído (intelecto posible). Pero esto no era todavía comprender la diferencia intrínseca entre el obrar del intelecto y el obrar del sentido, de que hablamos aquí.

**238**. Lo que hace difícil ver esta diferencia es que, al hacer uso de nuestro entendimiento en todo momento, sus operaciones y las del sentido están siempre mezcladas en nosotros e íntimamente unidas. Por eso nos resulta tan difícil separarlas. Por eso sucede también que, sin darnos cuenta, atribuimos al sentido lo que pertenece solamente al entendimiento y por eso no nos formamos nunca un concepto riguroso y preciso de este último.

**239**. De la misma razón nace aquella inclinación que tenemos de atribuir a los animales nuestro razonar, imaginándonos que realizan sus operaciones de la misma manera que nosotros. Atribuimos incluso nuestras afecciones y nuestros pensamientos a los seres inanimados y nos resulta sumamente arduo hacernos una idea separada y pura del *ente* completamente *inanimado*, o bien la del *ente* puramente *sensitivo*, ya que nosotros no somos solamente materiales, ni únicamente sensitivos, sino que somos de tal manera, que participamos al mismo tiempo de la materia, del sentido y del intelecto.

**240**. Por eso parece que Aristóteles erró en esto de la misma manera que Condillac (**81-85**), atribuyendo también al *sentido* la facultad de juzgar[[15]](#footnote-14), algo sumamente absurdo, ya que esta facultad no puede existir sino únicamente en el intelecto.

Yo razono de la siguiente manera: o bien *juzgar* es precisamente lo mismo que *sentir* y en tal caso, ¿qué significan estas palabras: ‘la facultad de sentir es capaz de juzgar’, sino una vana repetición, equivalente a esta otra proposición: ‘la facultad de sentir es capaz de sentir’? O bien juzgar es una operación diferente de la de sentir y en tal caso, ¿cómo es que se pueden atribuir a una facultad operaciones esencialmente diversas y decir ‘el sentido juzga’? Sería algo absurdo, como observamos antes, semejante al otro de que ‘los oídos hablan o la nariz mira o las manos estornudan’, o a algún otro concepto monstruoso, en el que a una potencia se vinculan los actos que no le pertenecen.

**241**. En verdad, una vez que se le quita al sentido externo todo aquello que no le pertenece, y por lo tanto todo juicio, queda una potencia pasiva, mediante la cual el sujeto sensitivo recibe ciertas modificaciones, lo que equivale a decir que *siente* de un modo distinto que antes, y siente otra cosa distinta de sí. Aquí no existe todavía ningún pensamiento, ningún acto en el que el sujeto se haya dicho a sí mismo: ‘tal cosa existe’, y así haya atribuido la existencia (esa idea tan universal) o bien a sí mismo, o a alguna cosa fuera de él.

Imaginar un ente dotado sólo de sentido es una operación dificilísima para nosotros, que no tenemos ni podemos tener experiencia de ello, sino que la tenemos solo de un sujeto dotado a la vez de sentido y de inteligencia, como somos nosotros mismos. Hay que llegar a imaginar, mediante una abstracción, un sujeto que ciertamente existe y siente, pero que no ha concebido la *existencia*, y no lo ha atribuido al propio sentimiento, lo cual consistiría en la formación del juicio, en el pensamiento mismo. Nosotros, los hombres, estamos acostumbrados a sentirnos y a atribuirnos al mismo tiempo, con el pensamiento, la existencia; por lo tanto, el *pensar* que existimos y el *sentirlo* son cosas tan unidas en nosotros, más aún por el hábito, que las fundimos en una sola. Necesitamos luego una operación de la más fina química intelectual para dividirlas. Reflexionando largamente sobre esto, llegamos a conocer con suma claridad que sentir simplemente y juzgar que existimos son dos cosas muy diferentes entre sí. De la misma manera están lejos el uno del otro el acto por el que el *Yo* existe como sentimiento sin más y sin embargo siente el modo en el que existe, y el otro acto, con el que no ya todo el *Yo*, sino una potencia suya, el entendimiento, reflexionando sobre el sentimiento propio del *Yo* y teniendo en sí por propia naturaleza la idea de existencia, une este sentimiento con la idea de existencia y dice: *Yo* tengo existencia. En esta frase: *Yo* tengo existencia, el *Yo* es juzgado, es el objeto del juicio; al contrario, el *Yo*, también modificado por la sensación, no es juzgado, no es objeto de ningún juicio, es simplemente un sujeto único, indiviso, sin composición ni descomposición de ideas, en un estado privado de movimiento y de acción, excepto aquella del acto por el que existe y por el que siente sin movimiento; en tal estado, apenas se puede llamar *Yo*. Por todo esto, atribuir al sentido el juzgar, como parece hacer Aristóteles en algunos lugares, es confundir dos potencias muy distintas y dar al sentido lo que no pertenece más que al entendimiento.

**242**. Por consiguiente, la distinción entre el sentido y el intelecto establecida por Aristóteles no parece suficiente. “Según la sentencia de Aristóteles (así dice un hombre que lo había estudiado profundamente), entre el sentido y el intelecto no existe sino esta sola diferencia, que la cosa se *siente* con la misma disposición que tiene fuera del alma en su existencia particular; mientras que la naturaleza de la cosa que se *entiende* está también fuera del alma, pero no tiene el modo de ser fuera del alma según el que se entiende la naturaleza común, excluidos los principios que la individúan; esta manera de ser, la cosa no la tiene fuera del alma”([[16]](#endnote-2)).

Esto valdría lo mismo que decir que el sentido y el intelecto no difieren sino por sus términos inmediatos. El primero percibe la cosa exterior con sus particularidades; el segundo sólo aquello común en la cosa exterior, teniendo en sí la virtud de limitar su consideración a solo esto, abstrayendo de todo el resto.[[17]](#footnote-15)

**243**. En primer lugar, suponiendo todo esto, la dificultad consistiría siempre en saber cómo el entendimiento puede hacer esta abstracción sin tener primero un universal que le sirva de guía en tal operación. Porque, cuando se separan en dos clases distintas un conjunto de objetos, se debe tener la idea distinta que constituyen estas dos clases, se debe conocer previamente la cualidad universal que las diferencia. De allí que, para que el intelecto agente pueda distinguir y separar lo común de lo propio, es necesario que tenga en sí alguna idea que le sirva de norma en esa operación, mediante la cual pueda conocer los grados de universalidad mayor o menor que tienen las partes del objeto sobre el que trabaja para purificarlo, si se me permite emplear este modo metafórico de hablar, tan común entre los antiguos.

**244**. Pero dejando esto y volviendo a nuestro propósito, no bastaba observar que es propio del sentido percibir la cosa externa individualizada con sus particularidades tal como es; era necesario además preguntar si en esa percepción, el hombre dice algo a sí mismo, si por ejemplo dice: ‘Esa cosa que yo siento, existe’. Puesto que si habla de este modo consigo mismo, si asiente a esta proposición, pronuncia un juicio en su interior. Y si lo pronuncia, ¿es solamente contemporáneo a la sensación o es la misma sensación? Aquí está todo el asunto.

Por poco que el hombre reflexione sobre sí mismo, se dará cuenta de que siente la sensación en alguna parte exterior de su cuerpo; mientras que el juicio que hace en consecuencia de esa sensación es una palabra interna que se dice a sí mismo y que no relaciona con ningún punto del cuerpo, ni a una mano, ni a un pie, ni a otra parte, como hace con respecto a la sensación. Es necesario por tanto decir que el *juicio* no tiene nada que ver con la *sensación orgánica*, que el sentido sólo siente pero no agrega ningún juicio a sus sensaciones[[18]](#footnote-16). Por eso la diferencia entre el sentido y el entendimiento no está sólo en percibir la cosa particular y la cosa universal, sino además y sobre todo, en percibirla simplemente y juzgarla. El sentido percibe lo que siente, pero el entendimiento juzga lo sentido y así lo *entiende*. Percibir es simplemente sentir; entender es juzgar.

**Artículo IX**

**Según la paráfrasis de Temistio, Aristóteles no habría conocido suficientemente la naturaleza del universal**

**245**. Al no haber distinguido suficientemente el filósofo de Estagira entre el *sentir* simple y pasivo y el *juzgar*, que es activo y abraza dos términos distintos, uno de ellos al menos universal –y de la unión de los cuales se obtiene otra aprehensión compuesta, que es el producto del juicio– pensó que para explicar el origen de las *ideas primeras* bastaba suponer un intelecto que fuese una especie de sentido, el cual, afectado por las naturalezas universales, debería percibirlas mediante una pasión[[19]](#footnote-17) semejante a aquélla por medio de la cual el sentido percibe los sensibles. Solamente que, al ver que estas naturalezas universales no existían fuera del alma, imaginó una potencia interna a la cual atribuyó la virtud de hacer universales los particulares, mediante la abstracción. Es decir, tomando de los particulares lo que en ellos había de común (como si *común* no fuese lo mismo que *universal*), y dejando el resto, sin preocuparse luego de examinar si esta operación era posible sin presuponer en el espíritu humano algo innato.

Por un pasaje de Temistio parece que redujese la operación que atribuía al intelecto agente a encontrar en las cosas particulares lo que en ellos ya estaba, a saber lo común, sin agregar nada de sí mismo. Esto obligaría a creer, en verdad, que no había entendido bien la naturaleza del universal, la cual, en cuanto universal, es decir común, no está en las cosas particulares, sino que es en ellas sólo un acto suyo, para decirlo de alguna manera, que de ningún modo es común. El pasaje referido por el filósofo paflagono es el siguiente: “Tal poder del alma consiste en que, cuando incluso los géneros, percibidos por los sentidos, falten súbitamente y desaparezcan, sin embargo puede obtener de ellos su semejanza y retenerla en la memoria, y así descubrir y notar lo que hay de común y de universal en los singulares. Puesto que incluso el sentido lo percibe. Cada vez que alguien conoce a Sócrates con el sentido, conoce también el hombre en Sócrates. Y quien ve esta cosa roja o blanca, ve también el rojo y el blanco. Y no hay nadie que crea que Calías y el hombre son lo mismo; de otra manera, como no hay más que un Calías, así no podría verse más que un hombre. Pero quien ve a Sócrates, ve en Sócrates lo que hay de semejante y de común también en los otros hombres. De ahí que de alguna manera, el universal se percibe con el sentido, no separado del singular, sino junto con él y a modo de consecuencia”[[20]](#footnote-18).

**Artículo X**

**Juzgar es más que aprehender el universal**

**246**. Tampoco debe asombrar que Aristóteles concediese al sentido la capacidad de percibir en los singulares también la *naturaleza común*, luego de que le había concedido la fuerza de *juzgar*. No se puede juzgar sin una noción común, porque juzgar es como colocar unos objetos o cualidades en una clase, y una clase no se forma sino mediante algo común a los individuos clasificados. Así que atribuir al sentido el juicio parece más que reconocerle la aprehensión de lo común en los particulares, al modo en que Aristóteles le da esta aprehensión, según explica Temistio, es decir no sola, sino unida a los particulares. Para juzgar se requiere, además, la idea de lo que es común, separadamente de todo lo que es particular, a fin de que pueda ser aplicada a los diferentes particulares y así éstos sean clasificados y juzgados[[21]](#footnote-19).

**Artículo XI**

**Absurdo de la doctrina expuesta por Temistio**

**247**. Prestemos un poco de atención a esta proposición: “El sentido percibe lo común, pero unido a los particulares”. O es una contradicción o no significa nada.

¡Lo *común* en los *particulares*! ¿Qué manera de hablar es ésa? ¿Acaso no equivale a esta otra: lo común en lo que no es común? Pregunto: ¿puede lo *común* estar incluído en los *particulares*? *Común* no significa otra cosa que no estar particularizado, no estar limitado a un individuo real. Si me hicieran pasar bajo los sentidos diez mil individuos, uno detrás del otro, por supuesto que tendría la impresión de otros tantos particulares, pero ¿habría percibido algo común? De ninguna manera. En breve, lo *común* no es más que una *relación* que tienen varios individuos con lo que está en mi mente. Yo los confronto unos con otros luego de haberlos percibido y me doy cuenta de lo que tienen de diverso, en la medida en que son percibidos por mí. Es decir: observo lo que, en la *percepción* de varios individuos, constituye en mí una misma idea, y aquello que en mí constituye ideas diversas. Lo que tienen de semejante, esta relación de semejanza, se llama su naturaleza *común* (**180-187**). Ahora bien, una relación de varios individuos con mis ideas no se encuentra de ninguna manera en cada uno de ellos, considerado en sí, y por eso fuera de mi mente. Es necesario verlos en una sola concepción de mi mente. Los sentidos no tienen nada que ver en esto; ellos sólo perciben los individuos reales singularmente, es decir uno por vez, separadamente de los otros.[[22]](#footnote-20) En resumen, se hace necesaria una facultad interna, totalmente diversa de los sentidos corpóreos, la cual, comparando unos individuos con otros, luego de haberlos concebido intelectualmente, les asigne algo común igualmente a todos, es decir que encuentre una idea que convenga a varios de ellos, y que ella sola permita pensar una multitud de ellos. Antes de esta operación la palabra *común* no comienza a tener un valor ni a ser empleada con propiedad. Decir que los sentidos perciben lo *común* es suponer hecha esta operación, mediante la cual el hombre encuentra lo *común* en las cosas que han adquirido existencia en la mente. Es un suponer también que esta cosa encontrada por el entendimiento y *en el entendimiento* sea el objeto de los sentidos.

**248**. Así se llega al absurdo singular de admitir que la materia de los sentidos es un producto del entendimiento y que el sentido no suministra ya al entendimiento la materia al pensar, ¡sino que en realidad el entendimiento al sentido! Por eso, el mal uso que hace Aristóteles de la palabra *común* lo lleva de un extremo al otro, obligándolo a asentir a una proposición directamente opuesta al principio fundamental de su sistema, en el que se apoyaba su razonamiento, a saber, que el sentido suministra la materia al entendimiento.

**Artículo XII**

**Contradicción en dos sentencias de Aristóteles**

**249**. Lo *común*, abstraído de lo particular, dice Aristóteles mismo, es objeto del intelecto solamente. Examinemos más de cerca qué coherencia tiene esta proposición con la doctrina precedente de nuestro filósofo.

Lo *común* no puede existir antes de que sea abstraído. Es la abstracción lo que le da existencia (no suponiéndolo innato). Esta palabra, *común*, no significa otra cosa que lo semejante en muchos individuos, y dividido de lo que es diferente, como una naturaleza está dividida de la otra y máximamente de su contraria.

Por tanto, cuando Aristóteles dice que lo *común* es sólo objeto del intelecto, cuando afirma que los universales no existen sino en el alma, cuando escribe contra Platón: “O el animal universal es nada o es posterior al animal individual y lo mismo se diga de todo lo común”[[23]](#footnote-21); entonces, se acerca a notar toda la dificultad que se encuentra en explicar cómo formamos los *universales* o los *comunes*, y así se encuentra dividido contra sí mismo. Decir por una parte: el objeto del intelecto es lo *común* en cuanto que es común; o, con otras palabras: el objeto del intelecto son las relaciones de los entes subsistentes con los posibles; y decir por otra parte: lo *común*, en cuanto que *común*, no existe en los actos singulares, sino sólo en la mente, es una y la misma cosa.

Pero si esto es verdad, y si es verdad que el sentido percibe los singulares, y no los universales en cuanto tales, es verdad por lo tanto que el sentido no percibe el objeto del intelecto, sino que el término del sentido y el del intelecto son totalmente diferentes. El del primero es esencialmente singular, el del segundo, esencialmente universal y común. Ahora, si lo *singular* se opone a lo *universal*; si en lo singular en cuanto tal no puede haber nada de universal y de común, porque son nociones que se excluyen esencialmente, ¿cómo es entonces que el intelecto puede recibir su objeto del sentido, mientras que todo lo que puede dar el sentido es de una naturaleza esencialmente diversa y contraria a lo que puede intuir el intelecto? La dificultad estaba toda en esto y, bien considerada, es la misma sobre la que continuamente razonamos, presentada bajo un nuevo aspecto[[24]](#footnote-22).

**Artículo XIII**

**Por una distinción que inventaron para eludirla, se ve que los escolásticos sintieron esta dificultad. Examen de esa distinción**

**250**. Los escolásticos, advirtiendo algo embarazoso en esta parte de la filosofía aristotélica, se esforzaron por presentar el pensamiento del filósofo griego en su aspecto más favorable. Para ello propusieron la siguiente sutil distinción: “La palabra *universal* se toma en dos sentidos, a saber, para significar la misma naturaleza común en cuanto sujeta a la intención de universalidad, o para significar el universal en sí mismo”[[25]](#footnote-23). De ahí que, en el primer sentido, el *universal*, es decir la *naturaleza misma* no actualmente universal, sino sujeta a la intención de universalidad, es decir que es *apta* para ser considerada como *común*, fuera el término del sentido. Por el contrario, el *universal* en el segundo sentido, en cuanto es actualmente universal, no era sino el objeto del intelecto. Así, parecía que se podía explicar el paso del sentido al intelecto, es decir, demostrar de qué manera ocurría que el término del sentido pasaba a ser objeto del intelecto; pues, si bien el intelecto no intuía más que lo *universal*, sin embargo, parecía verse una manera según la cual el mismo sentido se lo suministraba, ya que mediante esa distinción podía decirse que también el sentido percibía lo universal. Esto, siempre y cuando se tomase la palabra *universal* en un significado un tanto diferente del que se empleaba al atribuírselo al intelecto, o sea como universal en potencia y no en acto; condición que, a decir verdad, suprime el efecto y la utilidad esperada de aquella distinción.

Y en verdad, examinándola con exactitud, pululan una y otra vez las mismas dificultades. En primer lugar, detengámonos en esta expresión: “De un modo se dice universal la misma naturaleza común, en cuanto que está sujeta a la intención de universalidad.”

Yo pregunto: ¿Se puede llamar *común* esta naturaleza, aun prescindiendo del aspecto de universalidad al cual va sujeta? Nadie se atreverá a afirmarlo, porque, si prescindimos del aspecto de *universalidad*, ya no se nos presenta con el predicado de común, sino que nos queda una *naturaleza singular*. Es cuando nosotros, *en nuestro pensamiento*, confrontamos esta *naturaleza singular* con otras naturalezas también singulares, pero siempre existentes en nuestro pensamiento y no en sí mismas, que encontramos la relación de semejanza: y cuando queremos decir que la contemplamos bajo este aspecto, le agregamos el predicado *común*. Esta naturaleza entonces, al agregarle el nuevo aspecto, bajo el que la percibimos, es el *universal* o lo *común*.

Por consiguiente, ninguna *naturaleza* se puede llamar *común*, salvo después de que el entendimiento haya realizado esta operación y así haya descubierto esta relación entre varios individuos pertenecientes a ella y percibidos por nosotros. Esta relación consiste finalmente solo en un concepto del intelecto, ya que la *relación* no está ni en uno ni en otro de los términos singulares, es decir en los individuos entre los que pasa la relación, sino sólo en su unión y comparación. Esta unión no tiene lugar en otra parte, sino únicamente en el entendimiento, donde las dos o más cosas encuentran una especie, una idea común.

Si la *naturaleza* es siempre *singular*, es decir, si permanece como es en sí misma antes de ser concebida y considerada por el entendimiento, ¿no sería una impropiedad del lenguaje llamarla *común* y universal, mientras se la considera independientemente de la relación que tiene con la idea común que está en el intelecto? Por lo tanto, si nos proponemos prescindir por completo del intelecto y no queremos considerar las cosas externas más que en relación al sentido, es imposible que las llamemos *comunes*, ya que este predicado les viene *posteriormente*, es decir, recién cuando las consideramos también en cuanto concebidas por el intelecto, donde están las ideas que nos muestran las igualdades y las diferencias. Pero cuando nos proponemos examinar las fuerzas del solo sentido, tenemos que prescindir completamente de ello. Mientras que éste sea nuestro propósito, tenemos que considerar las cosas exteriores sin agregarles nada de lo que el intelecto agrega de sí, al percibirlas y compararlas. Si es verdad, como dice el mismo Aristóteles, que la *intención de universalidad* es añadida por el intelecto, es necesario que prescindamos totalmente de esta relación, que se expresa con añadir a la naturaleza el predicado de *común*. De allí que no estemos autorizados a decir que el sentido percibe la naturaleza común o universal, que produce lo *común* en las cosas.

¿Qué querría decir “el sentido percibe la naturaleza común”? Quiere decir lo siguiente: ‘el sentido percibe una naturaleza *singular*, la cual luego, al ser percibida por el entendimiento, bajo un cierto aspecto recibe el predicado de *común*, ya que se une a la idea, que siempre tiene la característica de la universalidad. Este predicado se le atribuye justamente para expresar la relación a la idea, bajo la cual es percibida por el entendimiento’.

Entonces, si el predicado *común* no expresa sino lo que el entendimiento agrega a la naturaleza que percibe, es fácil ver que esta distinción no aporta ninguna utilidad para explicar de qué manera el término del sentido puede llegar a ser objeto del intelecto, puesto que aquello a lo que apuntaba la distinción era a mostrar que también el término del sentido se podía de alguna manera llamar *universal*, como el del *intelecto*. Por ello, no debía parecer extraño que éste pudiese recibir sus objetos de los sentidos, si bien él no era apto sino para la percepción de los universales. Por el contrario, mediante la observación que hemos hecho, resulta que, si el objeto del sentido puede decirse de alguna manera *universal*, esto no proviene sino del hecho de que consideramos este término en relación con el acto posterior del intelecto. Pero si prescindimos de este acto posterior y queremos llamar al término sensible según se encuentra con respecto al sentido, no podemos llamarlo sino *singular*, ya que no tiene nada en sí mismo que para el sentido sea o pueda ser *común*. ¿Dónde encuentra entonces el intelecto el universal que lo vuelva común? La cuestión permanece intacta y la misma del principio, como si no se la hubiese tocado.

**Artículo XIV**

**Cómo explica el intelecto agente de Aristóteles el origen de los universales**

**251**. Por tanto, el término del sentido y el objeto del intelecto son esencialmente diferentes y contrarios. El sentido sólo percibe los *singulares*, el intelecto les agrega lo *universal*[[26]](#footnote-24). Si queremos suponer con Aristóteles que todas las ideas vienen de los sentidos, permanece siempre la dificultad propuesta, que consiste en saber cómo el sentido puede presentar al entendimiento un objeto adaptado y proporcionado a él, ya que el sentido no tiene nada común ni universal.

Como hemos visto, ante tal dificultad Aristóteles establece un *intelecto agente* y lo constituye como mediador entre el *sentido* y el *intelecto*. Es función suya tomar los fantasmas sensibles y particulares y transformarlos en universales. Es el mismo Aristóteles quien le atribuye tal función; corresponde luego a este intelecto encontrar la manera de cumplir con una función tan importante y honrosa como la que el filósofo le confió. Sin embargo, esta misteriosa potencia, que llamamos *intelecto*, continúa en nosotros plácidamente sus funciones, independientemente de las especulaciones de los filósofos y de las leyes que ellos les imponen.

Yo confieso que me vería en una no pequeña complicación si se me encargara de amaestrar el *intelecto agente* para cumplir el papel que nuestro filósofo le atribuye, bajo la expresa condición de no llevar consigo ninguna idea de ninguna especie, sino de obtenerlas todas a partir de los fantasmas sensibles.

**252**. En primer lugar, este intelecto ¿debe percibir los fantasmas sensibles y singulares o no? Si no los percibe, no es posible que obre sobre ellos, ni por lo tanto que distinga en ellos lo propio de lo común. Si los percibe, entonces esta facultad del *intelecto agente* es tal que percibe los *singulares*, como el sentido[[27]](#footnote-25). Pero si percibe los singulares, como el sentido, ¿cómo encontrará en ellos los universales, puesto que allí no están?

Ya hemos observado que en los *singulares*, hasta que son tales, no hay nada *universal*. En cambio, esta palabra *universal* no expresa más que una relación que una cosa tiene con otras semejantes *posibles*; por eso, es un objeto que solo el intelecto aprehende y del que el sentido nada entiende. Pero si el intelecto agrega este atributo de *universal* por sí mismo ¿dónde lo encuentra, si no está en absoluto en los términos de los sentidos?

**253**. Platón suponía que existía innato, es decir, que cuando el sentido percibía los particulares, el alma les agregaba la idea de ellos, *universal*, y el alma se llamaba *intelecto* en cuanto que llevaba en sí esta idea; o bien, lo que es lo mismo, suponía que el intelecto tuviese en sí los ejemplares de las cosas, los posibles, según los cuales, como normas distintivas, podía clasificar las realidades sensibles, y así resolvía el problema.

Avicena[[28]](#endnote-3) recurrió a un *intelecto separado* por completo del hombre, del cual éste recibía ya formadas las ideas, bajo las que luego dividía las cosas reales percibidas por los sentidos. Este sistema satisfacía también de alguna manera la dificultad.

Pero Aristóteles, al menos según lo entendieron los intérpretes posteriores, no acepta esto para nada[[29]](#footnote-26): ¡él pretende que el *intelecto agente* agregue la idea de universalidad a los particulares percibidos por los sentidos (puesto que es esto, a fin de cuentas, lo que en todos los sistemas hace el intelecto), sin que éstos tengan en sí esa idea, y sin que ni siquiera la tenga en sí el intelecto agente!

**Artículo XV**

**Aristóteles quiere que el intelecto**

**dé su propia forma a lo que percibe:**

**este, si se quita del intelecto toda idea innata,**

**es el fundamento del escepticismo moderno**

**254**. Por momentos, hace los mayores esfuerzos por superar una dificultad que se le presenta con fuerza, yo diría al sentimiento más que a la mente.

Por ejemplo, os dirá: ‘lo que se recibe, es recibido a la manera de un recipiente; por lo tanto, así como cuando se vierte un líquido en varios vasos, recibe la forma de los distintos vasos, así debe suceder también con lo que reciben nuestros sentidos y nuestro espíritu, los cuales son como dos vasos que dan una forma distinta a la misma cosa. La forma que le da el sentido es que siga siendo particular, mientras que la forma que le da el intelecto es la de la *universalidad*, solo bajo la cual él puede concebir’.

Es fácil ver en tal doctrina la huella del kantismo. Según ella, habría que admitir en el espíritu humano una cierta *forma*, a la que los seres percibidos se conformasen, sin saber por qué.

Ahora bien, o esta forma es el tipo de la verdad; y, en tal caso, o bien es necesario aceptar congénito en nosotros este tipo, es decir, la esencia de la verdad (que es aquello que afirmamos nosotros) o bien no se admite nada de esto en el espíritu y, en ese caso, el espíritu, limitado y determinado como es, dará a las cosas percibidas una forma puramente subjetiva, lo que constituye justamente el fundamento sobre el que se apoya el escepticismo moderno y la filosofía crítica.

**255**. Pero no es difícil ver que en esta segunda suposición todo el inmenso trabajo de la filosofía crítica se apoyaría sobre la analogía material del recipiente.

Entiendo bien que en el vaso se pueda introducir un licor sin que éste posea anteriormente la forma que va recibiendo a medida que es introducido en el vaso, pero luego no entiendo cómo puede ocurrir que los *particulares* entren en el intelecto, admitido el principio de que el intelecto no aprehende sino los *universales* y, si entran en él, por qué luego deban necesariamente ser transformados en universales.

Si los *particulares* no entran en el intelecto, no pueden recibir la configuración que él les querrá dar, del mismo modo que si el licor no entra en el vaso, no podrá tomar su figura. En cambio, si entran en el intelecto, la naturaleza del intelecto ya no es tal que no pueda aprehender nada sino bajo la forma de *universal*. Si el intelecto tiene necesariamente esta forma, está condicionado por ella y en ese caso, es inconcebible que lo *particular* se halle en él.

En el [ejemplo del] vaso se distinguen dos instantes: el licor antes de ser vertido y el licor ya vertido. Por lo tanto, además, el licor se distingue de su forma accidental: este puede existir sin aquella.

Por el contrario, la *naturaleza común* no conserva nada de singular: es un objeto totalmente diverso de lo que percibió el sentido. Antes de que el intelecto lo aprehendiese, no existía para nosotros; su existencia comenzó con el acto mismo con que el intelecto lo conoció.

Por otra parte, si el *objeto* del intelecto tuviese esa forma porque el intelecto subjetivo se la otorga de sí mismo, el escepticismo, como decíamos, sería completamente inevitable y no habría sino una verdad subjetiva, es decir una no-verdad, ya que la verdad es esencialmente objetiva y absoluta. Así ocurre en el sistema de Kant, que no es verdaderamente otra cosa que la analogía aristotélica del recipiente, desarrollada e ingeniosamente seguida en su desarrollo.

**Artículo XVI**

**Contradicción aristotélica**

**256**. Para evitar este escollo del escepticismo, Aristóteles deja a veces de hablar de este recipiente, que altera todo lo que recibe y lo acomoda a sí mismo.

Él os dice: el *intelecto agente* no altera nada, no hace sino separar; divide lo que es común de lo que es propio de las cosas. Una vez hecha tal separación, el *intelecto pasivo* aprehende solo lo *común* que hay en las cosas; y aprehender solamente una parte de la cosa no es aprehender la cosa de modo alterado o falso, sino parcialmente, aunque al mismo tiempo verídicamente.

Cuando Aristóteles presenta de esta manera su pensamiento, parece imaginarse su *intelecto agente* como si fuese un prisma que por su propia naturaleza dividiese la luz y separase los colores, como si dijera que no obra esta separación por voluntad, sino por una especie de ciega necesidad.

**257**. Comparándolo con los sentidos, se podría decir que separa lo común y lo propio en las cosas, como el ojo y el oído separan la luz y el sonido, ya que estos órganos toman cada uno lo que a ellos conviene. Esta manera de explicar la separación de lo que puede haber de *común* en las cosas de lo que en ellas hay de *propio*, por más ingeniosa que parezca, sin embargo no es menos vana e insustancial que todas las demás.

En primer lugar, se apoya sobre una base evidentemente falsa, a saber sobre la suposición de que lo *propio* y lo *común* son dos elementos que forman la cosa externa, de la misma manera que los colores conforman un único haz de luz o del modo en que la luz y el sonido, al golpear ambos sensorios, solo producen la sensación en aquel órgano preparado para recibir uno de los dos fluidos. Por el contrario, nosotros hemos observado que lo *común* no existe en las cosas antes de que el intelecto lo introduzca en ellas, ya que esta palabra no expresa otra cosa que una relación con una idea, y una visión intelectual.

Por lo tanto, decir que el intelecto aprehende lo *universal*, es decir lo *común*, separándolo de lo propio, es suponer el *universal* o lo *común* preexistente al acto del intelecto. Toda la cuestión, por el contrario, consiste en saber cómo lo *universal* se presenta al intelecto, dado que no se encuentra en la naturaleza de las cosas, en las cuales sólo se dan individuos singulares.

Yo pregunto cuál es el origen del *universal* y se me responde que se obtiene separándolo de lo que es *propio*. Esto no es explicarme su origen, sino suponer que ya existe, es decir, suponer aquello que está en cuestión.

**Artículo XVII**

**Según el sistema expuesto,**

**el intelecto obraría ciegamente:**

**lo absurdo de esto.**

**258**. Además, ¿es posible imaginar en el intelecto una operación ciega, como las operaciones físicas, por ejemplo la función electiva de los distintos meatos en la digestión o la división de los colores que hace el prisma?

Esto se puede creer por un momento, si se habla de una manera abstracta y universal y no se reflexiona sobre la naturaleza propia del entendimiento, pero no ya cuando se la considera de modo específico. El intelecto es una facultad cognoscitiva, por lo tanto sus actos no pueden ser ciegos. Deben ser esencialmente cognoscitivos, ya que justamente estamos hablando de la fuente de nuestra luz y de nuestro conocimiento.

Y a fin de acercarse aún más a la cosa, yo seguiré preguntando: cuando el *intelecto agente* realiza esta supuesta separación entre lo que hay de propio y lo que hay de común en las cosas, ¿conoce lo *propio* y lo *común*, a fin de rechazar lo primero y quedarse con lo segundo? Si discierne la diferencia, entonces no obra ciegamente, sino que pone de un lado lo propio y del otro lo común, con conocimiento de causa. En ese caso (el único en que puede concebirse una separación semejante hecha por el intelecto), éste debe tener en sí ideas que preceden a esta separación, que lo guíen en ella. Puesto que pensar: ‘esta naturaleza es común’ es lo mismo que pensar: ‘pueden existir infinitas naturalezas semejantes a ésta’, y pensar esto supone la *idea*, es decir la *simple aprehensión de esa naturaleza*, y la idea, o sea la simple aprehensión de esa naturaleza, no está determinada ni a un tiempo ni a un lugar ni a ninguna otra circunstancia individual. Es un mero posible, en una palabra: un universal.

Por lo tanto, por más que lo pienso una y otra vez, la función que Aristóteles dio a su *intelecto agente* de transformar las sensaciones singulares en ideas, con la condición de no tener en sí nada de innato, de ninguna manera logro encontrarla posible.

**Artículo XVIII**

**Indicio de la verdadera doctrina en Aristóteles**

**259**. Pero el mismo Aristóteles, en algún momento más feliz, y en el que tal vez la idea de combatir a Platón le ocupaba menos el pensamiento, sospechó o entrevió que la condición que había puesto a su intelecto agente era dura e injusta, y que éste ejercería su función sin respetarla, aun cuando él no lo hubiese graciosamente dispensado de ella.

Por eso a veces parece inclinarse a concederle alguna especie de universal, al cual refiriendo la percepción de los sentidos, ésta se vuelva universal. En efecto, su universalidad, como dije varias veces, no consiste sino en la relación que tienen con un *universal*, es decir con una idea del intelecto, por la cual se dicen luego *comunes*.

Aristóteles toca esto tan a la rápida, que no sé si podemos formarnos un claro concepto sobre su parecer, ya que se limita a exponer su pensamiento en dos palabras[[30]](#footnote-27). Con ellas viene a decir que el intelecto agente, obteniendo los universales de las cosas particulares percibidas por los sentidos, debe tener en sí un acto, y este *acto* debe serle sustancial, ya que de otra manera no podría efectuar la operación indicada, a saber, obtener las ideas de las cosas a partir de las sensaciones. Esta idea de Aristóteles, siempre de acuerdo a sus principios habituales, parece reducirse y agotarse en este argumento: ‘Las sensaciones o, mejor, los fantasmas que las sensaciones dejan en nuestra mente, no son en cuanto tales objeto del intelecto, es decir solo son en potencia verdaderas ideas, ya que ellos solo son particulares y el intelecto no puede aprehender sino los universales. Por lo tanto, es necesario admitir en el alma una facultad, sea la que sea, que tenga la virtud de transformar estos fantasmas, que son ideas en potencia, en ideas en acto. Esta facultad es lo que se llama *intelecto agente*. Pero para que una cosa reduzca a otra de la potencia al acto es necesario que ella misma esté en acto. Así un cuerpo, según los principios de Aristóteles, no puede mover a otro si él mismo no está en movimiento. Por consiguiente, este intelecto agente, concluye Aristóteles, debe estar por naturaleza en acto para hacer pasar los fantasmas, recibidos de los sentidos, al estado de conocimiento actual.”[[31]](#footnote-28)

Aquí se detiene Aristóteles y no conozco otro pasaje en el que explique mejor lo que entiende por el *acto* de este intelecto.

**260**. Sin embargo, puede decirse que al haber establecido esta proposición, (si es que concede que este intelecto en acto es primigenio y connatural al hombre, y no puesto en acto con ocasión de los fantasmas mismos), dio un paso más adelante que Locke y que los sensistas modernos, educados en la escuela lockiana.

Estos, admitida una facultad de pensar en el hombre, no tocan ni siquiera con la punta de su pensamiento la espinosa búsqueda de la naturaleza de esta potencia, contentándose con suponerla tal, que sea suficiente para su fin. Por el contrario, Aristóteles, luego de haber dicho que “hay una facultad en el hombre capaz de abstraer los universales a partir de los particulares”, agregando que esta facultad debe estar en acto, alcanza al menos el borde de la grande y difícil cuestión en torno a lo que hay innato en la mente humana. Según esta doctrina de Aristóteles, entonces, tenemos en la potencia de conocer un *acto* *sustancial* y por eso mismo *innato*. Por más misteriosa que quede esta manera de hablar, y por más indeterminada y concisa que sea, es sin embargo cierto que muestra el progreso de la mente de Aristóteles en sus investigaciones y que permite creer que había gustado al menos con la punta de su lengua la dificultad que nos ocupa sobre el origen de las ideas.

**Artículo XIX**

**Explicación del indicio que da Aristóteles de la verdadera doctrina**

**261**. Si queremos explicar de una manera razonable el discurso breve y cerrado de Aristóteles, tal vez lleguemos muy cerca de la verdad. ¿Cuál puede ser el acto de la facultad cognoscitiva? El acto de una facultad cognoscitiva es inconcebible si no se logra infundir mediante él alguna noción.

De ahí que, al decir Aristóteles que el intelecto, para formar los universales, o sea el conocimiento intelectual, debe estar en acto él mismo, parece haber querido decir que este intelecto posee, por su propia naturaleza, algún tipo de noción con la cual puede producir los otros conocimientos actuales, mediante la ocasión que le ofrecen los fantasmas sensibles. De esa manera, acaso el filósofo parece haberse inhibido profundizar el examen de esta especie de *conocimiento* *innato*, ya sea atemorizado por la dificultad misma que se encuentra en querer determinarla sin contradecirse a sí mismo, o bien por miedo que de ahí resultaran cosas demasiado favorables al sistema de Platón, que había combatido.

También podría ser, como a veces sucede, que luego de haber tenido este súbito golpe de luz, que lo movió a reconocer la necesidad de un acto innato en la facultad cognoscitiva –lo cual equivale a admitir la necesidad de una especie innata– otros pensamientos apartaron a Aristóteles de continuar una idea tan feliz, que podía resultar fecundísima en la mente de un hombre de ingenio maravilloso.

**Artículo XX**

**Aristóteles reconoce que el intelecto lleva consigo una luz innata,**

**como atestigua el sentido común**

**262**. Los comentadores desarrollaron poco este pasaje de Aristóteles, el cual, aun siendo brevísimo, es uno de los más notables. Sin embargo, las observaciones que hace Santo Tomás sobre él me confirman en mi parecer. Cuando el santo Doctor se pregunta cómo es que Aristóteles admite en el hombre un intelecto sustancialmente *actuado*, en primer lugar observa que Aristóteles no podía querer decir que este intelecto tiene innatas las ideas de todas las cosas, porque esta sería justamente la doctrina platónica que en tantos lugares refuta, y porque, si el intelecto estuviera ya determinado a conocer las cosas por sí mismo, arruinaría otro principio constantemente enseñado por Aristóteles y confirmado por la experiencia, a saber que, para pensar, nuestro intelecto necesita recibir de los sentidos los fantasmas de las cosas externas.

Excluída esta interpretación, se pregunta qué puede ser una facultad intelectiva que no tenga actualmente en sí las ideas de todas las cosas y que a pesar de eso esté en acto. Parece que algo así no podría ser sino algo intermedio entre estar en acto de modo tal que se posean las ideas de todas las cosas y poseer una de estas ideas. He aquí las palabras mismas del agudísimo comentador:

“El intelecto agente se considera en acto con respecto a las cosas que han de entenderse, en cuanto que posee una virtud inmaterial activa, capaz de hacer las otras cosas semejantes a ella, es decir inmateriales, y de esta manera hace a las cosas, que solo en potencia son inteligibles, inteligibles en acto.”[[32]](#footnote-29)

Y he aquí la comparación con la que lo explica: “del mismo modo que la luz pone en acto los colores, no ya porque tenga en sí la distinción de todos los colores.”[[33]](#footnote-30)

**263**. Esta semejanza de Aristóteles cuadra perfectamente al argumento. Puesto que, si bien la luz no tiene en sí los colores ya divididos y separados, sin embargo es susceptible de esta división mediante un cuerpo que tenga la propiedad de refractar y de reflejar el haz de cándida luz.

Por eso, según esta comparación, habría que decir de la teoría de las ideas todo lo contrario de lo que veníamos diciendo. Habíamos visto que la acción del intelecto agente consistía en separar en las cosas lo común de lo propio, suponiendo falsamente que hubiese en ellas algo común con independencia de la operación del intelecto. Bajo esa hipótesis, habíamos comparado las cosas externas con el haz de luz que contiene en sí muchos colores, es decir lo común y lo propio, y el intelecto con un prisma capaz de efectuar la separación. Aquí al contrario, ya no son las cosas sensibles lo que comparamos a la luz, sino el intelecto agente, es decir el acto que le es sustancial o, mejor aún, aquello en lo que este acto termina. El prisma, lo que descompone esta luz en sus rayos elementales, lo que determina los diferentes colores, son las cosas sensibles. Así, lo *común* estaría en la mente, no en las cosas, y se particularizaría e individualizaría mediante las cosas a las que se aplica. Estas particularizaciones e individualizaciones corresponderían justamente a los colores, mientras que lo *común* correspondería a la *luz* que preexiste en el intelecto.

Suponiendo esto quedarían superadas muchas dificultades y, si bien el intelecto no vería separadamente los colores sin el prisma externo de los cuerpos sensibles que descompusiese y determinase su luz, sin embargo, poseería esa luz innata. No tendría ninguna ciencia de lo que es particular y determinado[[34]](#footnote-31); sin embargo, habría que concederle una *idea máximamente común*, una forma no determinada a nada antes de las sensaciones. En una palabra, aunque no tuviera en sí mismo ideas derivadas, como pretendía Platón, según lo interpretaba su émulo, tendría innata la primera idea, universalísima. No tendría innatas las consecuencias, sino el principio, ya que, como veremos en su momento, la idea de lo máximamente común, aplicada a lo menos común, recibe el nombre de *principio*, y los principios son reconocidos por Aristóteles mismo como indemostrables.

**264**. De ahí que, al explicar de dónde podría venir al intelecto su luz connatural, Santo Tomás concluye con estas palabras: “Una virtud activa de esta naturaleza es una cierta participación de las substancias separadas,”[[35]](#footnote-32) es decir, según la doctrina del Aquinate, de Dios mismo[[36]](#footnote-33).

**Artículo XXI**

**Los árabes, queriendo rigurosamente sostener**

**que nada hay de innato en el hombre, cayeron en el error**

**de admitir el intelecto agente fuera del alma humana**

**265**. Este texto está dirigido contra otros comentadores del Estagirita, quienes, leyendo en algunos pasajes de Aristóteles que el hombre no tiene conocimiento innato y que su intelecto es una mera potencia, no supieron luego conciliarlo consigo mismo, donde dice que el intelecto agente no es una mera potencia de conocer, sino que está sustancialmente en acto, ya que de otra manera no podría reducir a conocimientos actuales las cosas percibidas por los sentidos, es decir, proveer al intelecto posible de las *ideas*, las cuales son todas universales por naturaleza. De ahí que echaran mano al recurso de suponer que, cuando Aristóteles hablaba del *intelecto agente*, quería hablar de un intelecto separado del hombre, a saber, del intelecto divino o de algún ángel, que estaría en acto, es decir poseería actualmente las ideas de todas las cosas, y de esa manera podría ejercer alguna influencia sobre el *intelecto posible*, es decir sobre el intelecto del hombre, simple potencia de conocer. Así le comunicaría, con ocasión de las sensaciones, esa universalidad que, unida a los fantasmas de los sentidos, provee las *ideas* de las cosas exteriores.

**266**. Pero Santo Tomás reprueba y desautoriza esta interpretación, como falsa en sí misma y como contraria a la mente de Aristóteles. Dice que cuando habla del intelecto humano como de una facultad de pensar meramente en potencia, se debe entender *intelecto* *posible* y cuando, por el contrario, no acepta que el intelecto esté meramente en potencia, sino que le otorga un acto, se debe entender que habla de otra facultad intelectiva, que también se encuentra en el hombre y que se llama *intelecto agente*, el cual actúa continuamente sin ser excitado por los fantasmas, sino por la propia naturaleza activa. Y en verdad, si yo tuviera que dar de Aristóteles la interpretación más benigna, restringiéndome solo a algunos de sus pasajes más felices, me parecería quizás no alejarme de lo que él vio como de pasada, si expusiera su pensamiento de la siguiente manera: ‘La experiencia demuestra que nosotros no tenemos las ideas de las cosas externas antes de recibir las sensaciones; por lo tanto, no tenemos que admitir gratuitamente innatas en nuestro espíritu tales ideas, puesto que si las tuviéramos innatas, sabríamos también que las tenemos[[37]](#footnote-34). Por otra parte, es verdad que las sensaciones no son ideas, porque las sensaciones son esencialmente particulares y se refieren a un solo individuo que las ha producido, mientras que las ideas son esencialmente universales y son los tipos de todos los individuos semejantes. Es necesario por tanto suponer que el hombre que recibe las sensaciones particulares tiene en sí una potencia de universalizar. Pero, puesto que la universalidad no se encuentra en las sensaciones, es necesario entonces que la potencia capaz de universalizar tenga ya previamente esta universalidad a fin de atribuírsela. Al agregar a las cosas sentidas por nuestros órganos sensorios una noción universal, éstas se vuelven ideas actuales, mientras que primero solo lo eran en potencia[[38]](#footnote-35). Transformar entonces en *ideas actuales* los fantasmas recibidos con los sentidos del cuerpo no es otra cosa que universalizarlos, ya que al hacer esto se les confiere aquel *acto*, por el cual pueden llamarse *ideas*. Y puesto que nada puede hacer pasar una cosa al acto sino lo que ya está en acto él mismo, por lo tanto esta potencia, que tiene la virtud de actualizar los conocimientos, debe tener en sí este acto, es decir debe poseer aquello que constituye la universalidad que luego añade a los fantasmas.’[[39]](#footnote-36)

**Artículo XXII**

**Santo Tomás refuta el error de los árabes**

**267**. Pero volvamos al Doctor Angélico, quien prueba que no se puede suponer que el *intelecto agente* sea un ente fuera de nosotros. Puesto que, dice, es absurdo suponer que la naturaleza del hombre no tiene en sí lo que necesita para conocer, es decir, para ejercitar el acto al que está esencialmente destinada.

“El hombre, dice el Aquinate, no estaría suficientemente constituido por la naturaleza, si no tuviese en sí mismo los principios por los que es capaz de realizar su operación propia, es decir, entender. Y no podría realizarla completamente en sí mismo a no ser mediante estos dos intelectos, el *posible* y el *agente*”[[40]](#footnote-37), es decir, un intelecto en potencia y un intelecto en acto.

**268**. A fin de probar luego que Aristóteles habla del *intelecto agente* como de una facultad que se encuentra en el espíritu humano, hace observar que el filósofo llama a su intelecto agente “como un hábito o una luz.” Esta expresión, dice el maestro italiano, no convendría al intelecto agente, si fuera una sustancia separada del hombre. Por tanto, Santo Tomás concede sí que este acto que el *intelecto agente* posee esencialmente en sí viene de una inteligencia superior que tenga influencia sobre él, pero nunca que el intelecto agente esté fuera del hombre como una sustancia separada.

**Artículo XXIII**

**Mérito de Aristóteles de haber comprendido que es necesario**

**un acto primitivo innato en nuestro intelecto**

**269**. Por otra parte, ya solo esto me parece mucho: que Aristóteles haya llegado a tal descubrimiento, es decir, a reconocer en el hombre una facultad cognoscitiva no meramente en potencia, sino esencialmente en *acto*, si bien no se haya adentrado a investigar la naturaleza y la extensión de este acto.

No es imposible que Aristóteles, habiendo rechazado al principio el sistema platónico porque veía o creía ver errores en él, haya tomado una actitud totalmente contraria a él y haya confiado en un primer momento, como ocurre a quien no ha meditado suficientemente la cuestión, en poder explicar los actos de la mente sin admitir nada innato en ella. Pero que luego, entrando con sus meditaciones en los penetrales de esta espinosa cuestión, haya llegado a darse cuenta por sí mismo que era necesario en alguna parte transigir y reconocer que la facultad que producía las ideas tenía en su propia naturaleza una cierta *luz* congénita a ella, lo cual significa realmente decir alguna idea primitiva, que le sirviera de instrumento y de norma para formar todas las demás.

**270**. Lo que me mueve a pensar así es ver titubear tanto a Aristóteles en muchos lugares de sus obras, y esas continuas partículas correctivas que introduce en el razonamiento para apuntalarlo. Estas expresiones a medias, al mismo tiempo que no dicen nada franco y determinado, dicen sin embargo mucho, y mucho más de lo que su autor quisiera. En efecto, muestran que este último, como suspendido entre dos sentencias, quiere, y no se atreve, a pronunciar una sentencia de modo pleno y absoluto, ya que teme las consecuencias. O bien muestran al menos que en su mente, en su conciencia, queda todavía alguna duda o reserva, oscura e indeterminada, contra la doctrina que expone.

Por ejemplo, en el pasaje citado, hablando del acto del intelecto agente, dice abiertamente que el intelecto en acto no es como el intelecto en potencia, “que una veces entiende, otras veces no” y luego dice que es “como un hábito o una luz,”[[41]](#footnote-38) sin animarse a decir directamente que es un hábito, que es una luz.

**271**. Como confirmación de lo que pienso, concédaseme traer a colación otro pasaje, donde se refleja la duda en el decir de Aristóteles en este asunto. Hacia el fin del segundo libro de los *Segundos analíticos*, Aristóteles se pregunta cómo es que llegamos a conocer los *primeros principios*, y luego de establecer que ni los podemos deducir por demostración, ni los tenemos innatos, intenta explicar su origen a partir de los sentidos. Dice que de las *sensaciones* quedan los *fantasmas*, y forman la *memoria*, y que mediante muchos de estos recuerdos, observando lo que en ellos hay de constante y de común, formamos el *experimento*, que constituye el *principio* de la ciencia y del arte[[42]](#footnote-39).

Ahora bien, luego de explicar tan fácilmente el conocimiento de los principios primeros y más universales, uno esperaría que, por consiguiente, no hubiese ninguna ciencia innata en nosotros, ni siquiera habitual. Pero no: titubea en la conclusión, mostrando que la explicación que acaba de dar no le resuelve todas las dudas en el alma. No concluye que en el hombre no hay ningún hábito innato, sino que se limita a decir que en el hombre no existen innatos hábitos determinados[[43]](#footnote-40).

**272**. Observe el lector que esta expresión, que excluye de las cosas innatas en el hombre solamente los *hábitos determinados*, conviene exactamente con mi manera de pensar y de hablar[[44]](#footnote-41). Yo encuentro el error de Platón en haber supuesto que el hombre tiene innatas las ideas los entes especiales, es decir las *ideas determinadas* y conformes en todo a los subsistentes. Por el contrario, digo que en su sistema hay una parte verdadera, si se limita a admitir innata en el hombre alguna idea, no ya de entes determinados, como son los reales, sino de alguna esencia universal, alguna idea perfectamente *indeterminada*. Y de estas ideas universales e indeterminadas, no más que las que se consideren necesarias para explicar la formación de las otras ideas[[45]](#footnote-42). Esta necesidad parece haberla sentido Aristóteles cuando no se animó a excluir del ser innatos los *hábitos indeterminados*, sino solo los *hábitos determinados*, o cuando no excluyó la luz, sino la luz ya dividida en colores.

**Artículo XXIV**

**Explicación que da Egidio de los hábitos indeterminados**

**indicados por Aristóteles como innatos en el hombre**

**273**. Concluiré estas observaciones sobre Aristóteles citando un pasaje notable de Egidio, el *doctor fundatissimus*, sobre el mencionado texto de Aristóteles. Digo que me parece notable, porque en él se ve que este agudo comentador reconocía que Aristóteles admite verdaderamente, quiéralo o no, *hábitos innatos* en el espíritu humano, pero *indeterminados*. Más aún, que estos hábitos indeterminados innatos forman justamente el intelecto agente y así explican de alguna manera qué fue lo que pasó por la mente de Aristóteles cuando se le hizo presente ese *acto* del que debía estar esencialmente provisto el espíritu humano a fin de poder adquirir hábitos o ideas determinadas. Este acto eran hábitos o ideas *indeterminadas([[46]](#endnote-4))*. He aquí el pasaje de Egidio:

“Se debe también considerar que los hábitos de los principios no están en nosotros *determinados*, es decir no son *completamente innatos*. Se llama *determinado* lo que está terminado y lo que llega a su término perfecto. Ahora bien, el conocimiento de los principios no está inserto en nosotros naturalmente en un estado completo y formalmente. Sin embargo, tenemos algo que se refiere efectivamente al conocimiento de los principios, así como de modo final y dispositivo, en cuanto que naturalmente tenemos ínsita en nosotros la *luz* del intelecto agente, en virtud de la cual tales principios se nos hacen inmediatamente conocidos, en cuanto conocemos los términos de la proposición.”[[47]](#footnote-43)

**Artículo XXV**

**Conclusión sobre Aristóteles**

**274**. Se podría continuar aún la interpretación favorable que he intentado dar a algunos pasajes de Aristóteles. Pero sería necesario anteponer la exposición del sistema que a mí me parece la verdadera doctrina sobre el origen de las ideas para mostrar cuánto se acercó a él este hombre, durante tanto tiempo llamado el *maestro di color che sanno*([[48]](#footnote-44)\*). Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta otros pasajes del mismo autor, tendremos que reconocer en él otros muchos y no menos graves defectos y, luego de haber hecho el cálculo, deberíamos tal vez concluir que, si bien la *sutileza* de su ingenio es maravillosa, le falta sin embargo la *altura* del de Platón.

**Artículo XXVI**

**Dos clases de doctrina en Platón**

**275**. A éste es ya hora de volver. En las reflexiones sobre la defección de Aristóteles de la escuela platónica, intenté mostrar que una de las razones fue la imperfección del razonamiento que llevaba Platón a admitir las ideas innatas en el hombre y la extensión excesiva que daba a su doctrina, o al menos la([[49]](#endnote-5)) escasa precisión científica con la que era expuesta. Ahora presentaré otra razón de la constante oposición que encontró el sistema platónico en todos los tiempos, sin que una oposición tan larga y obstinada lo haya podido jamás debilitar ni borrar completamente de la memoria de los hombres, como se pueden eliminar las opiniones plenamente demostradas falsas y vanas.

Este hecho del platonismo presenta dos aspectos. Por una parte, una continua oposición al mismo, a menudo de tal magnitud que haría pensar que el sistema debería quedar enteramente humillado y pasar al olvido. Por otra parte, una reacción continua de esta filosofía, que muestra una vida tenaz e inextinguible. Incluso en los siglos en que los enemigos del platonismo fueron más obstinados, no puede decirse que este cuerpo de doctrina haya sido jamás condenado de modo unánime por los hombres. Aun cuando muchos lo condenaban, se veía una cierta duda en su misma sentencia; nunca la pronunciaban con la seguridad con que se pronuncia un juicio sobre el que no queda ninguna semilla de duda. Incluso en el fondo de la conciencia de quienes lo declaraban una ridícula locura permanecía una cierta incertidumbre y, cuando menos se lo esperaba, renacían ardentísimos defensores de la doctrina escarnecida. Algunos se indignaban contra ellos, porque les parecía que el mundo retrocedía, en lugar de obedecerles y así avanzar. Esta constante protesta de algunos contra la multitud que se mofaba del platonismo no puede explicarse sin suponer en éste un fondo de verdad, del mismo modo que no se puede explicar esta misma oposición sin suponer también que contiene una parte falsa o inexacta, o al menos alguna oscuridad o falta de expresión precisa.

Se reprochaba a Platón su oscuridad[[50]](#footnote-45) y muchos declaran falso su sistema, asegurando con toda seriedad que no lo entienden. Lo que puede afirmarse con franqueza es esto sólo: que la mayor oposición que sufrió Platón vino de una turba de filosofúnculos que lo pintaron a un vulgo de lectores a la manera en que su pobre inteligencia alcanzaba a imaginárselo.

Pero de ninguna manera es posible contar a Aristóteles entre estos sofistas plebeyos, antes que filósofos, de los que, para limitarnos al siglo pasado, Francia dio al mundo varios centenares. Si bien se opuso a su maestro, por un poco de ambición y de espíritu de emulación, poseía sin embargo un ingenio elevado y era capaz de advertir, como dijimos, algunas inexactitudes en las doctrinas platónicas.

**276**. Ahora bien, quitada esta parte imperfecta y errónea del sistema platónico, la siguiente observación contribuye también a explicar sus vicisitudes.

En los escritos de Platón se distinguen dos doctrinas mezcladas entre sí: una *positiva y tradicional*, y una *racional*. Esta distinción puede encontrarse en toda la antigüedad y es como la llave que abre la inteligencia de la filosofía antigua. El mismo Aristóteles lo observa con mucha claridad e indica la división de los sabios en dos clases como universalmente aceptada: algunos eran llamados *teólogos* y otros *filósofos*.[[51]](#footnote-46) Los teólogos debían ser los que se ocupaban de reunir las verdades comunicadas por Dios a los hombres en los primerísimos tiempos del mundo y que no fueron jamás enteramente perdidas, sino comunicadas por tradición de generación en generación. Los filósofos, por el contrario, debían ser los que no se contentaban con la tradición y la autoridad, y a menudo le prestaban poca atención, aplicándose al estudio de la verdad siguiendo su razonamiento propio e individual.

Si ponemos algo de atención a los caracteres distintivos de las dos célebres escuelas de la antigüedad, la itálica y la jónica, me parece que se puede notar que lo que fundamentalmente las distingue es que el iniciador de la primera, Pitágoras, puso como base de su filosofía la *doctrina tradicional y simbólica*; en cambio, el creador de la segunda, Tales, puso como base de todas sus investigaciones el solo raciocinio e hizo de ella una *doctrina racional*. Por eso al primero convenía el análisis, mientras que al segundo convenía la síntesis. El primero comenzaba por el todo y, descomponiéndolo, llegaba a las partes, para volver siempre al todo, objeto de su pensamiento. El segundo partía de las partes y, mediante la composición, quería también elevarse al todo, pero en el infinito viaje se quedaba sin fuerza y recaía siempre en las partes, las que constituían el objeto de su atención, incapaz de alcanzar otra cosa. El primero comenzaba por Dios y el segundo por la Naturaleza; el primero viajaba en las regiones puras del espíritu, el segundo en vano hacía todos los esfuerzos para salir de la materia.

Platón reunió en sí las dos clases de doctrina. Puede ser visto como descendiente de Pitágoras a través de Arquitas, y al mismo tiempo descendiente de Tales, a través de Sócrates. Lo que había de bueno en la tendencia de la escuela pitagórica era la intención de recoger las doctrinas saludables conservadas en la sociedad, que Dios había comunicado a los hombres[[52]](#footnote-47). Lo que había de bueno en la escuela de Tales era el ejercicio activo de la razón humana.

Los viajes de Platón para recibir las enseñanzas de los pitagóricos son de sobra conocidos. De Sócrates, al contrario, Platón había aprendido el método de filosofar, es decir, a hacer uso de la propia capacidad de razonar. Y en verdad puede decirse que toda la doctrina socrática no es finalmente más que un método para razonar bien sobre todas las cosas que se presentan a nuestra consideración. Así, constituía un perfeccionamiento de la intención de Tales, el primero en Grecia que había aprendido a pensar por sí mismo, dejando escuela[[53]](#footnote-48).

Pero Sócrates no se había contentado con llevar a su perfección el método de Tales[[54]](#footnote-49); dio también un paso adelante en la aplicación del mismo. Hasta Arquelao, maestro de Sócrates, el razonamiento filosófico casi no se aplicaba más que a las cosas físicas[[55]](#footnote-50). Se necesitó más de un siglo, que es el tiempo que va desde la filosofía de Tales hasta la de Sócrates, antes que éste lo llevase de la realidad física a la realidad moral. Por otra parte, cuando Sócrates pronunciaba la sentencia: “las cosas que están por sobre nosotros no tienen nada que ver con nosotros”[[56]](#footnote-51), mostraba la proveniencia de sus ideas. Esto era una huella de la escuela jónica, que al imponer al hombre que busque la verdad únicamente con el propio pensamiento, lo constringía a partir de la consideración de las cosas sensibles y naturales, y le exponía a un camino lento y lleno de fatigas y peligros. De esta manera, el paso de las cosas naturales a las morales fue visto como una especie de milagro y se lo consideró como la fundación de una nueva escuela. La razón es que de hecho este paso no se había dado ni se podía dar gradualmente; se hizo mediante un salto, es decir gracias a un hombre totalmente extraordinario, como fue Sócrates. No fue conducido a ello por propio raciocinio, sino arrastrado por las exigencias evidentes de una sociedad más adulta, para la cual la filosofía jónica se había vuelto demasiado pobre y fría, ya que cuanto más crece la sociedad, más manifiesta es su necesidad de verdades morales para subsistir. Y luego de tanto esfuerzo realizado por una mente tan grande por ingresar en la esfera de las verdades morales, el mismo Sócrates se encontró tan rendido y agotado, que se detuvo en el camino y para que su filosofía no resultara de un peso insoportable para las fuerzas del hombre, le pareció bien eliminar de ella las investigaciones físicas y tener lo más lejos posible las especulaciones metafísicas, que le parecían estar más allá de las necesidades humanas.

**277**. Platón, por tanto, en sus libros, vertió razonamientos filosóficos y les añadió doctrinas positivas y tradicionales. Pero estas últimas no podían sino estar alteradas. El pueblo, en el que se encuentran esparcidas, no es jamás el custodio fiel de una doctrina, ya que no puede hacer dos veces la narración de un acontecimiento sin agregar o substraer algo, sin exagerar o empequeñecer alguna cosa, según el estado de su volubilísima imaginación y de sus demasiado inconstantes pasiones.

Sin embargo, estas doctrinas populares, presentadas de modo extraño y maravilloso por medio de absurdos, ayudaban incluso a Platón a adornar su incomparable elocuencia, en la que ponía tanto cuidado, y mediante ella a insinuarse tanto más fácilmente en las mismas almas de la multitud. Pero de ese modo las fábulas, mezcladas con los razonamientos filosóficos, e incautamente empleadas en su socorro, fueron una razón de la guerra emprendida contra el platonismo y dieron ocasión de creer que todo el sistema pudiera ser echado por tierra, por quien mostrara el absurdo y la falsedad de sus accidentales apoyos, con los cuales Platón, humano falaz él también, lo protegió y proveyó, confiando demasiado en lograr lo imposible, a saber, contentar a un tiempo a los sabios y a la sociedad corrupta en la que vivía.

La distinción entre estas dos especies de doctrinas se muestra de modo bastante evidente en el *Menón* justamente, y en el tema mismo del origen de las ideas. En efecto, presentada la dificultad que habíamos tocado más arriba acerca del origen de las ideas, es decir que para que el hombre pueda encontrar una verdad, tiene que poseer alguna noción preconcebida, ya que de lo contrario, al dar con ella no la podría reconocer como aquélla que busca; una vez presentada esta dificultad, Platón no se contenta con resolverla sólo con el razonamiento, sino que llama en su ayuda la doctrina positiva y mezclada en fábulas.

La separación de esta segunda clase de doctrina, de la primera, se hace clara en las mismas palabras de Platón. Cuando expone la primera doctrina, razona, según es su costumbre; cuando comienza con la segunda, interrumpe súbitamente el razonamiento y recurre a autoridades de un orden más elevado.

“Esto, dice *Sócrates*, lo he oído hace ya mucho tiempo de hombres y mujeres expertos en las cosas divinas.”

*Menón* le responde: “¿Cómo fue su discurso?”

*Sócrates*: “Verdadero, según me parece, y muy excelente.”

*Menón*: “Te ruego que me lo hagas saber y que me digas quiénes eran estos.”

*Sócrates*: “Los que afirmaron tales cosas fueron hombres y mujeres santos, y todos aquellos que se preocuparon por dar buenas razones de las doctrinas profesadas. Además, Píndaro, y junto con él todos los demás poetas divinos, nos transmitieron algunas otras cosas, a las que te ruego que prestes atención para ver si te parecen verdaderas. Ellos sostienen que el alma del hombre es inmortal y que unas veces se va de este mundo, a lo que se llama morir, a veces retorna a él; pero jamás perece. Esa es la razón por la que nos advierten que debemos llevar una vida santísima. Puesto que a quienes ya pagaron las penas de la antigua miseria a Proserpina, ésta les devuelve el alma cada nueve años y los envía a lo alto, al sol, hasta que se vuelven como reyes fuertes en gloria, inteligencia, sabiduría. Éstos son luego llamados entre los hombres héroes santos. Puesto que, como el alma es inmortal, luego de haber ido y venido varias veces de y a esta vida, y de haber visto y de haber percibido reiteradamente todas las cosas de aquí y las de más allá, no le queda ya nada que aprender. Por eso, no es ninguna maravilla que el alma tenga la memoria de todo lo que pertenece a la virtud y a otras cosas, ya que en algún momento las conoció. La naturaleza entera está unida y en armonía consigo misma, y puesto que el hombre ha aprendido todas las cosas, nada le impide que, al traer una cosa a su memoria (lo que se llama disciplina), recuerde también todas las otras, si es suficientemente constante en sus investigaciones y no se fatiga ni agota. Por eso buscar y aprender es una reminiscencia.”[[57]](#footnote-52)

En este pasaje queda claro que Platón llama en apoyo de su sistema de las ideas a la ciencia tradicional, estropeada como estaba por las fábulas populares y poéticas, ya que admitiéndolas innatas, la mayor parte no alcanzaba a entender cómo podían existir en la mente de los hombres antes de la experiencia de los sentidos ni de dónde habrían podido venir. Fue con el fin de facilitar la inteligencia popular que Platón utilizó una fábula adaptada a ella; y esta fábula, mediante la cual revistió su sistema para que fuera mejor recibido, tuvo en otros tiempos el efecto contrario y le causó un sumo daño. El tiempo destruye las falsedades y, junto con ellas, a veces caen por un cierto espacio las mismas verdades que erróneamente les estaban unidas, hasta que sean completamente separadas y se las muestre enteramente en sí mismas, ya que es cuando la verdad carece de todo otro sostén que dura inmóvil.

Ciertamente, una cosa es la explicación fabulosa que da Platón de la manera como se introducen las ideas en al alma humana, y otra su sistema filosófico conducido y establecido mediante razonamientos puramente racionales. Por el contrario, los mayores adversarios de Platón suelen atacar la parte fabulosa del platonismo y demuestran que es gratuito, falso e impío que antes de entrar en los cuerpos, las almas humanas hayan estado en las estrellas y que, luego de venir aquí abajo varias veces y regresar otras tantas allí arriba, finalmente retornarán allí, liberadas de la prisión del cuerpo, una vez que éste muera. A partir de esto concluyen que el sistema de Platón es un sueño vano y una irreligión que debe evitarse[[58]](#footnote-53), como si el sistema consistiese en aquellos adornos que Platón le añadió para hacerlo más atractivo a la imaginación del pueblo, y en primer lugar de un pueblo lleno de fantasía, como era aquel en el que vivía.

1. San Agustín trata sutilmente esta dificultad en el libro X, [2. 4] del De Trinitate y concluye: *Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim iam genere notum habet quod amat, dique nosse expedit etiam in aliqua re singula; vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amores.* Esta segunda vía por la cual deseamos algunas veces conocer lo que es desconocido supone en él el desarrollo de facultades y conocimientos adquiridos. Pero la primera vía por la cual deseamos conocer en particular aquello que conocemos *in genere*,puede conducirnos hasta el origen de todos nuestros conocimientos; lo que se aclarará más adelante. [↑](#footnote-ref-1)
2. Un juicio no es sino una palabra interior, una afirmación. [↑](#footnote-ref-2)
3. *De libero arb.* II, X., En *Oeuvres de Saint Augustin, 6. Dialogues philosophiques,* a cargo de F.J. Thonnard, Paris 1952, pp. 266-272. [↑](#footnote-ref-3)
4. Un síntoma del error que algunas veces se esconde en una doctrina recibida, está en la *incertidumbre* en el hablar de los escritores, y la preocupación excesiva de justificarla mediante algunas sutilezas del ingenio. Eso muestra su incertidumbre y cómo en el fondo de su conciencia murmura una voz que les avisa del error escondido, que encontrarían, si tuvieran el coraje de prestar oídos. Quizás no haya ninguna doctrina filosófica más aceptada que aquella que pone las operaciones del entendimiento humano en el siguiente orden: (1°) idea, (2°) juicio, (3°), raciocinio; y quizás no haya otra, en cuya exposición, leyendo los autores, se encuentre este síntoma de manera más manifiesta.

   Ya hice observar cómo en tiempos de Bossuet había algunos que dudaban de la exactitud de ese orden **(219)**; y cómo Fortunato de Brescia **(89),** para evitar la dificultad que sentía, tuvo la prudencia de agregar a la definición de idea expresamente la cláusula, “que ella, para ser tal, no debía contener ningún juicio": como si la idea dejara de contener lo que realmente contiene porque un filósofo lo echa fuera en la definición que da de ella. Ahora bien, como todos estos signos, que dan los autores, de haberse dado cuenta de los errores en que cayeron, son preciosos, pues convierten a los filósofos que se han equivocado en otros tantos testigos de la verdad, y muestran cuánto se extiende el dominio de ésta sobre los hombres; será conveniente que yo muestre aquí el esfuerzo que hizo Wolff para conservar a las *nociones* el puesto que se les asigna comúnmente haciéndolas constituir la primera operación del entendimiento humano.

   Wolff no sintió la fuerza de la sentencia de Platón que "el pensamiento no es sino un discurso interior" [*Sofista*, 263e3]. Por lo tanto, distinguió entre la noción pensada solamente por el intelecto, que llamó *conocimiento intuitivo*, y la misma noción expresada con palabras o con signos, que llamó *conocimiento simbólico*. Y dijo, que "en el conocimiento simbólico la primera operación del intelecto (la noción con la simple aprehensión) se confundía con la segunda”. (*Psicol. Ration.* § 398 [cit., p. 178]); pero que no se daba así en el *conocimiento* puramente *intuitivo*. Esta distinción no es sino un escapar a la dificultad. Pues, cuando yo expreso en palabras una noción, ¿por qué tengo que expresarla en la forma de un juicio? ¿Acaso estoy obligado a expresar en las palabras más de lo que se contiene en las ideas? En este caso, si en las palabras coloco algo que no se contiene en las ideas, termino utilizando palabras que carecen de significado, sin correspondencia con la mente; y esto sería caer en un absurdo *nominalismo*. Por ejemplo, si yo quiero expresar mi noción de triángulo, diré: “El triángulo *es* una figura de tres lados”. Ahora bien, el verbo *es*, que expresa la existencia posible del triángulo, no es una simple palabra externa, sino que tiene algo correspondiente en mi mente, la noción misma percibida como algo diferente de mí.

   Pero, dice Wolff, "la palabra *es* no indica solamente que se mira al triángulo como un sujeto, también expresa la existencia de los tres lados en este sujeto. Ahora bien, el conocimiento simplemente intuitivo no considera este nexo: con él se representan aquellas cualidades que se encuentran en alguna cosa, como distintas entre sí y distintas de la cosa en la que se encuentran (*Psyc. empir.* § 331 [cit., p. 148]). En cambio, en el *conocimiento simbólico* es necesario expresarlas conjuntas y existentes en el sujeto: entonces, ésta incluye un juicio, aquélla no".

   Permítaseme hacer sobre este razonamiento de Wolff las siguientes observaciones:

   (1°) Niego que el vocablo *es* tenga en la proposición mencionada la fuerza que se le atribuye. La proposición “El triángulo es una figura de tres lados” equivale perfectamente a esta otra: “lo que concibo y llamo con la palabra *triángulo* es una figura de tres lados”. El verbo *es*, entonces, no expresa sino la existencia de la noción de triángulo en mi mente, sin suponer la más mínima alteración en la misma noción expresada, tal cual está en mi mente con las palabras “figura de tres lados”. En cambio, si dijera: “esta figura que pienso *tiene* tres lados”, en ese caso el verbo *tiene* expresaría la existencia de los tres lados en la figura pensada. Pero el verbo *es* no se refiere para nada a esta existencia.

   (2°) Wolff dice que en el conocimiento intuitivo se perciben todas las cualidades de las cosas separadas unas de otras y de la cosa misma. ¿Es posible esto? ¿Sucede de esta manera en nuestro primer conocimiento de las cosas? ¿No parece más bien lo contrario, es decir que primero percibimos la cosa con sus cualidades y luego dividimos con la abstracción todas estas cosas y las consideramos una por una? Me parece que la experiencia atestigua que nuestro primer conocimiento de las cosas tiene lugar de esta última manera. Pero además yo ya demostré (**55-61**) que lo contrario no sería posible, que en nuestro primer conocimiento es totalmente imposible que percibamos intelectualmente los accidentes sin el sujeto en el que existen. Otra cosa es lo que ocurre en el sentido externo, que percibe sólo los accidentes, no el concepto de ellos. Tal vez Wolff ha cometido este error por no haber distinguido suficientemente las características de la *sensación* de las características de la *idea*, si bien establece la *universalidad* de las nociones, que son el objeto, según él, de la primera operación intelectual. A partir de esta nota de universalidad, debería haber sido fácil ciertamente formarse el concepto más exacto del conocimiento intelectivo. Ahora bien, con respecto a éste, digo que es imposible que concibamos primero el accidente separado del sujeto y que luego se lo unamos, como quiere Wolff. De hecho, al percibir el accidente de un sujeto, o bien sabemos desde el primer instante que es un accidente, y en ese caso lo concebimos en relación a su sujeto, o bien no lo sabemos, y en ese caso hacemos del accidente mismo un sujeto, es decir, lo concebimos como algo que existe por sí mismo y que tiene entonces un *ser* y un *modo de ser*; y esto es pensar un *sujeto* (ente), y un *predicado* (modo de ese ente). Por lo tanto, lo que Wolff pone como base de su doctrina es imposible.

   Pero puedo probar lo mismo también examinando las palabras de Wolff. ¿Cómo define la primera operación del intelecto? *Prima intellectus operatio*, dice, *est plurium in re una singillatim facta repraesentatio* (*Psyc. Empir.* <§> 330 [cit., p. 147]). Agrega el *singillatim* para indicar que percibimos una a una todas las cualidades de la cosa cuya idea tenemos. Dejemos pasar que esta percepción sucesiva de varias cualidades presentes en la cosa no puede ser la primera operación intelectiva, puesto que es más bien una serie de operaciones intelectivas. Yo digo: estas cualidades ¿dónde las percibimos? *In re una*, responde nuestro filósofo: todas en la cosa, cuya idea tenemos. Entonces, replico, no las percibimos en sí, separadas de la cosa, sino como cualidades o partes que pertenecen a la cosa y que en ella existen, y no fuera de la cosa. ¿No es esto atribuirlas todas a la cosa misma? ¿No es un *implícito juzgar* que pertenecen a ella? Que nosotros percibamos esas condiciones, partes o cualidades singularmente, como quiere Wolff, no haría sino más evidente lo que digo, porque vendría a decir que de cada una hacemos un juicio particular interno, mediante el cual la atribuimos a la cosa a la que pertenece.

   Pero yo no le pido tanto a Wolff, ni recibo todo lo que me ofrece y que sirve tanto a mi causa. Me limito a decir que todas las cualidades, cualesquiera sean, ya sea que se perciban unidas o divididas entre sí, se perciben siempre con la primera operación de nuestro intelecto, en un sujeto real, imaginario o meramente posible, y, por lo tanto, que en esa primera operación intelectiva percibimos siempre dos cosas: 1° un ser (sujeto), 2° un modo de ser (predicado); y estas dos cosas las percibimos juntas. Por consiguiente, en la primera operación está comprendido un juicio.

   Por todo esto, la distinción inventada por Wolff entre el *conocimiento intuitivo* y el *conocimiento simbólico* para defender el orden recibido de las operaciones intelectuales, no es para nada sólida, sino que es una de esas sutilezas que muestra por su vanidad la debilidad de la doctrina que ha querido emplearla para sostenerse. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cuando, por ejemplo, busco las propiedades del fluído eléctrico o magnético, a decir verdad, no sé cuáles serán. Pero, para saber que son las que busco (cuando las encuentre), basta que al encontrarlas sepa asegurarme que son las *verdaderas*. Porque en el momento en que las conozco por verdaderas, sé que son justamente las que busco, porque no busco otra cosa que la verdad, sea cual sea. Por lo tanto, debo tener en mí la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir debo preconocer la *verdad*, para conocerla en sus actos particulares donde la encuentre. *Preconocer* *la* *verdad* es lo mismo que tener su ejemplar en mí, al cual confrontando las diversas opiniones, pueda saber cuál de ellas se conforma a él y es por tanto verdadera, cuál es distingue y es por tanto falsa. En verdad, si no preconociera ya los caracteres distintivos de la verdad, cuando se me presente no la podría conocer como verdad y por tanto me faltaría la facultad de discernir la verdad de la falsedad. Ahora bien, poseer en mi mente los caracteres distintivos de la verdad no es otra cosa que conocer cómo es ella, tener presente su fisonomía, por así decirlo, un cierto tipo, el ejemplar, la prenoción, la forma. La observación de Platón sólo prueba esto: concluye en que se debe admitir presente al hombre la genuina *faz de la verdad*, porque de otra manera no podría hacer ningún juicio (demostraré que esta faz o tipo primitivo no es otra cosa que la idea innata de ser, única forma de la razón), pero de ninguna manera concluye que se deben admitir en el hombre tantos tipos cuantos juicios hay, o las ideas que se obtienen mediante los juicios. Puesto que una vez que tenga en sí el *signo* por el que pueda conocer la verdad y el error, está luego en él aplicarlo a una infinidad de cosas, a todo lo que quiera. Desde ese momento tiene la facultad de juzgar, la potencia de discernir y de gozar de la verdad, que en todas partes tiene el mismo rostro. En una palabra, ahora está en su poder el juzgar las cosas, teniendo la *regla* de ellas. Una regla sola basta para todas, porque en todas él no busca más que *una sola cosa*, lo que es verdadero y lo que es falso, en breve: lo que la cosa es.

   Y si queremos analizar mejor la observación del filósofo griego, podemos emprender la investigación de tres maneras: (1) a veces buscamos y aprehendemos la verdad, sea cual sea, según las ocasiones que tenemos de emplear la razón; (2) otras buscamos nuevas verdades, pertenecientes a una cosa ya conocida por nosotros bajo otro aspecto; (3) finalmente, a veces buscamos verdades ya incluidas en alguna idea, sin que hayamos reflexionado sobre ello, ni que las hayamos percibido distinta y aisladamente.

   Esta tercera clase de investigaciones la hacemos cada vez que analizamos una idea; al hacerlo no agregamos nada a la materia de nuestro conocimiento (juicios analíticos), solo buscamos poseer de modo incompuesto y dividido lo que ya poseíamos de modo compuesto y unido. Adquirimos o aumentamos solamente el conocimiento *reflejo*, mientras que antes teníamos un conocimiento intuitivo o *espontáneo*. En este tipo de investigación, indagamos lo que sabemos de una manera, para saberla de otra. Saber de esta segunda manera, saber de modo analítico y distinto, nos resulta útil de un modo en que el saber sintético e indiviso no podría. A este tipo de investigaciones no puede aplicarse el razonamiento de Platón, porque en él no se trata de descubrir una verdad enteramente nueva, sino de encontrar las partes, por así decirlo, de un todo ya conocido.

   Si consideramos las partes de este todo como verdades nuevas, en su forma de partes, en tal caso esta tercera especie de investigación se puede reducir y clasificar bajo la segunda.

   La segunda clase es cuando buscamos una cosa que ignoramos completamente en sí misma, pero que se refiere a otra que conocemos. Por ejemplo, si quiero medir el peso específico de diferentes cuerpos, busco algo que ignoro; pero no ignoro los cuerpos a los que el peso pertenece y no ignoro qué es el peso en general. Entonces, cuando luego de mis experimentos encuentro el peso que buscaba, si bien no lo conocía anteriormente, sin embargo, tengo perfectamente el modo de conocer que ese peso es la verdad que buscaba, porque conocía los cuerpos a los que ese peso debía pertenecer. Esta relación del peso buscado con los cuerpos, me determina y fija de tal manera lo que busco, de modo que, aun cuando no lo conozco de antemano, apenas lo encuentro sé que es lo que busco. Las determinaciones externas se dan de tal manera que no se puede confundir una cosa con otra, cuando se la encuentra, aun sin conocerla. Si alguien me dice: ‘el hombre que saludaré es a quien debéis prender’, yo no tengo necesidad de conocer su rostro para no equivocarme, sino que basta con reconocerlo con el signo que me han dado, porque este signo lo determina inconfundiblemente. Por consiguiente, en este tipo de investigación, cuando busco una verdad y la encuentro, la reconozco por aquella que busco, no porque ya la conozca, sino porque conozco con anterioridad una relación que tiene con algo que ya conozco. Esta relación me sirve como un signo para reconocerla, siempre y cuando sea una relación bien determinante. Así, todos los problemas de álgebra que se dicen determinados me llevan a encontrar un resultado completamente nuevo para mí, y esto únicamente porque se me han dado las condiciones que permiten determinar plenamente ese resultado. La argumentación de Platón, por lo tanto, no puede aplicarse tampoco a esta especie de investigaciones, porque para reconocer que la verdad que se me presenta es la que busco, no tengo necesidad de conocerla previamente; me basta conocer solo alguna relación suya con otra cosa ya conocida por mí y que sea capaz de determinarla.

   Pero en la primera de las tres clases que hemos distinguido, el hombre no busca verdades determinadas que se hubiese propuesto investigar; solo busca o, mejor dicho, encuentra las verdades que se le presentan según las ocasiones que le salen al encuentro en el desarrollo de sus facultades intelectivas. Así, por ejemplo, apenas llegado a este mundo, el hombre recibe un gran número de sensaciones de las cosas reales que lo circundan. Al recibir estas sensaciones y al estar al mismo tiempo dotado de razón, se dice algo a sí mismo cuando es afectado por ellas. Por ejemplo, se dice a sí mismo: ‘hay algo fuera de mí’. Y al ser afectado por una cosa particular, piensa en su interior y se dice a cada sensación: ‘aquí hay tal cosa, tal otra, etc.’. Este discurso interno no está expresado en palabras todavía, sino que es un asentimiento a lo que se ofrece a su mente: asiente a la existencia de los reales externos, y este asenso interno es un juicio. Mediante este juicio conoce la existencia de entidades distintas de él o, lo que es lo mismo, les atribuye la existencia, como también se atribuye la existencia a sí mismo. Así produce su propio objeto (juicios sintéticos). Es para estos juicios primitivos que el hombre necesita alguna prenoción, la prenoción de la existencia; es necesario que tenga algún signo o indicio por el que saber que la existencia de los cuerpos es una verdad. El argumento de Platón es sólido en este punto: en esta tercera clase de investigaciones o, mejor, en este descubrimiento de verdades, se hace necesario algo innato en nosotros, gracias a lo cual distinguir la verdad y distinguirla casi instintivamente y como a primera vista. No se puede conocerla por una relación con otra verdad, ya que se supone que el hombre no ha conquistado todavía ninguna.

   Y en verdad, suponiendo solamente que desde su origen el hombre lleve consigo impresa la *nota* distintiva y común de la verdad (luego veremos que ésta es justamente la idea de existencia), todas las dificultades de las que hablamos desaparecen. Con esta *nota* aprehende las primeras verdades que se le presentan, no buscándolas en particular, sino buscando en general todas las verdades o, mejor, estando atento y vigilante para recibirlas, le vengan de donde le vengan, ya que la razón no espera nada con mayor avidez. Las aprehende naturalmente como algo apropiado a su mente, y el aprehender una verdad determinada no es otra cosa que juzgar que una cosa es verdadera. Percibir con la razón los cuerpos no es otra cosa que juzgar que es verdadero que existen los cuerpos o, lo que es lo mismo, asentir internamente a su existencia. Cuando el hombre ha hecho este paso y se ha hecho así con una serie de verdades, entonces ya no resulta difícil explicar cómo es posible la segunda clase de investigaciones, porque las verdades conocidas tienen relaciones capaces de determinar otras verdades todavía desconocidas, que pueden transformarse así en objeto de nuestra curiosidad y de nuestra investigación. Aquí comienza propiamente la *búsqueda* de la verdad, porque las de la primera clase son percepciones o descubrimientos, antes que resultado de una búsqueda. De la misma manera, ya no resulta difícil explicar la tercera clase, puesto que se ha encontrado la manera de hacerse con las ideas que en ella se analizan.

   Por no haber hecho Platón la distinción entre estas tres maneras de investigar, o al menos de encontrar la verdad, le sucedió que extendió la dificultad de que hablamos a todo tipo de investigación, mientras que ella sólo afecta a la primera clase. De ahí que tampoco la solución que dio podía ser verdadera ni perfecta. [↑](#footnote-ref-5)
6. No se puede exigir a una persona que por primera vez penetró tanto en el problema del origen de las ideas, como fue Platón, que haya expuesto la doctrina con la máxima exactitud. Sucede a los hombres originales, a cuya mente por primera vez se presenta una cosa, que se dejan poseer tanto por ella que, satisfechos y exultantes por su conquista, no se dan mayormente a la tarea de quitarle todo lo que de falso e inexacto puede tener y por lo general tiene. No dudan ya de sus descubrimientos y como arrebatados por su inesperada belleza, no tienen ya fuerza de voluntad para trabajarla ni para dudar de su perfección: la toman como es y la idolatran. Así nacen los sistemas y me parece que a Platón, en el tema del origen de las ideas, le sucedió algo parecido.

   A pesar de todo, la razón de estos hombres, en algún momento de calma, los conduce, sin que se den cuenta, más cerca de la verdad. En algunos pasajes, Platón la va sintiendo de tal manera que si sólo éstos existieran, se diría que la hubiese alcanzado.

   En el *Teeteto* [198a5 – c10], para explicar la manera en que llevamos los conocimientos con nosotros, y sin embargo tenemos que investigarlos, dice que se pueden *poseer* sin *tenerlos*, como quien guarda aves en una jaula; las posee sin tenerlas en la mano. Pensad, dice, en un hombre que sabe la aritmética o el arte de calcular. Este arte comprende todos los conocimientos acerca de los números; es, por así decirlo, la cacería de esas nociones. Quien sólo posee el arte aritmética, por tanto, posee también todos los resultados que se pueden obtener con los números, pero no los tiene todavía en la mano. Los posee como quien alimenta a las aves en su jaula, que revolotean libremente y no le pertenecen, sino porque tiene el poder de agarrarlas cuando quiere. Pero oiganos al mismo Platón:

   “*Sócrates*. (...) ¿Tú dirías que la aritmética es un arte?

   *Teeteto*. Sí.

   *Sócrates*. Imagínate, entonces, que ésta es una caza de los saberes relativos a todo lo par e impar.

   *Teeteto*. De acuerdo.

   *Sócrates*. Yo creo que por medio de este arte uno tiene al alcance de la mano los saberes de los números y el que los enseña puede transmitirlos a otro.

   *Teeteto*. Sí.

   *Sócrates*. Y decimos que quien transmite este arte, enseña, que el que lo recibe, aprende y que quien lo tiene, sabe, por poseerlo en aquel palomar.

   *Teeteto*. Sin lugar a dudas.

   *Sócrates*. Pues presta atención a lo que viene a continuación. Si una persona domina la aritmética a la perfección, ¿no es verdad que conoce todos los números? ¿Acaso lo puede negar, mientras posee en su alma todas las cogniciones de los números?

   *Teeteto*. Nada que decir.

   *Sócrates*. Y sin embargo, ¿acaso una persona así no se dedica a veces a la operación de contar, con objetos que tienen número, tanto internos como externos?

   *Teeteto*. ¿Cómo no?

   *Sócrates*. Estableceremos que contar no es otra cosa que examinar qué magnitud es la que corresponde a un número.

   *Teeteto*. Así es.

   *Sócrates*. Luego está claro que examina lo que sabe como si no lo supiera, pues hemos acordado que sabe todos los números. Probablemente sueles oír paradojas de este tipo.”

   [*Teeteto* 198a-c. Traducción de Álvara Vallejo Campos, en Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1992, 137-317, 289s., con algunas correcciones sobre el texto de Rosmini. Sin revisar sobre el original ni cotejar con la propia de Rosmini] [↑](#footnote-ref-6)
7. Y con su sistema Sócrates daba razón de esta contradicción y mostraba que no era aparente. El aritmético *sabe* todos los resultados de su arte, pero sólo en *potencia*: *actualmente* no los sabe y por lo tanto, si los quiere obtener, es necesario que los busque, haciendo uso del arte que posee.

   Toda la ambigüedad está en la palabra *saber*. Decir que el aritmético *sabe* todos los resultados de su arte no es una manera propia de hablar, como luego observó Aristóteles. Hablando con propiedad, no se puede decir sino que *puede saberlos*, es decir que posee el medio de llegar a conocerlos, el arte de volver a encontrarlos. Esta impropiedad de hablar costó a Platón el descrédito de su sistema. El haber querido atribuir a la palabra *saber* el sentido que se atribuye a *poseer la ciencia*, es decir poder poseerla en su grado propio, en lugar de atribuirle el sentido de *tener la ciencia*, que es su verdadero y propio significado, los condujo a decir que el hombre *sabía* al nacer, es decir que tenía *ideas innatas*.

   Prescindiendo sin embargo de semejante impropiedad y del error en el que Platón cayó por esta causa, y teniendo en cuenta solo el espíritu del diálogo que acabamos de citar entre Sócrates y Teeteto, cualquiera puede ver cuán cerca estaba Platón de la verdad. En ese discurso se demuestra irrefutablemente que debe existir en el hombre de modo innato un *conocimiento*, el cual contenga en sí virtualmente todos los otros conocimientos, así como el arte de la aritmética comprende toda la ciencia de los números. Un conocimiento que contenga en una palabra el *arte* de distinguir y de reconocer la verdad donde ésta se presente al hombre, y será completamente explicada la facultad de conocer, la razón, puesto que ¿qué otra cosa es la razón sino el *arte de encontrar los diversos conocimientos*?

   Llegados a este punto, ¿qué le quedaría por hacer a Platón para llevar la teoría del origen de las ideas a su perfección? Ninguna otra cosa que buscar cuál podría ser este *arte primitiva*, este *conocimiento originario* que comprende en si virtualmente todos los otros conocimientos, así como la aritmética contiene en sí todas las noticias de los números. Se había dado cuenta claramente que para adquirir un conocimiento cualquiera sobre los números, para resolver un problema de aritmética, era necesario poseer el arte adecuada, que es como decir que era necesario poseer principios y conocer el recorrido desde estos principios hasta las conclusiones que se buscaban. Ahora bien, lo que sucede con los números se verifica también al razonar sobre todo lo demás: cualquier uso de la razón no es sino el ejercicio de un *arte primitiva* e innata, la cual no puede ser aprendida, mientras que las otras artes se aprenden razonando. Suponiendo que uno no supiese razonar nada, sería imposible aprender el arte de razonar. Platón había llegado a conocer de modo excelente que antes que cualquier conocimiento adquirido mediante el razonamiento, debía existir un conocimiento innato, que confiriese al hombre el *modo de razonar*: la investigación de este primer conocimiento era la vía que faltaba recorrer a nuestro filósofo, por la que habría llegado al descubrimiento completo de la verdad.

   Aristóteles, *Analitici Posteriores* I. [↑](#footnote-ref-7)
8. Véase el pasaje de Ático, referido por Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XV, 13. [↑](#footnote-ref-8)
9. Aristóteles, *Metafísica* IV. [↑](#footnote-ref-9)
10. Por *demostración* se entiende la deducción de una verdad a partir de otra ya admitida como indudable. Ahora bien, si a las primeras verdades se cree sin *demostración*, es decir sin *deducción* a partir de otras verdades ¿quiere decir esto que entonces se crea en ellas sin *razón*? Quien responde afirmativamente destruye la inteligencia humana y plantea un escepticismo profundo. A este triste final viene a parar el sistema de quienes admiten por criterio de la verdad el *sentido común ciego*, es decir una *autoridad* carente de una razón que la justifique. De esta nueva especie de escepticismo, el más funesto de todos, puso sin quererlo la semilla Thomas Reid, semilla que recibió en Kant su más completo desarrollo.

    A quien responde que no, que a las verdades primeras no se cree por una *ciega necesidad*, sino porque ellas mismas son *razones*, luz que brilla y que vence y casi crea nuestro asentimiento, le costará reconciliar el sistema aristotélico (según se lo entiende habitualmente) con esta *fe*, que Aristóteles dice que damos a las primeras verdades, sin más. Puesto que, si estas primeras verdades son *razones* ¿cómo se podrán deducir de los sentidos externos?

    En las cosas externas, que percibimos por los sentidos, no se encuentran esas razones, porque las cosas externas no son *razones*, sino *hechos*. Los hechos son particulares y las razones, universales.

    Estas razones o verdades primeras en las que se cree, o bien deben sernos comunicadas por inteligencias separadas en el instante en que ocurren las sensaciones, como decían los Árabes, y en tal caso no se encuentran innatas en nosotros, sino en inteligencias distintas de las nuestras (pero así no se explica cómo las hayamos recibido de los sentidos); o bien de alguna manera ellas mismas deben existir en nosotros, de modo que, creyendo en ellas al comienzo, podamos luego creer a las otras ideas que de ellas se derivan y que tienen en ellas el motivo de su credibilidad: esto es reconocerlas *innatas*. En una palabra, o se admite el escepticismo, o se acepta que existe en nosotros una luz visible por sí misma, dada por la naturaleza. [↑](#footnote-ref-10)
11. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* II, cap. último. Al emplear y repetir Aristóteles tantas veces el término *padecer* para expresar la manera de intuir del intelecto, muestra que concebía la intuición intelectiva como una *pasión* en todo semejante a la de los sentidos. Y de hecho pone como principio que para explicar las operaciones del intelecto es útil desarrollar la analogía con las operaciones de los sentidos. Véase el tercer libro del *De Anima*. Y a la inversa, para explicar las operaciones de los sentidos recurre a menudo a las operaciones del intelecto. De ahí que atribuya a los sentidos lo que corresponde solo al intelecto, como el juzgar, y que atribuya al intelecto lo que corresponde a los sentidos, como el percibir pasivamente las impresiones de los particulares. O, para decirlo más claramente, asemeja las operaciones de unos y de otro, que provienen de potencias distintas. De esta manera ya no resulta difícil explicar los actos del intelecto, porque se emplea el sentido a tal fin, y en el sentido se presuponen ya los actos intelectivos: evidente petición de principio. [↑](#footnote-ref-11)
12. La distinción que hacía Aristóteles entre el sentido y el intelecto es adecuadamente descrita por Sexto Empírico en el libro VII *Contra los lógicos*, § 217ss. Allí se dice, explicando la doctrina de Aristóteles y de Teofrasto, que el hombre recibe de los sentidos las *semejanzas* de las cosas externas en su espíritu, pero que estas semejanzas no son todavía el *pensamiento* del alma. Para que este tenga lugar es necesario suponer que el alma está dotada de una cierta *energía* o fuerza propia, mediante la cual pueda obtener *voluntariamente* la idea a partir de la imaginación de las cosas singulares, como sería por ejemplo el *hombre en general*. Sin esta virtud interna del alma, un ser podría recibir sensaciones, tener incluso memoria e imaginación, pero permanecería sin ningún *pensamiento*. La palabra *voluntariamente*, empleada para caracterizar la operación de la mente en la formación de las ideas, muestra que Aristóteles no suponía *ciega* esta operación, sino realizada con una luz interior, como todos los actos de la voluntad. Quien dudase de ello, bastaría que observase de qué manera Sexto Empírico había expresado poco antes el mismo concepto. Había dicho que en la formación de las ideas el intelecto obraba en virtud de un *juicio*, y de una *elección nuestra*. Habría mostrado así que Aristóteles había al menos entrevisto esta verdad tan importante, ya que no podemos formarnos una *idea* de una cosa *determinada*, no podemos comenzar a hacer actos particulares de pensar, a no ser mediante un *juicio*, y que formar las ideas no es otra cosa que juzgar sobre las sensaciones. Si parece que Aristóteles en otros lugares describe la formación de nuestras ideas de otra manera, será necesario decir que no siempre ha sido coherente consigo mismo y que, habiendo visto una vez la susodicha verdad, no reconoció su importancia ni la siguió constantemente en sus aplicaciones. [↑](#footnote-ref-12)
13. Sexto Empírico, en el pasaje citado más arriba, exponiendo la doctrina de Aristóteles, dice que “la naturaleza de las cosas, generalmente hablando, es doble, ya que una cosa son los *seres sensibles*, y otra los que se perciben con la mente”. Esta manera de hablar se encuentra a menudo también en las obras de Aristóteles. Pero si estas cosas son de naturaleza distinta ¿cuál es entonces el paso de una a otra? Aristóteles explica este paso por el hecho de que los *fantasmas* de las cosas particulares, como él dice, son *en potencia universales* (*De Anima* III,12, [434 a22 – 435 a10]).

    ¿Qué queréis decir, pregunto yo, con esto? Es decir ¿cómo sabe que los fantasmas singulares son *en potencia universales*? Ciertamente por el mismo hecho de que supone que el intelecto extrae de ellos los *universales*, y por eso dice: ‘Si el intelecto extrae de ellos los universales, es necesario que tengan la capacidad de recibir esta operación y el ser capaces de que el intelecto extraiga de ellos los universales es justamente lo que quiere decir la expresión: ser *universal en potencia*’. Pero el que sean *universales en potencia* no puede explicar cómo sucede la operación del intelecto sobre ellos, porque esta expresión sólo enuncia la operación, en vez de explicarla. Por lo tanto, pretender dar razón del modo en que los *fantasmas singulares* se relacionan con las *ideas*, es decir con los *universales*, diciendo que éstos provienen de aquéllos, porque son universales en potencia, es un círculo vicioso. Es como si dijera: “los universales son extraídos de los fantasmas; y la razón de esto es que de los fantasmas *pueden* ser extraídos los universales”. De hecho, decir que los fantasmas son *universales en potencia*, es afirmar únicamente que de ellos pueden ser extraídas las ideas (sinónimo de universales), es afirmar aquello cuya razón se busca: es afirmar con palabras misteriosas y oscuras lo que con palabras claras y corrientes se propone para ser explicado y demostrado. [↑](#footnote-ref-13)
14. El *intellectus agens* de la filosofía escolástica corresponde al *nous poietikós* de los comentaristas de Aristóteles. El Estagirita usa solo la expresión *nous praktikós* (cf. *De Anima* III,10, 433 a14), mientras que en *Magna Moralia* I,35, 1197 a 3-4 se pone una neta distinción entre *poietikós* y *praktikós*, que después se atenuará: en Simplicio los dos términos son ya sinónimos. [↑](#endnote-ref-1)
15. Aristóteles, *De Anima* III, 9 [432 a15 – 433 a8]; *Metaphysica* I,1 [980 a21 – 982 a3] y en muchos otros lugares de sus obras. [↑](#footnote-ref-14)
16. Rosmini se refiere a S. Tomás. La cita es tomada de la *Summa Theologiae* I, qu. 76, art. 2, ad quart. (Ed. Paulinae, Alba-Roma, p. 354). [↑](#endnote-ref-2)
17. ¿Qué virtud sería ésta? El sentido sería capaz de percibir, además de lo universal, lo propio. ¡El entendimiento no sería en tal caso más que un sentido limitado! Hay que decir que Aristóteles, que en tantos lugares muestra haber conocido muy bien la excelencia del intelecto sobre el sentido, o bien no vio las consecuencias de su teoría y fue inconsecuente consigo mismo, o bien que toda esta doctrina aristotélica debe recibir otra interpretación más recóndita y más profunda. Por eso, quien me lee advierta que no pretendo censurar directamente la mente de Aristóteles, sino el significado obvio que presentan algunas expresiones suyas o al menos el significado en el cual fueron entendidas por tantos comentadores. [↑](#footnote-ref-15)
18. Del sentido procede el *instinto* de seguir una cosa y de huir de otra, pero eso no es un juicio, es una inclinación pasiva, es un hecho *espontáneo* y no *voluntario*. Sin embargo estamos siempre dispuestos a suponer que lo que el animal hace por instinto lo hace siguiendo un conocimiento y un juicio, precisamente porque no obramos jamás conscientemente sin añadir a nuestras operaciones un juicio, puesto que somos seres racionales. Y lo hacemos con tanta prontitud que este juicio escapa a nuestra observación, de modo que no lo advertimos. [↑](#footnote-ref-16)
19. Aristóteles atribuyó al sentido, como ya he hecho notar, el juicio, del mismo modo que al intelecto atribuyó el sentir. Por eso, en sus obras se atribuyen tanto al sentido como al entendimiento operaciones esencialmente diversas (véase *De Anima* III, 11 [433 b – 434 a 21]): *percibir* y *juzgar*. Si eso no supusiera tanto tiempo, hubiese mostrado aquí cómo con respecto al entendimiento él entrevió una verdad fecunda. Me bastará observar de qué manera Aristóteles pasaba por encima con esto la dificultad que se trataba de superar en la cuestión de las ideas. Desde el momento en que se supone siempre unido a las sensaciones el *juicio*, se hace del sentido un pequeño intelecto; de ahí que no sea ya difícil explicar su comunicación con el intelecto, precisamente el único punto difícil. De hecho, la dificultad está toda en el paso de la sensación al juicio. Ahora bien, si de estas dos potencias se hace una sola, no hay nada más que decir sobre ese paso: la cuestión sobre el paso de la sensación al juicio se transforma en la cuestión del paso de un juicio a otro: de un problema difícil, en la cosa más fácil del mundo e indigna de ser propuesta como algo importante. En una solución así del problema del origen de las ideas sucede como a quien, al preguntar cómo se puede atravesar un río nadando, otro le respondiese: es facilísimo, basta atravesarlo en barco: donde la respuesta no es acorde a la pregunta. [↑](#footnote-ref-17)
20. Temistio, *Paraphrasis in Aristotelis Posteriorum*, II, 35. La verdad es que el sentido no siente lo universal, ni unido ni separado del particular, y por eso decir que lo percibe es absurdo. De hecho, la palabra *universal* indica el producto de la operación del intelecto, también en el sistema de Aristóteles. ¿Cómo va a percibir el sentido lo que todavía carece de toda existencia? Porque, si prescindimos del intelecto, mediante el que se obtiene el *universal*, éste carece de toda existencia. [↑](#footnote-ref-18)
21. Ya he notado que el error de Aristóteles puede ser ocasionado por una impropiedad del lenguaje, pecando él mismo de lo que recrimina con tanto gusto a Platón: tal vez atribuye a la palabra *juzgar* un sentido más amplio del que le conviene, o lo utiliza en dos sentidos esencialmente distintos, es decir: (1) en el sentido de producir en el animal un instinto de dirigirse hacia ciertas cosas que por esa razón se dicen buenas, o bien de alejarse de otras, que por eso se dicen *malas*. Así se forma una especie de discernimiento de hecho entre el *bien* y el *mal* relativo, el cual fácilmente se puede tomar por, o confundir con, el juicio de la razón. Y (2) en el sentido de la unión que hace el intelecto de un *predicado* (negativo o positivo), es decir de un universal y un *sujeto* individual, o ciertamente menos general que el predicado.

    Sólo esta última operación es verdaderamente intelectual; la primera inclinación hacia ciertas cosas o aversión a otras, puede no estar acompañada por ningún conocimiento y es el efecto del instinto que hay en los animales y es excitado por los sentidos. Por otra parte, lo que el *instinto* busca o aquello de lo que huye, no es ya bueno o malo de por sí, anterior e independientemente de aquel instinto, sino solo como consecuencia de que el instinto las busca se dicen *buenas*, queriendo decir que el instinto va tras él; y se dice *malo* para indicar que el instinto lo rechaza. Es decir, su bondad o maldad es relativa al deseo del instinto. Mediante esta observación, no será difícil sentir la diferencia infinita entre el *discernimiento instintivo* y el *juicio*. El *discernimiento instintivo* es la razón por la que se llama buenas o malas a las cosas, de modo que puede decirse que su bondad o maldad es un efecto suyo. El *juicio*, al contrario, no precede a la bondad de las cosas, sino que la sigue, no es la razón de la bondad de las cosas que juzga, sino que esta bondad es la razón del juicio que las declara buenas. El *juicio* es un efecto; en resumen, el juicio tiene lugar con razón, el instinto obra ciegamente y sin ver la razón. El instinto no se uniforma a las cosas, sino las cosas al instinto, y este acuerdo accidental es lo que se llama su bondad. Pero cuando nosotros llamamos *buenas* a las cosas que el instinto busca, entonces formamos un juicio, uniendo al *discernimiento instintivo* un *juicio de la razón*.

    Pero lo que propuse como una conjetura sobre el abuso de la palabra *juzgar* en Aristóteles, se confirmará una vez que confrontemos otros pasajes de este filósofo. Por ejemplo, en el libro III del *De Anima* (11-12, [433 b 31 – 435 a 10]) establece que *afirmar* y *negar* es sólo propio del intelecto. Dice que el sentido, al aprehender lo sensible, lo *juzga a su manera*, y cuando le produce agrado o dolor, entonces lo busca o huye de él *como si lo afirmase* bueno o malo. No dice que lo *afirma*, porque –según dice Santo Tomás en su comentario– juzgar es propio del intelecto, sino que realiza una operación que se parece en sus efectos del *seguimiento* y de la *huida* a la *afirmación* intelectual: *facere affirmationem et negationem est proprium intellectus; sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit ut delectabile et triste*. Poco más adelante, si bien hubiese ya atribuido el juicio a la *imaginación* (*De Anima* III, 5-6 [430 a 10 – b 31), sin embargo luego le quita el *afirmar* y el *negar*, y con ello también el *conocer la verdad*, lo cual corresponde únicamente al intelecto: *nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus*, como explica el doctor de Aquino. Hay que decir entonces que Aristóteles imaginó una especie de *juzgar* que no *afirmaba* ni *negaba*. Este juzgar no era ni dar ni negar el asentimiento; se formaba este tipo de *juicio*, sin que por ello se dijese nada sobre la *verdad* o la *falsedad*. En resumen, el filósofo conserva la palabra *juicio*, pero le quita luego lo que es esencial al concepto, que aquella palabra expresa en el hablar corriente de los hombres. En verdad, a mí no me parece de acuerdo con el significado corriente de la palabra el utilizar el término *juzgar* para indicar una operación en la que no se hace ninguna afirmación ni negación, ni se tiene por objeto lo verdadero y lo falso. Esta operación yo la llamaré, junto con el resto del género humano, según me parece, o bien meramente *sentir*, o sufrir una *moción instintiva* y nada más. Esta sensación y esta moción inclinarán muy al animal hacia los mismos hechos y movimientos externos, hacia los cuales el juicio de la razón determina al hombre, sin que la igualdad aparente de los efectos sirva esta vez para probar la igualdad de la causa próxima que los ha producido. Reservaré la palabra *juicio* para indicar esta causa en el hombre en cuanto que obra racionalmente; y la palabra *sentido* o *instinto* para significar esta causa en el animal.

    ¿Qué más? Aristóteles mismo en otra parte, donde vuelve al uso corriente del lenguaje, toma por la misma cosa el juzgar y el decir que algo es *verdadero* o *falso* (*De Anima* III, 5); de allí que parezca que él entendía así la palabra *juzgar*, cuando la utilizaba en sentido propio y la atribuía al entendimiento. Por el contrario, cuando la atribuía al sentido o a la imaginación, la empleaba en sentido traslaticio o metafórico. Semejante inconstancia en el lenguaje fue una de las razones por las que el filósofo no llegó a explicar con perfección y lucidez la formación de las ideas.

    Al abusar de la palabra *juzgar* quitó de la vista de sus discípulos y de la suya propia la dificultad que había que superar en la cuestión. Como estamos acostumbrados a atribuir a la palabra *juicio* el significado de *afirmar* y *negar* un predicado de un sujeto, sucede que, al oír que se atribuye esta palabra al sentido, olvidamos negarle esa operación, y basta con que concibamos el sentido como una facultad de juzgar, para que luego ya no nos resulte difícil explicar los actos del entendimiento: se nos asegura que la dificultad de la que se habla está toda en el entendimiento. Por lo tanto, nos decimos a nosotros mismos: no está en el sentido, por lo tanto no está en el juicio, porque el sentido juzga. Así desaparece de la vista la dificultad. Por el contrario, la dificultad está en el entendimiento, porque el *juicio* está en el entendimiento. Si trasladamos el juicio al sentido, la dificultad ya no existe: el entendimiento juzgará sin dificultad alguna, porque recibe los juicios ya formados por el sentido. Tal vez solo los perfeccionará, les dará una forma, los hará más explícitos y evidentes, y esto será su *afirmar* y su *negar*, reservado exclusivamente a él. El conocimiento de lo *verdadero* y de lo *falso*, en ese caso, comenzará aquí por convención; esto no es resolver la cuestión, sino confundirla, ocultarla. [↑](#footnote-ref-19)
22. La doctrina aristotélica era la siguiente. Dentro del hombre hay algo que juzga las sensaciones y a eso lo llamamos *sentido común*, porque, dice, no puede juzgarlas si no siente él solo lo que sienten todos los otros sentidos. Pero incluso el *sentido particular* siente y juzga; es juez en una esfera más restringida, es decir juzga las distintas cosas sensibles que puede percibir; de ahí esa sentencia compuesta por palabras un tanto indeterminadas: *sensus proprius participat aliquid de virtute sensus communis*. Cómo se daría esta participación de poder, era un misterio.

    Pero al mismo tiempo constituía un enredo no pequeño, en el sistema de Aristóteles, explicar cómo el *sentido común*, único como es, pudiese tener varias potencias y varias operaciones esencialmente diversas. ¡Hacía falta mucho para explicar esto con razones lúcidas y sólidas! Por el contrario, era fácil escapar a la dificultad mediante una comparación; y el filósofo echó mano a esta segunda vía, mucho más llana que la primera. A tal efecto encontró adecuada la semejanza del centro y de los radios que terminan todos en el centro. El centro del círculo es único y completamente simple, y sin embargo es el término de muchos radios. Así, el sentido común es único en sí mismo, pero recibe las sensaciones de los diversos sentidos. En cuanto recibe muchas modificaciones, *siente*, y en cuanto es uno, *juzga* (*De Anima* III, 3-4). Parece que por mucho tiempo los filósofos se contentaron con esta solución. A pesar de ello, no habría sido difícil observar alguna no leve diferencia entre el centro del círculo y el sentido común, puesto que el centro no actúa de ninguna manera y, aunque sea el término de muchos radios, no los juzga, no obra en ellos y tampoco los recibe en sí. Finalmente, no es por sí mismo centro, sino porque nosotros, con nuestra mente, referimos los radios a ese punto. Por sí mismo, él no es más que un punto; todas las relaciones de las líneas las obtiene por obra de nuestro pensamiento, no por una acción de él mismo.

    Queda entonces por explicar en el concepto del círculo, del centro y de los radios, cómo el pensamiento es capaz de dar origen a esta multiplicidad de relaciones en algo único como es el centro. De modo que la misma comparación del centro, que se supone para explicar analógicamente el pensamiento de los universales, es decir de las relaciones de las cosas, no es más clara ni más transparente que el mismo pensamiento, puesto que no es sino un caso particular del pensamiento. Una vez explicado cómo percibimos las relaciones y los universales se explica cómo un punto puede ser para nosotros un centro, término de muchas líneas. Esto último, al contrario, no puede explicarse sin presuponer ya dada la primera explicación. El ejemplo, por lo tanto, es ilusorio, solo aclara aparentemente la dificultad: no explica para nada cómo una potencia única pueda tanto sentir los sensibles de diversos sentidos como juzgarlos, es decir compararlos entre sí, notando en ellos lo que hay de semejante y de diverso, juzgarlos también agradables o desagradables. Todas estas operaciones son reales, no son simples relaciones que agregamos al sentido común con nuestro entendimiento, como sucede con el centro cuando lo consideramos término de muchas líneas. E incluso si fuera fácil entender cómo una sola cosa puede tener muchas relaciones con otras, sigue siendo difícil concebir cómo una potencia puede tener muchos términos y realizar muchas operaciones esencialmente distintas, permaneciendo una *única potencia*. Esto, si entendemos por potencia una fuerza particular del alma, especificada y distinguida por la unidad de su término o de su operación específica. Por cierto reconocer que *sentir* y *juzgar* son operaciones esencialmente diferentes, como también hace Aristóteles, ¿no es lo mismo que reconocer que estas operaciones pertenecen a potencias diferentes? ¿La potencia de sentir no se denomina a partir del acto de sentir, así como del acto de juzgar recibe su nombre la potencia de juzgar? Si el sentir y el juzgar, son esencialmente la misma cosa ¿por qué atribuir el *juicio* al sentido? ¿No sería esta expresión, como dicen los ingleses, un sin-sentido? Sería como atribuir al sentido lo que no es sentido: la palabra *juicio* en tal caso se debería poder abolir del lenguaje humano, sin advertir por ello ninguna falta, sustituyéndola por la palabra sentido o sensación, lo que es evidentemente imposible. Pero veamos qué argumento llevaba a Aristóteles a otorgar al sentido mismo la facultad de juzgar. “Nosotros, así razona él, no sólo sentimos, sino también sentimos que sentimos; y al sentir que sentimos, juzgamos lo que sentimos. Ahora, nosotros o sentimos que sentimos con el mismo sentido con que sentimos, o con otro. Si es con otro sentido, entonces repito la misma pregunta: ¿cómo es que sentimos que sentimos aquello que sentimos por este sentido? ¿Con un tercer sentido? En ese caso, procederíamos al infinito con la serie de estos sentidos, porque se debería repetir constantemente el mismo discurso. Es necesario decir entonces que sentimos que sentimos con el mismo sentido con que sentimos, y mediante este mismo juzgamos” (*De Anima* III, 2). Esta argumentación puede parecer ingeniosa, pero para mencionar solo uno de sus defectos, se funda sobre un supuesto falso, a saber, que en el sentido está necesariamente incluido el sentido del sentido. ¿Qué quiere decir esta expresión: *sentir que se siente*? No puede querer decir nada, si no significa una *reflexión* del alma sobre la propia sensación. Cuando el alma se vuelve sobre sí misma para conocer su propio estado y encuentra en ella una sensación, entonces se dice que siente que siente. Pero esta reflexión de la atención del alma sobre sí misma es propiamente el pensamiento. Ella *piensa que siente*, pero no *siente que siente*. Piensa en su *sensación*: la *sensación*, en ese caso, es el objeto de este pensamiento; al contrario, el *pensamiento* mismo es el acto. No se confunda por lo tanto el objeto del acto con el acto mismo. La *sensación*, que es el objeto, es externa y pasiva; el pensamiento por el que se reflexiona en esta sensación, es interno, activo y voluntario. Cuando decimos que *sentimos que sentimos*, empleamos la palabra *sentimos* la primera vez en sentido traslaticio, en lugar de *pensamos*, y la segunda vez en sentido propio, es decir, para expresar propiamente la sensación. El sentido puro no siente que siente; *siente* y nada más. La sensación nace contemporáneamente a la inmutación de un órgano corporal y no hace una reflexión sobre sí misma. Si un órgano sensitivo, tocado por un estímulo, es nuevamente tocado por el mismo o por otro, no nace en él nada semejante a la reflexión, sino solo una nueva impresión y sensación, semejante para nuestra mente a la primera, y distinta enteramente en su ser propio de la primera. Pero como el hombre posee también la facultad de pensar, a menudo no puede tener una sensación sin tener al mismo tiempo el pensamiento, sin advertirla, sin decírselo a sí mismo. De ahí sucede que cada vez que advertimos la sensación, no existe nunca en nosotros únicamente el sentir, sino también el pensamiento de que sentimos, que por metáfora, equívocamente fue llamado ‘sentir que se siente’. Ahora bien, es muy fácil atribuir lo que experimentamos en nosotros mismos a los seres dotados solo de sentido; esto me parece que ocurrió en el argumento de Aristóteles. Habiendo observado que el hombre, siempre que se da cuenta de que siente, piensa también, es decir reflexiona sobre su sentir, supuso que era una propiedad esencial del sentido reflexionar sobre sí mismo. De esa manera fue llevado a atribuir al sentido una cierta reflexión indivisible del juicio, porque al reflexionar sobre mi sentir, no hago sino un juicio sobre mí mismo, es decir me digo a mí mismo: ‘tengo una sensación’, que es justamente hacer un juicio, es decir pensar. [↑](#footnote-ref-20)
23. Aristóteles, *De Anima* I, 1 [402a 1-403b 19]. [↑](#footnote-ref-21)
24. Digo que es la misma, porque la dificultad propuesta más arriba era ésta: ‘¿Cómo puede el hombre comenzar a juzgar sin una idea, es decir sin un universal, si los sentidos no le suministran más que puras sensaciones particulares?’ La dificultad que se nos presenta aquí es la siguiente: ‘El intelecto sólo tiene por objeto las ideas, es decir los universales. Pero los sentidos no le suministran más que sensaciones, que son meramente particulares. ¿Acaso él mismo formará estas ideas, es decir transformará él mismo estas percepciones particulares en universales? En ese caso necesitará tener un universal en sí, de otra manera nunca podrá añadir a las percepciones de los sentidos la universalidad de la que carecen por completo’. Estos no son más que dos modos de presentar la misma dificultad. En el primero, la dificultad consiste en explicar cómo el entendimiento puede *juzgar* sin una idea de la cual esté provisto por naturaleza; en el segundo, la dificultad consiste en explicar cómo el entendimiento puede comenzar a *percibir* una cosa, aun sin tener en sí ninguna idea. Que la dificultad es la misma se entenderá claramente si se ha observado bien que el *percibir* del entendimiento es lo mismo que *juzgar*, tratándose de cosas reales, como por ejemplo la existencia de los cuerpos. Lo que el entendimiento *percibe* es un término *juzgado* por él: en cuanto que este término es juzgado, es *objeto* del entendimiento. Este último formula un juicio y de esa manera hace objeto suyo lo que no lo era. No puedo detenerme a demostrar cómo este juicio ocurre de modo más o menos explícito, más o menos advertido, porque me tomaría demasiado tiempo, pero basta para nuestro propósito que se entienda bien que el entendimiento percibe juzgando. [↑](#footnote-ref-22)
25. Por otra parte, la dificultad se presenta con toda su fuerza en las palabras de Santo Tomás: “La naturaleza, a la que adviene la intención de universalidad, pongamos la naturaleza del hombre, tiene un *ser doble*, es decir, uno material, según lo que ella es en la materia natural, y otro inmaterial, según lo que ella es en el intelecto. Ahora bien, por cuanto -él prosigue- dicha naturaleza tiene el ser en la materia natural, no le puede advenir la intención de universalidad, porque es individuada por la materia. Por tanto, la intención de universalidad le adviene solo por cuanto ella se abstrae de la materia individual. Pero –observa- es imposible que se abstraiga realmente, como querían los Platónicos, pues el hombre natural, es decir, real, no existe sino en estas carnes y en estos huesos. Queda, por lo tanto, que la naturaleza humana, fuera de los principios individuales, no tiene ninguna existencia sino en el puro intelecto.” (*In II de Anima*, 12, 6 [424a 17-b 18])

    [“*Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat philosophus in septimo metaphysicae. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu.* (Nuestra traducción al castellano se basa como siempre en la traducción italiana de Rosmini, *Ndt*)].

    Este pasaje viene a significar lo siguiente: “Vosotros decís que cuando el intelecto percibe un objeto particular, no hace otra cosa que percibir la misma cosa que percibíamos con el sentido. Solo que divide, en el particular, lo que hay de común de lo que hay de propio y poniendo aparte esto último, es decir abstrayéndolo, percibe solamente lo primero, es decir lo común. Ahora bien, esta manera de explicar cómo el *término* del sentido se hace *objeto* del entendimiento no encerraría ninguna dificultad, si esta división, que suponéis hecha por el entendimiento, fuese una división real, si en un ente real cualquiera fuera posible dividir lo común de lo propio, como se corta una torta o un pastel por el medio, poniendo una mitad de un lado para hacer con la otra lo que nos plazca. Pero debe saberse que la división que hace el entendimiento de lo *propio* y de lo *común* no es de ninguna manera real, sino que es una división en sentido metafórico. El entendimiento no extrae lo propio del ente real, dejando sólo lo común, como se extraen las heces del vino, dejando el vino puro, ni como sucede en otra semejante verdadera abstracción o división; nada de eso. El ente particular, cuando es percibido por el entendimiento, no sufre ninguna alteración.

    Por tanto, quien cree haber explicado cómo el entendimiento percibe lo que el sentido le suministra con decir simplemente que *abstrae* lo universal de los particulares, toma por una explicación lo que sólo es una analogía o una semejanza, incluso muy poco adecuada, pero no ha presentado ninguna verdadera explicación de las percepciones e intuiciones intelectuales. Por lo tanto, la palabra *abstracción* es un término traslaticio, que solo puede contentar a los superficiales, pero no contiene en sí ninguna luz capaz de iluminar las operaciones del entendimiento. Cuando se abandone esta *analogía* de abstraer y dividir, que no puede aplicarse con propiedad al sensible particular, del cual nada se abstrae ni se divide, ¿qué nos queda para decir sobre el modo en que el entendimiento percibe las cosas? Lo que podemos saber con certeza sobre este punto es en primer lugar lo siguiente: (1) que lo particular sensible no sufre alteración ni división alguna cuando es percibido por el entendimiento; por lo tanto, la palabra *abstracción* no agrega ninguna nueva luz para explicar los actos intelectivos, si por ella se entiende una operación que divide lo común de lo propio en el ente particular sentido; (2) que un ente, en cuanto está en el entendimiento, tiene una existencia *totalmente* diversa, y no sólo en parte, de la que tiene en la naturaleza real; (3) que esta existencia que un ente tiene en el entendimiento es *universal*, mientras que en su propia naturaleza lo real es *particular*; (4) por eso, que un objeto cualquiera, en cuanto es *universal*, no existe sino en el entendimiento, y por eso el objeto del entendimiento, es decir esta *universalidad*, es por completo diferente, y no tiene nada que ver con los términos del sentido, que son las *particularidades*. De tal manera se siente en toda su fuerza la dificultad de explicar cómo el entendimiento pueda recibir sus objetos del sentido, a la manera que lo entienden Locke o Condillac. Y Santo Tomás vio la diferencia entre los términos del sentido y los objetos del entendimiento de tal modo que, al refutar el error de los que admitían fuera del hombre el intelecto agente y decían que éste se comunicaba al hombre por medio de los fantasmas sensibles, respondió que eso era imposible, porque el objeto del intelecto no es de ninguna manera una parte de esos fantasmas, como podría sugerir la palabra *abstracción*, es decir una parte extraída de ellos, sino un objeto completamente inmune de los fantasmas y de ellos totalmente diferente. De ahí que no hay entre la *idea* de este intelecto y el *fantasma sensible* ninguna verdadera comunicación; y así se ve que la agudeza del santo Doctor no se dejó engañar, como los Árabes, por el sentido metafórico de la palabra *abstracción* (véase el comentario de Santo Tomás al libro III del *De Anima*, lecciones 7 y 10). [↑](#footnote-ref-23)
26. Aristóteles, en un pasaje en el que explica la *formación de los objetos del intelecto*, nombra al pasar un universal quiescente en el alma. Queriendo mostrar cómo de los sentidos provienen todas las ideas del hombre, luego de haber dicho que de las *sensaciones* que dejan impresos sus vestigios nace la *memoria* y de muchos recuerdos comparados entre sí, la *experiencia*, de la que se deducen los principios o las *ideas*, como si estuviera poco contento con esta *experiencia*, que sólo es de cosas particulares, agrega: “de la experiencia, y de todo universal quiescente en el alma” (*Analíticos Posteriores* I, cap. último). Contrariamente a lo que había supuesto, nuestro filósofo necesita unir a la experiencia alguna otra cosa que esté en la misma alma. Sea cual sea el pensamiento de Aristóteles en este pasaje un tanto oscuro, es cierto que, al explicarlo, Santo Tomás no podía describir el hecho del origen de las ideas de una manera más exacta y precisa. Saber describir con exactitud cómo tiene lugar este hecho es ya estar muy avanzado en el camino de su explicación. Él observa que la *experiencia* no puede ser sino de cosas particulares y que es necesario por tanto ir más allá y obtener los principios a partir de un universal: *ulterius ex universali quiescente in anima*. Este universal es producido por una operación del alma, mediante la cual ésta recibe como si fuese universal lo que es en realidad particular: *quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam*. Por consiguiente, fuera del alma no hay nada universal; es ésta la que añade la *universalidad*; ella recibe como *universal* lo que en sí es particular. Más aún, Aristóteles llama a este objeto *universalizado* *unum praeter multa*, y Santo Tomás observa que únicamente el intelecto agrega esta *unidad* específica a los *muchos individuos*, unidad que no tiene nada que ver con ellos, sino que está fuera de ellos, *praeter multa*. Por tanto, este universal no es una parte de los individuos, una cosa realmente sacada de ellos; es algo independiente, una *idea*, en definitiva, de una naturaleza totalmente distinta de los individuos subsistentes, que son *sustancias particulares*. Me parece por tanto que cuando Santo Tomás decía que *no hay nada en el intelecto que no viniese del sentido*, no excluía del intelecto la *forma de la universalidad*, la cual éste, sacándola de sí mismo, agrega a las cosas. Ya veremos cuál es esta forma, por la que el intelecto tiene poder de ser intelecto. Y esta interpretación se confirma y hasta llega a ser evidente, si se considera la *luz* que Santo Tomás atribuye al intelecto para poder existir; de esto hablaremos en otro lugar. [↑](#footnote-ref-24)
27. Para superar esta dificultad los escolásticos recurrieron a decir que el intelecto percibe los particulares *per quandam reflexionem*. Pero cualquiera ve que el pronombre *quidem, quaedam, quoddam*, por más respetable que sea y por más que a menudo los filósofos lo empleen como tabla en un naufragio, no siempre es capaz de aquietar el entendimiento humano, ávido de investigar razones mejores. La dificultad, según me parece, es la misma que observamos antes para el sentido común. Su solución es la siguiente: el sentido y el entendimiento son potencias de un mismo sujeto: el *Yo* modificado mediante las sensaciones es el mismo que piensa en ellas. Por lo tanto, no es necesario suponer que el entendimiento, en cuanto potencia particular, percibe las sensaciones, como si éstas fueran percibidas por dos potencias. Tampoco es necesario admitir dos clases de fantasmas semejantes entre sí, ya que sería multiplicar los entes sin necesidad y nos conduciría al infinito. Lo que necesitamos es fijar la atención sobre la unidad del yo, en la cual se encuentran tanto las sensaciones como las ideas y los pensamientos. Aristóteles suponía que una cosa fuese la sensación del órgano externo y otra la sensación llevada al centro común: de donde dos potencias, el *sentido propio* y el *sentido común*. La verdad es que en el órgano externo, dividido del alma, no hay ninguna sensación y que es siempre el alma la que siente. No hay por tanto más que una clase de sensaciones y no existen otros sentidos corpóreos más que los sentidos orgánicos. Pero, puesto que por medio de todos estos sensorios es siempre únicamente el alma la que siente, por lo tanto, es el alma la que participa contemporáneamente de varias sensaciones (bajo este aspecto podría llamarse ella misma un *sentido común*), la que reflexiona sobre ellas y, de esa manera, piensa. El entendimiento es la facultad de pensar; no percibe por lo tanto las sensaciones particulares, sino que es el alma, en la que está el entendimiento, la que las percibe. La función llamada *percepción intelectiva* no son las sensaciones, sino el juicio que hace el alma sobre ellas, y en cuanto hace este juicio, y otros que le siguen, se dice dotada de la potencia de la *razón*. [↑](#footnote-ref-25)
28. Avicena (980-1037). Médico y filósofo, maduró una vastísima competencia científica estudiando las obras de Hipócrates, Galeno y Aristóteles. En su sistema, el pensamiento aristotélico es interpretado a la luz de las doctrinas neoplatónicas, por la íntima exigencia de atenuar sus aspectos inconciliables con los dogmas de la teología islámica. En la concepción filosófica de Avicena, el mundo es netamente separado de Dios, que lo gobierna a través de inteligencias intermedias, y el alma del hombre, cuya esencia es espiritual e individual, es iluminada por un único intelecto universal, que la abre al conocimiento y al contacto místico con los espíritus superiores.

    [↑](#endnote-ref-3)
29. En las obras de Aristóteles se encuentran pasajes que lo muestran poco satisfecho de su sistema y como al límite de otro, según el lector verá en el artículo siguiente. [↑](#footnote-ref-26)
30. Del intelecto agente dice que *est actu ens*. [↑](#footnote-ref-27)
31. Aristóteles, *De Anima* III, 10. [↑](#footnote-ref-28)
32. [Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima ###)*] Obsérvese que, según Santo Tomás, lo que es *inmaterial* es cognoscible por sí. De esto se sigue que la palabra *intelecto* está tomada en sentido objetivo, como *entendido*, más que como inteligente. De otra manera, el argumento no tendría fuerza. [↑](#footnote-ref-29)
33. [Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima ###)*] Esta semejanza de la luz, tan adecuada para explicar lo que nuestro intelecto posee de innato, fue siempre utilizada; es un término de todas las escuelas, una palabra de todos los idiomas. [Thomas Aquinas, *In Aristotelis De Anima ###)*] [↑](#footnote-ref-30)
34. Leyendo con atención a Santo Tomás, se ve que, donde niega las ideas innatas, nunca se refiere sino a ideas o especies determinadas: “*Anima intellectiva*, dice, *est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum* (*Summa Theologiae* Pars I, q. 79, art. 4 ad IV). Y esta es, justamente, nuestra doctrina: nosotros negamos que el alma humana tenga al nacer ideas o especies *determinadas*; solo le concedemos una, perfectamente *indeterminada*, que es lo que Santo Tomás llama no idea, sino *luz* y que la hace *actu immaterialem*. [↑](#footnote-ref-31)
35. Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* III, Lectio 10. [↑](#footnote-ref-32)
36. *Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus*. (*Summa Theologiae* Pars I, q. 79, art. 4. [↑](#footnote-ref-33)
37. Esta no es una consecuencia justa: se pueden tener ideas sin saber que se las tiene, como muy bien observó Leibniz. Sin embargo, éste es el argumento común a todos los que niegan las ideas innatas; Aristóteles lo utiliza en *Analitici Posteriores* II, cap. último [19, 99 b15 – 100 b 17]. [↑](#footnote-ref-34)
38. Llama a los *fantasmas* conocimientos *en potencia* (ver Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* III, Lectio 12), que es como decir que no son conocimientos y que por eso se debe explicar con qué operación del intelecto lleguen a ser tales, nociones universales, ideas. Sin embargo, en el mismo lugar Aristóteles toca la verdad de muy cerca, porque al querer destacar la diferencia entre el sentido y el intelecto, la coloca en que “la parte activa de la operación sensitiva está fuera del alma. Mientras que la parte activa de la operación intelectiva está en el alma misma”. Con estas palabras, quiere decir que las sensaciones nacen por una acción de los cuerpos que están fuera de nosotros, sobre nosotros, pero que las percepciones intelectuales que contienen las ideas, nacen gracias a una actividad interna y esencial a nuestra alma. Si quisiéramos por tanto llevar esta observación de Aristóteles más adelante de lo que él lo hizo, se puede razonar de la siguiente manera: ‘Esta universalidad de las nociones intelectuales, o es *creada* por el intelecto, o es solo *añadida* por éste a los fantasmas, ya que él la posee en sí mismo. Dar al intelecto una fuerza que la cree es ciertamente mucho más que otorgarle la simple potencia de añadirla, y esta sola razón bastaría para quedarnos con la segunda opción. Pero además, observando y analizando la operación intelectual, ésta no se presenta de ninguna manera como una operación que produzca algo, sino como la simple visión de algo que ya está hecho. Entender no es más un ver interior y ver no es producir. El intelecto por tanto no crea las especies universales de las cosas, sino que las ve.’ [↑](#footnote-ref-35)
39. Reflexionando sobre la historia de los pensamientos en la mente de Aristóteles, me parece verosímil que, al ocuparse de las ideas del intelecto humano, haya restringido a menudo su atención a las ideas de las cosas externas. Por eso no podía reconocer en el hombre ninguna idea antes que las cosas sensibles determinasen su pensamiento a algo real. Imaginar que en la mente humana pudiese existir la idea del *ser indeterminado* era para él inconcebible; para él era una luz, no todavía una idea. Y si se quisiera reservar la palabra *idea* para significar una noción universal determinada de alguna manera, también nosotros diríamos que no hay ninguna idea innata en la mente del hombre, sino solo una *luz*. No se quiere discutir sobre las palabras, ya que solo las cosas deben interesarnos. [↑](#footnote-ref-36)
40. Tomás de Aquino, *In Aristotelis De Anima* *III*, Lectio 10. [↑](#footnote-ref-37)
41. Ibid. *De Anima* III, 10 [433 a9 – b30]. [↑](#footnote-ref-38)
42. Lo que a veces impide encontrar la verdad en los problemas es que se mezclan en ellos ideas confusas y para conocer bien a fondo la historia de los errores en los que a veces caen los autores, es necesario justamente saber dónde se encuentra la oscuridad y la confusión en sus ideas. Por eso varias veces hemos hecho notar en los razonamientos de Aristóteles los lugares en los que parece no tener una noción suficientemente clara y simple del asunto que trataba. Daré aquí un nuevo ejemplo. Toda la cuestión del origen de las ideas consiste en explicar cómo podemos poseer conceptos universales, ya que todo lo que los sentidos nos presentan son sensaciones o percepciones particulares. Si encontramos la manera de tener una sola idea, un solo universal, el problema está resuelto. Hay que tener en cuenta que necesitamos estar en posesión de un universal desde el primer juicio que hacemos con nuestra mente, ya que sin una idea no hay juicio. El nudo de la cuestión está pues por entero en el primer paso que da nuestra mente, en su juicio primero y más simple. Por el contrario ¿qué han hecho los filósofos que no se han dado cuenta de que toda la dificultad estaba en esto, a saber, en explicar el primer paso de la razón? Pasaron por alto los primeros pasos de la razón con tanta facilidad, sin sospechar siquiera que en ellos se podría encontrar el nudo del problema, y llegaron a los últimos pasos y razonamientos que hace la razón cuando establece principios científicos. Entonces se desvivieron por explicar la formación de estos principios científicos y a decir verdad lo consiguieron, ya que todo lo difícil, es decir el primer paso del razonamiento, lo dieron por supuesto y no lo explicaron. El mismo Aristóteles cae a veces en este engaño, puesto que el núcleo del problema se le presenta fuera de lugar, a saber, en los últimos pasos y no en el primero. El pasaje de Aristóteles que vimos lo muestra con claridad. Hace allí todos los esfuerzos por explicar el origen de los *principios de las ciencias y de las artes*, como si la dificultad se encontrara en la formación de éstos y no en la formación de las primeras ideas vulgares y comunes, de las que parte el razonamiento. Esto que digo se ve mucho mejor en la paráfrasis que hace Temistio de ese mismo texto. “El universal, dice, es obra de la mente y es formado por ella.” ¿Y cómo se forma? Este es el problema a resolver. Responde: “mediante una inducción; puesto que es propio de la mente reunir y unificar y, como dice Platón, *definir las cosas indefinidas*.” [Themistii, *In Analiticos Posteriores Paraphrasis* ed. M. Wallies, cit, pag. 64]. (Sobre este pasaje, permítaseme observar de pasada que pareciera que Aristóteles está de acuerdo con Platón en admitir que la operación propia del intelecto es *determinar* lo que preexistía en el espíritu de manera *indeterminada*; esto confirmaría mis conjeturas sobre el intelecto agente de Aristóteles.) Ahora bien, esta inducción, mediante la cual la mente recoge y unifica los universales ¿cómo es descrita por Aristóteles, según la paráfrasis de Temistio? Léase todo el pasaje: “Esta inducción no se realiza en poco tiempo, sino que entre las percepciones de los sentidos y su unificación hay un espacio no pequeño. Puesto que el sentido comienza al instante a formar los fantasmas, pero recién cuando se ha ejercitado mucho en esta operación se manifiesta aquella fuerza del alma que se llama intelecto y que agrega la conclusión (el universal). Para ello necesita mucho tiempo y muchos conocimientos, puesto que lo que es difuso y disperso, no puede unificarse y restringirse a la unidad, sino mediante un espacio de tiempo suficiente” (*Analíticos Posteriores* II, cap. 36). Así, nuestro filósofo piensa aquí que toda la dificultad de explicar cómo la mente forma el universal consiste en la formación de los principios *científicos*, los cuales ciertamente se forman mediante observaciones repetidas y durante un largo espacio de tiempo. Por ejemplo, para que los hombres llegaran a formar este principio universal, ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’, fue necesario: (1°) que quienes realizaron este descubrimiento hayan llegado ya al uso de razón; (2°) que repitiesen la experiencia un grandísimo número de veces y que de esa manera formasen por inducción la proposición general: ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’. Aristóteles ilustra su pensamiento con un ejemplo semejante a éste, tomado de la medicina.

    Pero quienes admiten las ideas innatas no se oponen a nada de todo esto; antes bien, todo el pasaje está fuera del tema. En él se busca explicar la formación de los principios científicos, como si nuestra dificultad se encontrara en esto. Por el contrario, lo difícil, en realidad toda la cuestión, no consiste en explicar esta especie de universales científicos, sino en explicar el *universal* mismo, incluso el más vulgar y al parecer más obvio. De hecho, antes de que el hombre pueda concluir, como se ha dicho, que ‘la corteza peruana expulsa la fiebre’, ¿qué necesita? Tener en la mente ya formados muchos otros universales. Todos los términos de esta proposición, sin excepción, expresan universales. El término *corteza peruana* no expresa este o aquel trozo material de corteza, sino la *especie*. Expresa todas las cortezas posibles de esa especie y es por lo tanto una *idea*, un *concepto universal* porque es de una especie, no de un subsistente. Así, de la misma manera, la palabra *fiebre* no significa ni esta fiebre de Fulano ni la de Mengano, sino una fiebre cualquiera: la *especie* de enfermedad que se llama fiebre. Ahora bien, la cuestión sobre ‘cuál es la relación entre estas dos ideas universales, la corteza peruana y la fiebre’ es una cuestión enteramente diferente de aquélla sobre ‘cómo podemos tener las ideas universales de la corteza peruana y de la fiebre’. La primera es una cuestión *médica*, que se resuelve luego de mucha experiencia, mediante una inducción más o menos prolongada y por lo tanto más o menos asegurada. La segunda es una cuestión *de teoría del conocimiento*,que se propone explicar un hecho no científico, sino corriente: el hecho de la existencia en la mente de los hombres de esas ideas universales, de la *corteza peruana* y de la *fiebre*. Estas ideas universales se encuentran en la mente de los hombres no luego de mucho tiempo ni por medio de una larga experiencia ni de largas inducciones, sino desde el momento en que comienza a hacer uso de la razón. Un niño al menos, desde que empieza a hablar, dice *fiebre, corteza*, en definitiva, *sustantivos* que expresan especies de cosas y no meros subsistentes. Lo que se busca saber es cómo este niño pasa tan velozmente de las cosas particulares, individuales y subsistentes, que percibe con sus sentidos, a las especies, es decir a las *ideas*, sin las que no se puede efectuar ningún discurso. Esta es la cuestión. Por el contrario, Aristóteles, o Temistio, escapa del problema del origen de los *primeros universales* y pone su atención en los *principios científicos*, que son los *últimos universales* y que, puesto que no consisten sino en la puesta en relación de aquellos, suponen los primeros ya formados. Se equivoca por lo tanto al concluir la explicación de la cuestión que se había propuesto, es decir cómo forma el hombre los universales, con estas palabras: “Pero esta inducción (con la que se obtienen los principios científicos) se realiza tan insensiblemente y de a poco, que por su misma continuidad no puede saberse cuándo comienza y cuándo termina. De allí que muchos crean que la misma naturaleza del hombre tenga nociones innatas, sin ningún estudio o bien que tenga un intelecto que las produzca y las excite, lo cual es falso”. En estas palabras se ve el habitual estilo de quienes quieren deducir todo de los sentidos, ya que al no poder explicar cómo lo universal puede provenir de lo particular, dicen que el pasaje se da de una manera tan lenta e insensible que escapa a la vista del observador y así hay quienes se imaginan que el universal está innato en el hombre. Es así como intentan establecer su sistema, esparciéndolo de oscuridad. Todas las ideas vienen de los sentidos, ¿pero, cómo? Imperceptiblemente, mediante una progresión que escapa a la mirada. Pero, por mi parte, yo respondo, esta progresión debe ser infinita. En efecto, puesto que el universal en cuanto tal carece de límites, del particular al universal existe una progresión infinita. Los individuos, por más que se multipliquen, no pueden jamás formar ni agotar una *especie*, aun cuando se sucedieran indefinidamente. Conviene por lo tanto suponer, para explicar cómo las *ideas* vienen de las *sensaciones*, que una progresión infinita actual, cuyo último término deberían ser las *ideas*, es posible. Pero no alcanzaríamos jamás tal término, ya que en ese caso culminaría la progresión, contra lo que habíamos supuesto; las ideas, por consiguiente, nunca serían producidas. En resumen, entre las sensaciones y las ideas no se da sólo una diferencia de grado, sino esencial, y el pasaje gradual de una a la otra es imposible. Y, volviendo a nuestro propósito, el discurso de Aristóteles es irracional. Dice: ‘No se dan ideas innatas porque los principios científicos vienen de las ideas mediante una inducción’, que es como decir: ‘las piedras no son obra de la naturaleza, porque es el hombre quien construye con ellos las casas’. [↑](#footnote-ref-39)
43. *Analíticos Posteriores* Libro II, in fine [19, 100 a 10]. [↑](#footnote-ref-40)
44. Los dos sistemas opuestos, mientras se moderen, pueden acercarse mucho. Aquí Aristóteles rechaza que las ideas sean innatas, pero sin embargo admite algún tipo de *hábitos* innatos. Por su parte, algunos cartesianos admiten innatas las ideas, pero al definir cómo las entienden dicen que son como *hábitos* innatos. He aquí los dos sistemas, muy cerca una del otro. Galluppi expone de la siguiente manera el pensamiento de los cartesianos: “Algunos de ellos los comparaban (a los conceptos innatos) con los *hábitos* de la voluntad. Cuando una pasión dominante reside en el corazón humano, incluso en los momentos en que no tenemos ninguna conciencia de sus actos, no deja, dicen los filósofos de que hablamos, de ser real en el espíritu. Un ambicioso, por ejemplo, ha concebido una fuerte pasión por obtener un puesto; incluso cuando no piensa de modo consciente en ese puesto, no deja de poseer en su espíritu esta fuerte pasión, de modo que en esos mismos momentos puede decirse de él con verdad que ambiciona el puesto. Los Cartesianos dicen: ¿pero qué es el amor habitual, vivo en el corazón del ambicioso, incluso cuando no tiene conciencia de ningún acto de ambición? Parece, continúan, que solo puede decirse que este amor habitual es el mismo acto de amor, continuo y perenne, pero privado de conciencia. La privación del sentimiento de este amor lo distingue precisamente del amor actual, del cual el ambicioso tiene conciencia. Del mismo modo, las nociones *a priori* e innatas son nociones reales y perennes en nuestro espíritu, pero separadas del acto de conciencia, antes que las nociones sensibles las hagan presentes a ella. Así, entre otros, el autor anónimo del tratado sobre la naturaleza del alma, escrito contra Locke y sus discípulos, determina la naturaleza de las ideas innatas.” (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, vol. IV, págs. 2 y 3 [Napoli, 1819]). [↑](#footnote-ref-41)
45. Ahora bien, sólo es necesaria una idea para explicar la generación de todas las otras, como demostraré en su momento y no puede haber más que una perfectamente indeterminada. [↑](#footnote-ref-42)
46. La edición crítica lee aquí “idee determinate”, lección que no tiene sentido en el contexto (ndt). [↑](#endnote-ref-4)
47. Este pasaje es referido por Domingo de Flandes en las cuestiones que escribió sobre los Comentarios de Santo Tomás a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles [*Quaestiones XLIX in librum primum Posteriorum*, Venetiis 1496]. [↑](#footnote-ref-43)
48. \* “El maestro de los que saben”, Dante Alighieri, *La divina comedia*, Infierno, canto IV, 131. [↑](#footnote-ref-44)
49. La edición crítica lee “alla”, que aquí parece un error, por reduplicación de “alla” en la frase anterior. [↑](#endnote-ref-5)
50. Diógenes Laercio dice de Platón que “suele emplear una variedad de términos a fin de que sus obras no sean inteligibles ni a lo inexpertos ni a los simples.” Yo no creo que sea igualmente cierta, aunque tampoco enteramente falsa, la otra observación de Laercio, a saber que Platón “usa las mismas palabras con sentido diferente; y además, utiliza palabras contrarias para indicar la misma cosa”; esto es así más en apariencia que en realidad, si uno penetra en lo más íntimo de la filosofía platónica. [↑](#footnote-ref-45)
51. *Metafísica*, XII, 6 [1071 b 27]. Aristóteles se mostró casi siempre poco interesado en la filosofía *tradicional* y en la de los maestros de aquella, que ponía en ridículo, como se puede apreciar en este lugar de su Metafísica; y en parte tenía razón, porque los representantes de la teología eran los poetas, quienes la habían revestido de muchas fábulas. Puede decirse que de Anaxágoras a Platón la filosofía racional tuvo una tendencia a unirse con la tradicional, que se manifestó máximamente en Sócrates y en Platón recibió su último cumplimiento. Aristóteles realizó el movimiento contrario, retrociendo un paso hacia Tales, pero reteniendo la influencia de la tradición, ya recibida como huésped por la filosofía. Para demostrarlo bastaría indicar su obra *De coelo*. [↑](#footnote-ref-46)
52. En la *Teodicea* (nn. 94-124) observé que Dios dio dos cosas a los hombres recientemente creados: (1°) algunas verdades positivas; (2°) el movimiento, mediante el lenguaje, de su razón, la cual no tenía manera de moverse libremente por sí misma, sino que debía ser movida por algún principio, estímulo o necesidad externa. De estos dos elementos, recibidos por el hombre desde los primeros momentos de su existencia, provienen como de su propia fuente las dos clases de doctrina que he distinguido. De las *verdades positivas* nació la *doctrina tradicional*, que los hombres debían conservar fielmente en su memoria. Del movimiento de su razón nació la *ciencia racional*, que el hombre debía desarrollar con el razonamiento o mediante la aplicación de los principios abstractos recibidos en el lenguaje, ya sea a los datos positivos de la revelación, o a las sensaciones que producían en él los entes que componen el universo material. De ese modo, las dos ramas del saber humano se reducen finalmente a su primera causa: vienen de Dios y a menudo el hombre sólo añade sus propios desvaríos. [↑](#footnote-ref-47)
53. Es decir, que haya dado al razonamiento una osadía semejante a la que en los tiempos modernos le otorgó Descartes, imponiéndose la ley *metódica* de no recibir ninguna verdad de los demás hombres antes de haberla sometido a un riguroso razonamiento. De ahí también sus mismas caídas, de ahí la imperfección de su filosofía. ¡Infeliz e impotente humanidad! ¡Este era el más noble esfuerzo que hacía con la razón, que la constituye señora del universo, pero este noble esfuerzo no le servía sino a precipitarla en errores o a obligarle a confesar en sí una infinita ignorancia! [↑](#footnote-ref-48)
54. Obsérvese que el método de Sócrates es propiamente el que conviene a la investigación de la verdad, objeto de toda la filosofía jónica, es decir de una filosofía esencialmente indagadora y sagaz. Tal método parte de la observación y asciende de los particulares a los universales. Quienes desde su infancia han bebido los prejuicios contra la filosofía de Platón, perseguida en tiempos recientes no por ser falsa, sino porque se creyó ver unido a ella algo elevado y espiritual, se imaginan que sigue un método de razonar totalmente contrario y que, comenzando por las hipótesis, descienda a la explicación de los hechos. La cuestión es exactamente al contrario de lo que dicen los filósofos sensistas. Son ellos quienes siempre parecen haber concebido en su mente una hipótesis, antes de razonar sobre los hechos, de la cual se valen para dirigir su investigación. Me atrevo a decir, sin temor a errar, que, en cuanto al método de razonar, el que se encuentra en los diálogos de Platón es de una forma infinitamente más rigurosa y exacta que el que emplea Aristóteles. Quedaría por explicar entonces de dónde proviene que los sensistas crean tener solo ellos el privilegio de observar la naturaleza y de razonar bien. Se encontraría la razón de ello en que han tomado como blanco los resultados de ambas filosofías. Su filosofía no sale de la materia; la otra, al contrario, alcanza el espíritu. Pero en la mente de los sensistas está previamente establecida la hipótesis que el espíritu no es más que un puro sueño, o al menos que no se puede llegar a él razonando. Esto es suficiente: cualquiera que lo alcanza, por consiguiente, está equivocado, tiene un mal método de razonar. [↑](#footnote-ref-49)
55. Sin embargo, el progreso era evidente. Si bien los sucesores de Tales no profesaron sino la ciencia de la naturaleza, el tercero de ellos, Anaxágoras, se había apartado del materialismo de su maestro Anaxímenes y había sentido la necesidad de aceptar un espíritu con existencia por sí; y el joven Sócrates había escuchado al viejo Anaxágoras. [↑](#footnote-ref-50)
56. El mismo Sócrates se quejaba de Platón, como de quien introducía en su escuela doctrinas extranjeras, con lo que se refería a las que provenían de Pitágoras. Ver [Johann Jakob] Brucker, *Hist[oria critica] phil[osophiae*, Lipsiae 1747], vol. II, cap. 2. Jenofonte también acusa a Platón “porque, abandonada la sobria filosofía de Sócrates, indagando demasiado curiosamente la naturaleza de los dioses, ambicionaba la gloria de muchos conocimientos vanos e inoportunos y, preso del amor de la *teratología* y de la prodigiosa sabiduría de Egipto y de Pitágoras, este grave maestro de sabiduría terminaba en cosas ridículas”.

    Así confesaban los más grandes filósofos de la antigüedad, como Sócrates y Jenofonte, la absoluta impotencia de la humanidad caída. Lo que esta creatura tenía de más grande era la inteligencia, pero ella misma, alcanzada la cima de su perfección, se ponía límites a sí misma y se prohibía investigar lo más excelente y lo más sublime. ¿Y por qué ese límite? Porque ella misma preveía que el resultado que sus investigaciones producirían, sería probablemente aun más funesto que la misma ignorancia, ya que el error es más nefasto que la ignorancia. Ahora bien, esto que Jenofonte llamaba la *sobriedad* de la filosofía de Sócrates es sin embargo una gran humillación para la humanidad. La rebelión del hombre contra el Creador ha reducido no solo al individuo sino a la especie misma a tal estado que todo lo que consiguió su ingenio en toda la antigüedad, abandonado a sí mismo, fue convertir la ignorancia en virtud y de encerrar toda la sabiduría en el dicho: “Sólo sé que no sé nada.” [↑](#footnote-ref-51)
57. Anteriormente observé que Platón creyó necesario admitir todas las ideas innatas en el hombre, porque no se había dado cuenta de modo claro de qué modo una se generaba y fluía de la otra. En este pasaje de Platón se ve que advirtió una conexión y dependencia mutua entre las ideas. Pero, si bien supo que existía entre ellas una cierta comunicación, que le bastaba para explicar la *asociación* y la *reminiscencia* de las mismas, no la conoció de modo suficiente como para deducir la formación de todas a partir de una sola primera *idea-madre*. [↑](#footnote-ref-52)
58. No así los Padres de la Iglesia, en primer lugar, San Agustín, quien separa lo que hay de erróneo y fabuloso en Platón de lo que es filosófico y verdadero. Solamente la primera parte es combatida por San Agustín con la autoridad de la fe cristiana; sobre la parte filosófica, en cambio, razona. Opone armas iguales a armas iguales: abate la fábula con la revelación y trata la parte racional con el razonamiento. [↑](#footnote-ref-53)