

V. BIBLIOTECA

TEXTOS DE

ANTONIO PÉREZ DE LA MATA

TRATADO DE METAFÍSICA

Primera Parte

“Metafísica General”

Madrid, Imprenta de T. Fortanet

Calle de la Libertad, n. 29

1877

Reproducción del cap. VI: “Exámen del principio de la existencia de Vico.” (Pp. 110-125).

ZEFERINO GONZÁLEZ

PHILOSOPHIA ELEMENTARIA

Volumen Tercero: “Ethicam et historiam philosophiae”.

Sexta edición.

Madrid. Librería San José, Calle Arenal, 20

1889

Reproducción de: *Liber Octavus Historia Philosophiae – Caput VI Secundae periodi tertiae epocha, seu universae philosophiae sexta aetas – Art. VII Scholae extra cartesianam – § II Philosophi quidam ad scholam scoticam quodammodo seu partim accedentes – A) Vico* (páginas 356-357).

A CARGO DE MIGUEL A. PASTOR PÉREZ Y JOSÉ M. SEVILLA

NOTA.- Sobre la recepción de Vico en A. Pérez de la Mata véase: JOSÉ M. SEVILLA, “Nuevas aportaciones sobre la recepción de Vico en el siglo XIX español”, *Cuadernos sobre Vico*, 17-18 (2004-2005), pp. 315-342, § 3 “Una nueva incidencia en el ámbito de la crítica metafísica: el catedrático A. Pérez de la Mata” (pp. 320-323); y sobre la recepción de Vico en Zeferino González y Díaz Tuñón, véase JOSÉ M. SEVILLA, “Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español”, *Cuadernos sobre Vico*, 5-6 (1995-1996), pp. 217-236, § 3 (pp. 223-227) y cfr. textos de González en *ibid.*, pp. 471-481. Para un tratamiento especial y más en profundidad de estos temas véase J.M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del Sole, Nápoles, 2007. Sobre el filósofo soriano cfr. MIGUEL MORENO Y MORENO, “Antonio Pérez de la Mata, filósofo”, *Celtiberia*, a. 50, n. 94, 2001, pp. 373-378. Sobre el Cardenal de Toledo véase GUSTAVO BUENO SÁNCHEZ, *La obra filosófica de Fray Zeferino González* (Tesis Doctoral, Univ. de Oviedo, 1989) en Proyecto Filosofía en Español [www.filosofia.org].

TRATADO
DE
METAFÍSICA

POR

DON ANTONIO PEREZ DE LA MATA

PRESBITERO,
GRADUADO DE DOCTOR EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
CATEDRÁTICO NUMERARIO DE PSICOLOGÍA, LÓGICA Y ÉTICA, Y DIRECTOR
DEL INSTITUTO DE SEGUNDA ENSEÑANZA DE SORIA.

PRIMERA PARTE
METAFÍSICA GENERAL

MADRID
IMPRENTA DE T. FORTANET

CALLE DE LA LIBERTAD, NÚM. 29

—
1877

Finalmente; aunque la *idea* no se considere como imágen ó representacion subjetiva del objeto cognoscible; sino como su misma referencia, la identidad esencial que, en concepto de Hegel, constituye su verdad, no puede ser tampoco el fundamento supremo del órden del *conocer*. Pues, si bien es verdad que la *idea* es la *idea*, como el *sér* es el *sér*, como el *yo* es el *yo*, como, en una palabra, es esencialmente verdadero todo lo que *es*; puesto que todo está conforme consigo mismo; tambien es verdad que, desde el momento que, al relacionarla consigo misma ó con el sujeto cognoscente, tratemos de determinar el *por qué* de su esencial conformidad, ó respecto de nosotros, advertiremos que, ni tiene, como el *yo*, en sí misma la razon suficiente de su verdad, puesto que no es por sí misma, sino por la referencia subjetivo-objetiva que la constituye como tal, ni es para nosotros, sino en tanto que concebimos la repugnancia intrínseca de que, *siendo, no sea* á la vez tal *idea*. Lo que, aparte de los profundos errores entrañados en el sistema puramente hipotético é imaginario de Hegel, prueba una vez más que el principio de identidad, ora subjetiva, ora objetiva, ora nocional, léjos de ser el primitivo y fundamental, no puede siquiera afirmarse como verdadero, si no se funda precisamente en el de contradiccion.

CAPÍTULO VI.

Exámen del principio de la existencia de Vico.

— VERUM MIHI, FACTUM Á ME. —

De la doctrina expuesta en los capítulos anteriores se infieren lógicamente dos consecuencias importantes, que en las discusiones ulteriores deben tenerse muy en cuenta. Es la primera, que el principio de identidad, bajo cualquier aspecto que se le considere, no es, no puede ser el fundamento

supremo de verdad; puesto que, refiriéndose á la esencia de las cosas, ni éstas, ni ninguno de los caracteres que las constituyen son para nosotros, sino en tanto que concebimos la repugnancia intrínseca entre el *sér* y el *no-sér*. La segunda es, que, una vez concebida la contradicción y mediante ella, el principio de identidad, por lo mismo que se refiere á la esencia, es el único en que puede apoyarse la conformidad esencial de los objetos entre sí. Por manera que la identidad, aún en el orden relativo, es el principio del *sér* de la cognoscibilidad del objeto; mas no el principio fundamental del *conocimiento*. Y como aquí tratamos de determinar el primer principio en el orden del *conocer*, hay que examinar ahora si, como dice Vico, este principio supremo es el de la existencia; ya que, por lo expuesto, no puede, ni aún nocionalmente, determinarse en el orden de la esencia.

Tal vez se extrañará consideremos en general como principio de la existencia la equivalencia entre lo *verdadero* y lo *hecho* en que Vico funda su principio al decir:—*Verum mihi factum à me*.—Pero, si es condición indispensable de la verdad para nosotros, haberla hecho, haber sido causa de ella, haberla reducido al acto, estribando precisamente la existencia en la actuación de la esencia, es claro que en tanto será una cosa para nosotros verdadera, en cuanto la hayamos hecho, en cuanto seamos su causa, en cuanto la hayamos reducido al acto, en cuanto, para decirlo de una vez, seamos el principio, la razón suficiente de su existencia.

Es más, si se tiene en cuenta que el principio de la existencia se llama *causa* con relación á su principiado, y este *efecto* con relación á su principio, por cuanto, en el supuesto de haber sido hecho, de haber sido reducido al acto, sobradamente manifiesta que no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, sino que la tiene en aquello que lo ha hecho ó actuado, no se dirá que interpretamos mal el pensamiento de Vico, si, identificando este profundo pensador la verdad con la efectividad en el *verum* y *factum*, y haciéndola

estribar fundamentalmente en su relación necesaria con el Hacedor, con la causa que la produce, decimos simplemente que Vico considera como fundamento del orden del *conocer*, de la verdad del conocimiento, el *principio de causalidad*.

Efectivamente: Vico, después de sentar que en el orden lógico los términos *verum y factum*, lo verdadero y lo hecho se convierten, conversión que no podría tener lugar, si al poner la razón suficiente de nuestros propios hechos, no pudiésemos por lo mismo la razón suficiente de su verdad, infiere de ahí que, puesto que nosotros, como causa, tenemos la razón suficiente de la verdad de nuestros propios hechos, nada puede haber más verdadero para nuestra inteligencia que la relación cognitiva que los constituye como tales.

Véase, dice, en prueba de ello lo que sucede en el orden científico. Nuestros conocimientos son para nosotros completamente verdaderos cuando son inmediato resultado de nuestra propia actividad intelectual. La certeza que tenemos de su verdad es en tal caso íntima, perfecta, metafísica; por cuanto dicha verdad está entrañada en la relación necesaria y esencial del hecho con la inteligencia que lo produce. Por el contrario, cuando no se verifica esta circunstancia, cuando nosotros no somos causa inmediata del hecho, la certeza de su verdad va perdiendo de su intensidad á proporción que la inteligencia pierde con respecto á ella su carácter de causa.

En nuestros hechos, en aquellos hechos que parten de nuestra actividad intelectual, como nosotros creamos todos y cada uno de los caracteres cognitivos que los constituyen como tales, como creamos su verdad, la comprendemos, la entendemos, reunimos en una sola y la misma idea todos los elementos integrantes del hecho; que no otra cosa quiere decir *inteligere*, entender; al paso que en aquellos que no parten de nuestra energía personal, aunque se terminen en ella, solo podemos comprender aquellos caracteres y, si así puede decirse, aquella parte de verdad, que forma, que reúne la inteligencia en su representación subjetiva.

La inteligencia humana, por consiguiente, en tanto se puede decir que es participación de la inteligencia divina, ó el hombre se dice que es *rationis particeps*, en cuanto participa del poder creador de Dios; por lo mismo que crea sus propios hechos, y por lo tanto su verdad. Dios, por el contrario, no sólo es la verdad primera, porque es el primer Hacedor, sino que además es la verdad infinita, porque ha hecho todas las cosas; la verdad absoluta, porque representa, porque contiene en la plenitud del *ser* todos los elementos, tanto internos como externos, de las cosas. Y como Dios contiene en sí mismo todos los caracteres constitutivos de las cosas, él mismo es quien los dispone; mientras que el espíritu humano, limitado como es, fuera de lo que no es él mismo, fuera de sus propios hechos, sólo puede aproximar los puntos extremos, relacionarlos, mas no reunirlos todos; puede pensar sobre las cosas, pero no comprenderlas, y hé aquí por qué participa de razón, mas no la posee.

Para aclarar estas ideas, Vico se vale de una comparación, diciendo que el conocimiento divino es una imagen sólida de las cosas, como una figura plástica, por cuanto Dios en el acto mismo de su conocimiento, las dispone y produce; al paso que el conocimiento humano, si bien es de la misma manera verdadero para las cosas que el hombre dispone y crea, para aquellas otras con que sólo se relaciona, su verdad no es sino una imagen sin profundidad, como una pintura. De donde concluye: 1.º Que la ciencia es el conocimiento del modo como la cosa se hace, conocimiento en el cual nuestra misma inteligencia hace el objeto, al recomponer sus elementos. 2.º Que su origen estriba en la extrema limitación del espíritu humano que, estando fuera de todas las cosas, no contiene nada de lo que quiere conocer, y por lo tanto no puede hacer la verdad á la cual aspira. Y 3.º Que las ciencias propiamente tales son las que, expiando el vicio de su origen, crea nuestra misma inteligencia, y se asimilan como creación á la ciencia divina; es decir, aque-

llas en que lo *verdadero* y lo *hecho* son mutuamente convertibles. Tales son las matemáticas, pura creación del entendimiento humano, y en general las ciencias ideales; en lo que conviene con los antiguos escolásticos, quienes decían que de los contingentes y particulares no hay ciencia; sino que las ciencias sólo son de las cosas necesarias y universales.

Por la simple exposición de este sistema puede fácilmente inferirse que la razón fundamental en que estriba, y de la cual no son más que lógica derivación las consecuencias con que Vico en último resultado lo completa, es la conversión simple que hace de lo *hecho* por lo *verdadero*. Así es que si fuese cierto, como Vico supone, que los términos *verum* y *factum*, lo verdadero y lo hecho, se pueden poner el uno por el otro, si estos términos pudieran mutuamente sustituirse hasta el punto de que quien diga *hecho*, dice por lo mismo *verdadero*, y al contrario, sólo el principio de la existencia, sola la causalidad debería considerarse, no ya como el principio supremo del *conocer*, sino como el único principio, como la única razón suficiente de la verdad del conocimiento. Pero si esta conversión no es mutua y recíproca, si, aunque lo *hecho* pueda sustituirse por lo *verdadero*, lo *verdadero*, sin embargo, no puede sustituirse simplemente por lo *hecho*, la causalidad será, sí, principio de la verdad, pero no de toda verdad; sino sólo de la verdad efectiva, de la verdad del hecho, que de ella necesaria y totalmente se deriva; y en tal caso habrá que resolver todavía si la relación necesaria entre el hecho y su causa, que constituye el principio de causalidad, es la primera y fundamental, si, siendo evidente por sí misma, contiene en sí la razón suficiente de la verdad de las demás.

Planteadas así la cuestión en su verdadero terreno, por lo mismo que de la primera tesis, en que Vico sustituye lo *verdadero* por lo *hecho*, depende en gran manera la resolución de la segunda acerca del valor absoluto ó relativo del prin-

cipio de causalidad, vamos á ver en primer término si efectivamente es lógica esta conversion, si lo *verdadero* y lo *hecho* pueden mútua y recíprocamente convertirse.

Si sólo se tratase de la conversion simple de lo *hecho* por su *verdad*, nosotros seríamos los primeros en admitir dicha conversion. Pues teniendo el hecho, como tal, la razon suficiente de su existencia en la causa que lo produce, y estribando su verdad en su misma actualidad ó existencia, es claro que, en tanto un hecho puede decirse verdadero, en cuanto existe, y en tanto puede decirse que existe, en cuanto es verdadero, en cuanto está conforme con la realidad de la causa que lo produce. Y como esta conformidad es necesaria, á ménos que se suponga que lo real puede proceder de lo ideal, lo actual de lo posible, lo que es absurdo, es preciso convenir en que la causa, á la vez que contiene en sí misma la razon suficiente de la existencia de su efecto, contiene tambien y por lo mismo la razon suficiente de su verdad; y por lo tanto en que, dentro del hecho mismo, su verdad puede sustituirse por su actualidad ó existencia, y ésta por su verdad.

Pero ¿es lo mismo convertir el hecho por su verdad, que lo *hecho* por lo *verdadero* en general? No: porque entónces, ó habria que dar al hecho más extension que la que tiene en sí mismo para equipararlo con la extension que tiene la verdad, ó habria que reducir la extension de la verdad á los estrechos límites de la realidad efectiva, y no admitir más verdad que los hechos. Lo primero es imposible, pues nadie puede dar lo que no tiene; y lo segundo nos conduciría irremisiblemente al excepticismo, toda vez que una ciencia meramente de hechos es una contradiccion. La disyuntiva, sin embargo, es ineludible: porque de esencia de la conversion simple es, como enseña la lógica, que se guarde en ella la misma cantidad de sus términos, y por lo tanto la misma extension; en este sentido se dice indistintamente que todo hombre es animal racional, ó que todo animal racional es

hombre. Por manera que, para que la conversión sea posible, es indispensable equiparar el hecho y lo verdadero en el orden de la extensión, dando al hecho la misma extensión que á la verdad, ó reduciendo la extensión de la verdad á la del hecho. Mas como al hecho no puede darse mayor extensión que la puramente fenomenal que tiene en sí mismo, porque de otro modo sería y no sería tal hecho, lo que es contradictorio; si se ha de convertir por lo verdadero en general, no queda otro recurso que limitar la extensión de la verdad al orden de los hechos, de la mera realidad efectiva.

Ahora bien; ¿es posible reducir la extensión de la verdad á la mera realidad de nuestros propios hechos? Si así fuese, no solo el orden universal y necesario, que no es un hecho para nosotros, sino en tanto que, concebido por la razón, lo atestigua la conciencia, sino que todo el mundo exterior, toda la realidad y fenomenalidad externa, que independientemente de nuestros hechos existe, la misma causalidad origen y fundamento de la verdad efectiva, hasta nuestra propia alma dejaría de ser para nosotros verdadera en el orden mismo de la existencia, ya que, aunque efecto en sí, no es un efecto nuestro. Dios con ser Dios, con ser la primera verdad, la verdad infinita, la verdad absoluta, como tan gráficamente dice Vico, no sería para sí mismo verdadero; puesto que, como increado, no se *hace* á sí mismo. Solo conocería sus hechos, como nuestra alma solo conocería los suyos propios. Y como sólo los hechos de conciencia son hechos anímicos, resulta que, en esta hipótesis, sólo los hechos de conciencia y nada más que los hechos de conciencia, serían para nosotros verdaderos, y eso en tanto que los relacionáramos con nuestro *yo*, como causa, en tanto que los conociésemos como exclusivamente nuestros, en tanto que la conciencia los atestiguase, no como realizados *en* nosotros, sino precisamente como realizados *por* nosotros. Así es que, no realizando nuestra alma por sí misma bajo la forma de hechos cognitivos más que las *intuiciones internas*, es claro que, en

este sistema, sólo á ellas podría extenderse la verdad relativa.

No se nos oculta, sin embargo, que todos nuestros conocimientos, así los que tenemos del mundo exterior, como los que se refieren al orden universal y necesario, descienden á la conciencia bajo la forma de hechos; pero, ni aquéllos son realizados por nosotros como causa, puesto que bajo este aspecto sólo los relacionamos con el objeto exterior y material que los produce en nosotros, ni la verdad del orden universal y necesario depende de su concepcion por nosotros. Antes al contrario, independientemente de nuestra existencia, independientemente del ejercicio de nuestra actividad intelectual, independientemente de su concepcion por nosotros, el orden universal y necesario es, ha sido y será siempre verdadero, como oportunamente evidenciamos contra Fichte. Nuestra inteligencia con relacion á las verdades que lo constituyen es sólo un punto de apoyo, para que puedan darse en nosotros; mas no la causa eficiente de su verdad, pues ni es universal y necesaria como aquéllas, ni por lo tanto puede concebirlas sino bajo la forma de hechos que, en tanto serán nuestros, en cuanto los concebimos; pero cuya verdad intrínseca ó esencial solo dependerá, como es claro, de la verdad entrañada en la misma necesidad y universalidad de su relacion constitutiva, por lo mismo que no depende de nosotros concebir dichas verdades de otro modo que el que las concebimos.

Hagamos sino abstraccion del orden real externo, hagamos abstraccion del orden universal y necesario, ya que ni uno, ni otro orden es hecho por nosotros, reduzcamos por lo tanto el ejercicio de la inteligencia al orden real interno, único que, como causa, realiza por sí misma, y se verá que no es fácil concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar. Al efecto, y puesto que las intuiciones internas son hechos cognitivos, es indispensable, además de la inteligencia como sujeto cognoscente, la existencia prévia de un objeto cog-

noscible. Pero, ¿cual ha de ser este objeto, suprimida la realidad externa y el orden necesario y universal? ¿Puede conocer la inteligencia sin objeto cognoscible? Se concibe que, dada una modificacion subjetiva, no causada, sino recibida en nosotros, la inteligencia la refiera como modificacion al sujeto que la experimenta; pero no se concibe, ni puede concebirse que la inteligencia conozca sin objeto cognoscible, ni por lo tanto que pueda *hacer* la relacion cognitiva solo el sujeto cognoscente, que al fin y al cabo no es en sí mismo más que uno de los dos términos integrantes de dicha relacion. No hay que decir que nuestra inteligencia se ejercita ciegamente y sin objeto cognoscible á que se refiera en el primer conocimiento que hace, porque, si repugna que de la oscuridad salga la luz, no repugna ménos *conocer* sin *conocer*. Si á pesar de ser ciega la reaccion puramente espontánea de la actividad del mismo orden, necesita ser previamente excitada por la afeccion sensible, ¿cuánto más lo necesitará la actividad intelectual encargada de aprender esta excitacion y aquella reaccion? Se comprende, á pesar de todo, que un faro apagado no dé luz; pero no se comprende, ni puede comprenderse en la actividad intelectual que, siendo como la luz del alma, como un faro encendido, deje de iluminar otra cosa que ella misma, á la vez que, como luz, se pone á sí misma; á ménos que ilumine sin iluminar, conozca sin conocer, lo que es contradictorio.

Por consiguiente, si no queremos sumirnos en la más completa oscuridad científica, patrimonio exclusivo del escepticismo, que el mismo Vico queria destruir con su principio, hay que reconocer, no sólo que la verdad en general es más extensa que nuestros propios hechos cognitivos, y por lo tanto que no puede lógicamente convertirse por ellos, sino tambien y más principalmente que, ni la verdad de nuestros hechos, ni nuestros mismos hechos cognitivos existirian, si la inteligencia no fuese excitada previamente á conocer por alguna modificacion que, no siendo efecto suyo,

sirva por lo mismo de objeto á su primer conocimiento.

Es verdad que, hablando en general, esta modificacion, aunque respecto del sujeto cognoscente no pasa de ser tal modificacion, no deja por eso de ser á la vez efecto de una causa, si bien distinta de aquél; pero tambien es verdad que ni el sujeto cognoscente podria ser modificado por la accion del objeto cognoscible, ni éste podria actuar en aquél efectivamente dicha modificacion, sino *fuesen* previamente ó en sí mismos: lo que hace que el principio de la existencia, aun considerado en toda su extension, léjos de ser el primero, se funde inmediatamente en el de la esencia; que á su vez se funda, por lo que hace al orden cognitivo, como repetidamente hemos hecho ver en los capítulos anteriores, en el principio de contradiccion.

Si del orden real nos elevamos ahora al orden ideal, obtendremos el mismo resultado. Pues si bien es cierto que, una vez adquiridos los conocimientos reales, la inteligencia los relaciona entre sí, ora inmediata, ora mediatamente; ora separando, ora juntando los caracteres que respectivamente los constituyen, operaciones que implican cierta especie de construccion intelectual, y en las que la inteligencia conoce lo que hace, por lo mismo que su obra le está presente; no es ménos cierto que estas operaciones no son arbitrarias, como nó es arbitraria la ciencia, sino que están sometidas á las leyes necesarias y universales de las que en su ejercicio constructivo la inteligencia no puede prescindir. ¿Cómo ha de prescindir, por ejemplo, de los caracteres diversos y juntar sólo los idénticos en la formacion de las ideas abstractas y generales, sin la prévia concepcion del principio de identidad y del de diversidad, verdaderos en sí mismos independientemente de su concepcion por nosotros? ¿Cómo ha de afirmar sin estos principios inmediata, ni mediatamente, la conveniencia ó inconveniencia de los conocimientos adquiridos entre sí? ¿Ni cómo, por último, los habia de relacionar siquiera, si no concibiese previamente que *son*, y si no advir-

tiese á la vez que el uno *no es* absolutamente, el otro?

Es, pues, indudable que así como el principio de identidad se funda inmediatamente en el de contradicción, el de causalidad se funda á su vez en el de identidad, como se funda en la verdad de la causa, la verdad relativa de su efecto. Así es que si efectivamente hay ciencias que, como las matemáticas, y en general todas las que son pura creación de nuestra inteligencia, aparecen más claras y por lo tanto más verdaderas para nosotros, que aquellas otras cuyo objeto no es causado ó puesto por ella, esto no depende ni puede depender de la verdad de los principios que, como necesaria, aparece evidente á nuestra inteligencia, áun antes de la reflexión; sino únicamente de la índole especial de sus datos respectivos. Pues mientras que los hechos internos que, como datos, constituyen las ciencias subjetivas é ideales se ofrecen inmediatamente á nuestra inteligencia, y son por lo mismo inmediatamente percibidos, los externos, constitutivos de las ciencias puramente objetivas, sólo se ofrecen mediante la modificación que en nosotros producen; lo que exige regular su adquisición, á fin de que no se altere su representación efectiva por medio de la trasmisión. Así al menos lo enseña la lógica, que á la vez que regula los medios de percepción externa, declara completamente irregular la interna; por más que, salva esta diferencia de medio, y con relación á su principio, sean en sí mismos tan esencialmente verdaderos los hechos externos como los internos. Sólo que, como ni unos ni otros son por sí mismos, la razón suficiente de su verdad, está, como la de su existencia, en su respectiva causa. Por eso digimos al principio que la fórmula de Vico, *verum mihi factum à me*, constituía como fundamento supremo de verdad el principio de causalidad.

Mas como la causa no sería tal causa, no contendría la razón suficiente de la existencia de su efecto, si no *fuese*, lo que hace que no podamos concebir la verdad entrañada en

la relacion necesaria del efecto con la causa, sin la prévia concepcion de su esencia, ya que ántes es ser que existir, hay que convenir en que, léjos de ser el principio de causalidad el primitivo y fundamental, se deriva inmediatamente del de identidad, como éste se funda, para el orden relativo del *conocer*, en la repugnancia intrínseca entre el *ser* y el *no-ser*, que constituye el de contradiccion.

CAPÍTULO VII.

Exámen del principio de la coexistencia de Descartes.

—YO PIENSO; LUEGO EXISTO.—

Entre los diversos sistemas seguidos para determinar el fundamento supremo del orden del *conocer*, ocupa un lugar preferente el famoso principio de Descartes, constituido por la coexistencia del pensamiento y del sujeto pensante, tan gráficamente formulado en la proposicion *yo pienso*. Pero esta preferencia no es debida á que tenga dicho principio más títulos que otro alguno, para aspirar al dictado de fundamental: ántes al contrario, de todos los que aspiran á esta categoría, veremos luégo que en realidad es el último en el orden de su lógica derivacion del verdadero principio; sino que depende precisamente del procedimiento empleado para su determinacion.

En efecto: Descartes, á diferencia de los filósofos alemanes, que no sólo dan por supuesta la verdad entrañada en su principio, sino que ni siquiera admiten discusion acerca del procedimiento empleado en su determinacion, advirtió que, si bien la verdad del primer principio tenía que admitirse, á fuer de primera, de evidente por sí misma, como absolutamente indemostrable, no sucedia lo mismo respecto del procedimiento seguido para determinarla, sino que, á seme-

janza de cualquiera otra verdad que tratamos de exponer á otro ó demostrarnos á nosotros mismos, era preciso prescindir por un momento de su evidencia para legitimarla. A este fin se encaminó su *duda metódica* que, si no es en sí misma un invento desconocido, es al ménos la expresion didáctica de la conducta general que todo hombre pensador sigue naturalmente, cuando trata de darse cuenta de la verdad de sus conocimientos, ó de presentarla como tal á la inteligencia de los demás.

Siguiendo, pues, este procedimiento único adecuado para no caer en la peticion de principio, dando por supuesto lo que se pretende probar, Descartes quiere prescindir absolutamente de todos sus conocimientos, de su verdad, de su certeza, en una palabra, quiere *dudar* de todo; pero viendo que, por más esfuerzos que hacía, no podia dudar de su propia duda, por lo mismo que esta distraccion del convencimiento que abrigaba acerca de la verdad de todos sus conocimientos era un hecho, tanto más evidente en sí mismo, cuanto más se esforzaba por prescindir de su verdad, de su actual realidad, concluyó por afirmar que no podia dudar de qué pensaba, sentando como fundamento supremo de verdad la coexistencia del pensamiento y del sujeto presente, formulado en la proposicion *yo pienso*, de la que inmediatamente indujo la existencia, diciendo: *luego existo*. Pero sea que Descartes no se explicase con la debida claridad, sea que no se le haya entendido bien, el hecho es que su principio se ha tomado generalmente, y sin atender más que á su forma, por un verdadero entimema, cuyo antecedente es la proposicion *yo pienso*, y el consiguiente, *luego yo existo*.

No es probable, sin embargo, que este fuese el propósito de Descartes; porque, aparte de que el entimema en general no es más que un razonamiento elíptico, en que se suprime una de las dos premisas por demasiado clara ó sobreentendida, aparte de que todo razonamiento, como relacion mediata, se funda siempre y absolutamente en una relacion inmedia-

ta, que le sirve de principio, lo que le excluye indudablemente de esta categoría, por más evidente que se le suponga, sus investigaciones ulteriores, no ménos que su procedimiento anterior, prueban sobradamente que Descartes no trató de formular un entimema, sino de sentar un principio, una verdad evidente por sí misma, á la que acompañó la consecuencia inmediata, de cuya relacion con la primera resultó el entimema *yo pienso; luego existo*.

Verdad es que Descartes no siempre se expresó con la claridad y exactitud que reclama en todos la exposicion científica. Pues miéntras que unas veces daba á entender que la relacion de coexistencia consigo mismo de su propio pensamiento era la base sobre la cual debian estribar todos los demás conocimientos, en otras, llevado del prurito general de su época de querer probarlo todo, se expresaba en términos que parecia dar á entender que no trataba de consignar una verdad evidente por sí misma, sino más bien de presentar un verdadero raciocinio. Ejemplo de esto último tenemos en sus principios de filosofía cuando dice, hablando de su procedimiento, « que miéntras desechamos de esta manera todo aquello de que podemos dudar, y hasta fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que ni áun tenemos cuerpo; pero que no alcanzamos á suponer que no existimos, miéntras dudamos de la verdad de todas estas cosas; porque tenemos repugnancia á concebir que lo que piensa no existe verdaderamente, al mismo tiempo que piensa; que no obstante las suposiciones más extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusion — yo pienso, luego yo existo —, no sea verdadera, y por consiguiente, la primera que se presenta al que conduce sus pensamientos con órden. » Mas si de este pasaje parece inferirse que Descartes hacía estribar su principio en la consecuencia de esta relacion mediata entre la existencia y el pensamiento, nadie puede poner en duda que se infiere precisamente lo contrario de lo que luego dice. « Yo, por un esfuerzo de mi espíritu,

puedo dudar de la verdad de todo; pero este esfuerzo tiene un límite en mí mismo. Cuando la atención se convierte sobre mí, sobre la conciencia de mis actos interiores, la duda se detiene, no puede llegar á tal punto, encuentra una tal repugnancia, que las suposiciones más extravagantes no la alcanzan á vencer. »

No obstante, si nosotros, fundados en todo el conjunto de su sistema, no hubiéramos visto con toda claridad que era éste y no aquél el verdadero sentido de su fórmula, no nos hubiéramos detenido á examinarla. Porque, aun prescindiendo de que toda relación mediata se funda necesariamente en otra inmediata, con sólo relacionar el consiguiente con el antecedente, hubiéramos visto que la verdad de su relación estribaba precisamente en la del principio de causalidad, por ser el único en virtud del cual puede inferirse la existencia del sujeto pensante de la existencia de su propio pensamiento. Y como ya hemos visto en el capítulo anterior que el principio de causalidad, aunque verdadero en sí mismo, no es el primitivo y fundamental, ó hubiéramos examinado el entimema de Descartes á la vez que el principio de Vico, ó hubiéramos concluido sin demostración ulterior que, no siendo el principio de causalidad bajo ningún aspecto el primitivo y fundamental, no podía serlo bajo el punto de vista de la aplicación que en este entimema de él hace Descartes, completamente idéntico á la que hace Vico, por lo mismo que el *pensamiento* es en este sentido para Descartes, ni más ni menos, que el *hecho interno* de Vico. Así es que ni tratamos de reducir este entimema á su forma natural, haciendo ver que la proposición suprimida, — todo lo que piensa existe —, contiene, como premisa mayor, la razón suficiente de la verdad de la conclusión, según la regla fundamental del razonamiento, ni menos de probar que la verdad entrañada en la relación constitutiva de dicha proposición, mera aplicación del principio de causalidad, lejos de ser la primitiva y fundamental, estriba, como su principio, en el de identidad.

Si de los mismos principios se derivan lógicamente las mismas consecuencias, y es lógico el proceder de Vico en la exposicion de su sistema, como es lógico el de Descartes, ¿en qué consiste, sin embargo, que las conclusiones de uno y otro son entre sí tan esencialmente diversas? Pues consiste simplemente en que el principio de Vico y el de Descartes son tan distintos entre sí, como lo son el principio de la existencia y el de la coexistencia, el de causalidad y el de sustancialidad; en que Vico considera el pensamiento como *hecho*, como efecto del sujeto pensante; miéntras que Descartes sólo lo considera como pura modificacion de que le es imposible hacer abstraccion en el sujeto; por eso dice, *yo pienso*. Prueba evidente de esta distincion, no ménos que de la diversidad esencial de su respectivo principio es el concepto tan diametralmente opuesto que del sujeto pensante tiene Descartes del que forma Vico; pues miéntras que éste, segun hemos visto, le considera como causa activa eficiente de sus propios hechos, ó sea, de su propio pensamiento, Descartes lo considera como el *substratum*, como el mero sustentáculo de sus diversas modificaciones, hasta el punto de no conceder al sujeto pensante, como creado, más actividad que la puramente pasiva que atribuye á todas las sustancias de este órden.

Efectivamente; el error más grave y trascendental de Descartes, á la vez que el dato más concluyente para poder fijar el verdadero sentido de su principio, consiste en que para él sólo es sustancia activa la que, como Dios, contiene en sí misma y es por sí misma la razon suficiente de su existencia; al paso que son esencialmente pasivas todas las sustancias creadas, y entre ellas nuestra alma, por lo mismo que, como creadas, no contienen en sí mismas la razon suficiente de su existencia. Así es que, léjos de ver en el sujeto pensante la causa activa eficiente de sus diversas modificaciones, sólo ve su sustentáculo, cuya conservacion explica por la incesante creacion. Y si el alma no es, respecto de sus diversas modifi-

