

PROLEGOMENA LAURENTIANA

COL·LECCIÓ DE DOCUMENTS PER LA RECONSTITUCIÓ DE LA FILOSOFIA

DE

FRANCESC XAVIER LLORENS

(Acabament)

METAFÍSICA

La paraula Metafísica (*meta physica, post physicorum*) va significar primerament el lloc que en la col·lecció de les obres d'Aristòtil tingueren els quatorze llibres que va escriure aquest filòsof sobre la ciència del ésser considerat com a ésser (*scientia quae speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt*) ciència a la qual va donar entre altres noms el de *prima filosofia*.

Amb el temps la paraula Metafísica va anar perdent aquest significat merament extern, acabant per designar exclusivament la ciència exposada en els llibres al·ludits (1) de l'Estagirita.

La Metafísica forma part de la filosofia especulativa i es proposa investigar la naturalesa de les coses tal com elles són. La Filosofia assaja en la Metafísica la solució del seu principal problema, és a dir el problema de les existències o del ésser real de les coses. Aquest problema neix des del moment en què fem la distinció entre l'ésser de les coses i les seves semblances o apariències, distinció que la Filosofia expressa diversament, dient: les coses en nosaltres i les coses en la naturalesa: *ens prout cognitum et ens prout in se ipso, sive ens naturae*; fenòmens i nùmens; subjectiu i objectiu.

Dos mètodes s'han utilitzat en Metafísica: el primer pot anomenar-se a priori i el segon a posteriori.

Pel mètode a priori es pren com a punt de partida les condicions de l'ésser

(1) En el text: *citados*.

en general, les quals s'estableixen en un o més principis abstractes i d'aquests es van deduint les propietats de l'existència o ser real. Construida la Metafísica segons aquest mètode, ofereix una forma sistematizada amb totes les condicions que necessita la perfecció lògica i comprèn quatre parts: la primera tracta de l'ésser en general (Ontologia); la segona tracta del món (Cosmologia); la tercera de l'ànima humana (Psicologia racional) i la quarta de l'Ésser Suprem (Teologia racional o Teodicea).

El segon mètode utilisa l'anàlisi i la crítica; el punt de partida s'estableix en la consciència; es prenen els actes cognoscitius tal com els ofereix la psicologia; es someten a una nova anàlisi i estudiats no solament respecte el subjecte que coneix, sinó també en relació a l'objecte conegut, es procura treure d'ell el tant d'existència o ser real que contenen. L'adopció d'aquest mètode en Metafísica no és més que l'aplicació del precepte socràtic *nosce te ipsum*. Així com en el mètode a priori partim de la condició de l'ésser en general, el mètode a posteriori parteix del coneixement de la nostra constitució mental segons la manifesta la consciència: investiga la manera com es formen en nosaltres les concepcions de la realitat i examina la valor d'aquestes concepcions.

De l'ús exclusiu del mètode a priori en resulten alguns sistemes que estableixen una concepció del ser real que no s'assembla res a la que trobem en la nostra consciència. Per altra part, de l'ús imperfecte del mètode a posteriori resulta la ommissió d'elements molt importants de l'existència real. Mes utilisant convenientment l'anàlisi i la crítica, sense abandonar per això el procediment deductiu en els casos en què sigui aplicable, obtindrem un resultat que si no correspon enterament als nostres desigs, correspondrà a les forces de nostre enteniment i contindrà l'objecte propi del mateix que és la veritat.

La Metafísica pot dividir-se en dues parts:

La primera tracta del pensament; la segona de l'existència o ésser real.

DE LA VALOR DEL PENSAMENT

La valor del pensament consisteix en la seva veritat. La veritat és una qualitat del nostre judici, la qualitat oposada s'anomena falsetat. Hi ha proposicions que qualifiquem de veritables i n'hi ha també que reconeixem com a falses.

La veritat s'ha dividit en veritat real i veritat formal. La veritat real és la conformitat del pensament amb l'existència pensada: *Adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. La veritat formal és la conformitat del pensament amb la seva llei formal. Pot ésser lògica o matemàtica. La veritat lògica és la condició relativa de la veritat real. Aquesta és la veritat la noció de la qual tenim profundament gravada en la nostra ànima, la que presideix els nostres treballs científics, la que ovirem

com a terme de tots els esforços i aspiracions del nostre enteniment; aquesta noció es manté ferma en la nostra consciència malgrat de totes les contradiccions. (D'això dona testimoni el proverbi castellà: (1) «*La verdad padece pero no perece*».)

La paraula veritat s'usa algunes vegades per significar l'existència (*verum est id quod est*); però no hem de perdre de vista que la veritat suposa sempre un ésser que n'és possessor (*veritas non consistit in entitate rei nude sumpta, sed cum ordine ad intellectum*).

L'estat del subjecte cognoscent al tenir notícia d'un judici que qualifica de veritable s'anomena certitut (2). La certitut és inseparable d'alguns judicis que establím com a veritables i al·leguem com a proves. La certitut és un fet primitiu que tot home admet com a fet inseparable de la vida conscient. Essent doncs la certitut un element de la nostra constitució mental, no podem arrancar-la d'arrel i per això tothom convé en això: que ningú pot viure sense ésser cert d'alguna cosa.

La certitut és concomitant no solament de certs judicis, sinó també de certs actes socials, com en els testimonis i la prometença. En el primer cas estem certs del fet testimoniats, així com en el segon ho estem de la cosa promesa.

N'hi ha prou amb lo dit per apreciar la definició que alguns donen de la certitut, dient que és «la consciència de la necessitat que tenim d'acceptar certs judicis com a veritables».

La certitut és un element que entra igualment en el coneixement comú i en el coneixement científic. Tant en el primer com en el segon tenim consciència de la impossibilitat en què ens trobem de deixar d'admetre com a veritables certs judicis. La producció de la certitut en la ciència es verifica adés pel procediment inductiu, adés pel deductiu «*Cunctarum rerum fidem habemus aut syllogismo aut inductione*» diu Aristòtil. Sempre que podem fer una demostració propiament dita, assolim la certitut perfecta. La proposició que constitueix la tesi queda transformada en proposició apodíptica, és a dir, en una enunciació que exclou enterament la possibilitat de l'antítesi. La certitut produïda per la demostració reb també el nom de convicció, paraula que s'aplicava (3) de primer al resultat demostratiu de la disputa dialèctica, i que s'ha estès (4) després a significar la certitut perfecta, que és efecte de la simple acció de l'enteniment sense mescla de cap altre element. Quan la certitut es produeix amb l'«auxilio del elemento afectivo y volitivo» tenim propiament la persuasió, però no la convicció propiament dita.

Si estudiem la certitut en un judici apodíptic veurem clarament que no

-
- (1) En el text: *el refrán que dice.*
 (2) En el text: *certeza o certidumbre.*
 (3) En el text: *que se aplicaría.*
 (4) En el text: *se ha entendido.*

és més que el resultat natural de la conformitat de l'enteniment amb el seu objecte, que és la veritat. En efecte, la veritat d'una proposició es fa evident per la demostració, després de la qual l'enteniment ha assolit la seva finalitat; i per això la certitut és inatacable. Així es comprèn la definició que s'ha donat de la certitut: *firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae ad suum cognoscibile*. Aquesta adhesió de l'enteniment és constant, en la certitut perfecta i l'ànima quan la té, està segura (*sine cura*) en la possessió de la veritat.

La certitut que adquirim per demostració correspon a l'anomenada certitut metafísica. La seva definició és la següent: *adhaesio mentis ei rei quae nec aliter esse nec aliter a nobis cogitari potest*.

També arribem a judicis certs per mitjà de la inducció: però aquests judicis són merament assertòrics, no apodíctics. La certitut que contenen s'anomena física, es defineix de la manera següent: *adhaesio mentis ei rei quae servato rerum ordine aliter contingere non potest, licet aliter a nobis cogitari possit, et aliter per miraculum esse*.

Les conclusions obtingudes per demostració s'anomenen: *omnino necessariae*; i les que obtenim per inducció, *necessariae secundum quid, sive secundum naturae leges*.

La certitut pot produir-se naturalment en la nostra ànima: primer, per una investigació pròpia; segon, per les proves fetes per un dels nostres semblants; tercer, per autoritat.

L'estat de l'ànima contrari a la certitut s'anomena dubte. El dubte és posterior a la certitut. Podem observar com se genera el dubte en el cas en què després d'haver provat una tesi provem igualment l'antítesi. Llavors l'enteniment no s'adhereix a cap de les dues proposicions, està *dubtós* entre ambdúes; limitant-se a enunciar-les problemàticament sense que pugui afirmar-les assertòricament ni apodícticament. Aquesta mancança d'assertió ha estat anomenada suspensió del judici (*suspensio assensus mentis*).

La certitut primitiva és concomitant de l'exercici legítim de les nostres facultats; però com que són molts els judicis que formem sense utilitzar adequadament les nostres facultats, sigui per defecte de nosaltres mateixos, sigui per defecte de l'objecte, ve d'aquí l'existència de la certitut imperfecta que és el distintiu psicològic de l'opinió. L'opinió és un judici que formem amb certitut imperfecta i s'ha definit per alguns de la manera següent: *assensus mentis cum formidine*. L'opinió (en l'esfera teòrica) és un judici provisional que a voltes precedeix nostres treballs científics que té el seu origen en un cert pressentiment de la veritat i serveix per dirigir la nostra investigació i per donar l'explicació de les coses de les quals no tenim ciència. D'això que hem dit resulta que la opinió no es pot confondre ni amb la ciència ni amb la creencia filosòfica. La ciència es distingeix de la opinió per la seva evidència i per la seva fermesa, mentre que aquesta última qualitat diferencia radicalment la opinió de la creencia. La opinió conté sempre la certitut imperfecta; mes com que aquesta pot tenir diferents graus, podem admetre una aproxi-

mació de la certitut imperfecta a la certitut perfecta i es lo que anomenem probabilitat. D'aquí la distinció entre les opinions en més o menys probables.

Considerada la opinió propiament sense que la confonguem amb l'adhessió de la voluntat a l'opinió d'altres, pot encare dividir-se en legítima i il·legítima. Es legítima la opinió que procedeix i dirigeix la investigació científica i també aquella que serveix per donar una explicació probable d'una cosa després que hem-hi aplicat totes les forces de l'enteniment. Es il·legítima la opinió que formem: primer, per la remissió de l'enteniment o bé per actes del enteniment remissos o bé per mala aplicació del mateix; segón, per prescindir dels principis del coneixement (1) constituint-lo per proposicions que ens suggereix la nostra inventiva; tal s'esdevé a aquells qui sostenen algunes construccions anomenades sistemàtiques (2).

La opinió no té lloc en les ciències racionals en les quals ens trobem amb l'alternativa de saber o ignorar, ni tampoc amb la creencia, en la qual havem de creure o no creure (3). La opinió té el seu lloc propi en les ciències empíriques.

L'acte de l'esperit, relatiu a l'existència pensada pot ésser més o menys clar, adés per mancaça d'atenció, adés per limitació de les nostres facultats cognoscitives; d'aquí ve la distinció entre el coneixement i la creencia filosòfica. L'acte de l'esperit s'anomena coneixement quan es perspiciu i objectiu i s'anomena creencia quan és obscur i subjectiu. La certitut és igualment perfecte en ambdós casos, aixís es que la paraula creencia no deu significar una certitut inferior a la que obtenim per la ciència. Examinant els dos fets que acabem d'indicar veiem que en el coneixement lo que més clarament es mostra a la consciència és la distinció entre el subjecte i l'objecte mentre que en la creencia lo que més clarament veiem es la certitut «*quod lego intelligo, hoc etiam credo; sed non omnia quod credo, etiam intelligo*».

ANÀLISI DEL PENSAMENT

L'anàlisi del pensament humà respecte la seva materia ens dóna per resultat dos elements: element empíric i element racional. Aquesta denominació es pren de la facultat a la qual cada element es refereix. L'element empíric s'anomena també a posteriori i el racional a priori.

La diferència que hi ha entre aquests dos elements consisteix en això, que el primer és contingent i el segón és necessari; en altres termes, l'element empíric pot restar exclòs de la consciència mentre que el racional sempre subsisteix

(1) En el text: *conocimiento los constituimos*.

(2) En el text: *tal acontece para el sostén de algunos*.

(3) En el text: *así como en la creencia o hemos de creer o no creer*.

en el fons de la mateixa. Segons el predomini de cada un d'aquests elements es divideixen els coneixements humans en empírics i racionals.

DEL CONEIXEMENT EMPÍRIC

S'anomena experiència el coneixement immediat o directe que tenim de les coses. Dues són les facultats de l'experiència humana: els sentits i la consciència de nosaltres mateixos; d'aquí la divisió de l'experiència en externa i interna. El coneixement immediat que devem als nostres sentits i a la consciència de nosaltres mateixos, forma la base del coneixement mediat que ens suministra la memòria. Al coneixement immediat li cal el coneixement mediat per constituir l'experiència.

L'experiència no es redueix a la possessió d'un cert nombre d'imatges i intuïcions; sinó que ambdues coses han d'ésser l'objecte de l'elaboració diagnòstica. Segons sigui el grau d'aquesta elaboració l'experiència s'anomena comú o científica. L'experiència comú forma la base de l'experiència científica. De lo dit resulta que l'arrel de l'experiència es troba en el coneixement immediat o sigui en el coneixement que tenim de les coses en elles mateixes. Aquest coneixement s'anomena, també, intuitiu i presentatiu. Essent l'experiència una intuïció interna o externa, deu referir-se en rigor a la base manifesta de l'existència; per això podem definir-la dient que és el coneixement dels fenòmens tant interns com externs. En el judici d'existència que està implicat en tot acte intuitiu podem distingir l'existència subsistent que ocupa el lloc del subjecte i l'existència inherent que figura com a atribut. De manera que l'element empíric propiament dit correspon a l'existència inherent que és la base manifesta de l'ésser real que s'ofereix a la nostra intuïció.

L'element empíric pot considerar-se bé en la noció o concepte, bé en el judici.

S'anomenen nocions empíriques les que formem per abstracció i generalització de les dades de l'experiència: tals són les nocions que formem per abstracció de les qualitats dels objectes que se'ns presenten; per exemple: blancor, pesantor; i les nocions o conceptes dels gèneres i espècies en què es troben distribuïts els éssers, per exemple: cavall, xiprer, marbre.

Les nocions empíriques són adventícies. La més lleugera reflexió basta per conèixer que aquestes nocions no les hem posseït sempre, sinó que les hem anat adquirint amb el temps. Així pot dir-se que les nocions empíriques constitueixen una veritable adquisició per a l'ànima, puix en allò que se'ls refereix tenim el trànsit de la ignorància al coneixement; per això Locke, que únicament admet nocions empíriques, diu que l'enteniment humà abans de l'experiència és: *tamquam tabula rasa*. En efecte, la manca d'experiència respecte d'un ordre qualsevol d'éssers no pot suplir-se per cap altre procediment: el cec ignora completament les colors, així com el sord els sons.

El caràcter adventici l'ofereixen igualment les nocions empíriques quan les adquirim per elaboració que quan les aprenem per comunicació.

Del caràcter adventici de les nocions empíriques resulta que elles són diferents segons els individus. L'experiència personal, el testimoni de l'experiència d'altres i el grau d'elaboració que cada hù aplica a les dades de la observació, estableixen graus diferents entre els homes. Les nocions empíriques es van perfeccionant adés per la presentació d'objectes nous, adés per una elaboració més acurada.

També es van perdent les nocions empíriques fins a llur oblit complet. Finalment, quan tenim una noció empírica podem eliminar-la completament de la nostra consciència per un esforç de la nostra voluntat, i en això veiem clarament el caràcter contingent que és distintiu de l'element empíric.

L'element empíric es reconeix perfectament en els judicis així intuitius com inductius. Les proposicions que els expressen són merament assertòrics, és a dir, que quan encara afirmem que la cosa és actualment sabem que no és això necessàriament i que pot deixar d'esser. Tal és el caràcter que tenen els judicis inductius, encara que portin el nom de lleis, com la llei de Mariotte o el de principis com el principi d'Arquímides.

DEL CONEIXEMENT RACIONAL

S'anomena coneixement racional el que no procedeix de l'experiència sinó que es deriva de la facultat gnoètica a la qual donen alguns el nom de raó. Al coneixement racional pertanyen els judicis de l'Aritmètica i de la Geometria. Examinant aquests judicis reconeixem la impossibilitat en què ens trobem de subvertir-los o de modificar-los. Per això s'anomenen necessaris segons la sentència aristotèlica que diu: *necessarium non potest fieri ut aliter se habeat*.

Alguns confonen el coneixement racional amb el coneixement científic, sinonímia que no es pot admetre per ésser el coneixement científic un gènere les espècies del qual són el coneixement racional i l'empíric. També es dona el nom de racional al coneixement deductiu amb preferència a l'inductiu, i s'afirma que el sil·logisme deductiu és l'instrument de les ciències racionals, així com l'inductiu és l'instrument de les empíriques. Però tampoc es pot admetre aquesta aplicació de la paraula racional, perquè la distinció entre lo empíric i lo racional no depèn de la forma del pensament sinó de la seva matèria. Finalment s'anomena coneixement racional tot coneixement per demostració estricta, tals són les conclusions que obtenim en les matemàtiques pures.

La diferència entre el coneixement empíric i el racional apareix molt clarament en els judicis. Els judicis racionals són universals i necessaris, els judicis empírics són generals i contingents. Reflexionant sobre el significat de una proposició racional veiem que no ens és possible concebre ni creure lo con-

trari d'allò que ella expressa, essent així que podem conseguir ambdúes coses respecte d'una proposició empírica.

No és menys clara la distinció en els conceptes o nocions. Les nocions racionals no es deriven de l'experiència encara que ens exigeixen la reflexió. No són adventícies, puix no hi ha acte del pensament que no les suposi ni s'adquireixen amb part com les empíriques, sinó que apareixen completes des del primer moment en què en tenim consciència. Són comuns a tots els homes amb la diferència que els uns les posseeixen d'una manera implícita, mentre que els altres les tenen d'una manera explícita. Finalment ens és impossible la supressió de cap d'aquestes nocions sense minva de la nostra facultat de conèixer.

DELS SISTEMES RELATIUS A L'ORIGEN DELS CONEIXEMENTS HUMANS

Els sistemes segons els quals s'explica l'origen dels coneixements humans es poden reduir a tres: l'empirisme, el sensualisme i el racionalisme pur.

L'empirisme redueix els coneixements humans a l'experiència tant interna com externa, mentre que el sensualisme reconeix com a únic origen del coneixement l'experiència externa. Ambdós sistemes diuen com deien els peripatètics: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

El racionalisme pur nega a l'experiència el seu valor cognoscitiu i no admet més origen de coneixement que la facultat gnoètica a la qual dóna el nom de raó.

L'empirisme ha estat formulat per Locke. Desconeixent aquest filòsof la veritat psicològica, que ens assegura que la consciència que tenim dels judicis és anterior a la consciència que tenim de cada un dels seus elements, va intentar resoldre el problema de l'origen dels nostres coneixements cercant l'origen dels termes dels nostres judicis als quals seguint Descartes va donar el nom de idees: «Considerem, diu, l'ànima humana com a desproveïda de tota idea com si fos una taula rasa en la qual no s'hi hagués traçat encara cap lletra ni figura; com serà possible que partint de tal estat arribem a adquirir el prodigiós nombre d'idees que incessantment la consciència ens va mostrant? Contestarem això dient, que l'ànima adquireix totes les idees per l'experiència. L'observació dels objectes sensibles i la de les operacions internes de la nostra ànima suministra al pensament tots els materials que combina. D'aquesta doble observació tenen el llur origen totes les nocions i conceptes (idees) que l'esperit humà pot tenir naturalment.

«Quan els objectes exteriors afecten els nostres sentits, l'ànima té percepcions més o menys distintes, segons siguin les impressions rebudes en el nostre organisme. D'aquesta manera adquirim les idees de blancor, grogor, calor i fret i de tot allò que coneixem sota el nom de qualitats sensibles; en suma, la

sensació és origen d'una part dels coneixements humans; mes per altra part adquireix també l'enteniment certes idees per la percepció de certes operacions que l'ànima verifica en les idees que ha rebut pels sentits. Aquestes operacions són objecte de la nostra reflexió, mitjançant la qual adquirim nostres idees com són les de pensament, creencia, dubte, raciocini i les de tots els actes de la nostra ànima. En conclusió totes les idees que posseeix l'enteniment humà provenen de la sensació i de la reflexió.»

«Se segueix d'això que l'existència de principis innats és insostenible i al mateix temps innecessaria; basta l'experiència per explicar tots els nostres coneixements. Els que parlen de tals principis haurien d'estudiar separadament les idees que els componen i veuríem que essent les dites idees productes de l'experiència no pot donar-se als principis anomenats innats un origen diferent del que tenen les idees que són les seves parts components. Finalment, l'existència de principis innats resta desmentida per l'absència dels mateixos en els salvatges i els infants.»

La teoria de Locke ha estat simplificada per Condillac al qual s'ha considerat com a fundador del sensualisme. Aquest sistema nega que la *reflexió* sigui origen de cap idea i sosté que tots els nostres coneixements provenen dels sentits.

Els coneixements humans, diu Condillac, es redueixen a les sensacions transformades. Així com Locke parteix de la taula rasa, Condillac imagina una estatua a la qual va concedint els diferents sentits que té l'home i amb aquesta ficció va notant les idees que entren per cada sentit, i conclou que la facultat de sentir i percebre és una facultat que comprèn tots els nostres coneixements.

El desenrotllament de la vida intel·ligent es verifica segons aquest sistema d'una manera simplicíssima: «quan l'home té una multitud de sensacions d'igual intensitat la vida interna de l'ésser racional en res no es distingeix de la vida animal; però des del instant en què una sensació és més intensa que les altres sensacions concomitants o successives, canvia l'estat interior de l'home i tenim el fenomen de l'atenció. De l'atenció resulta l'anàlisi i això explica la diferència que existeix entre els coneixements clars i els coneixements obscurs. Els altres fenòmens de l'ànima humana poden explicar-se fàcilment pel fet de l'atenció».

«Tornant al cas anterior suposem que hi hagi en la nostra ànima una sensació més forta que aquella que abans dominava, llavors la segona sensació resta convertida en atenció, sense que per això arribi a desaparèixer la primera i en aquest estat es divideix l'ànima entre les dues sensacions, prenent la més forta com a present i l'altra com a passada. Tal és la transformació de les nostres sensacions en records.»

«Reconeixent la doble atenció que l'ànima presta, resta explicat l'acte de la comparació el qual a la vegada ens explica lo que és judici. En efecte, la comparació es redueix a l'atenció simultània que prestem a dues o més idees;

el judici és la comparació que fem de dues idees per afirmar la una de l'altra. Explicats els dos judicis per l'atenció i essent aquesta una modificació de la sensació, és evident que l'atenció, el judici, el record, i la comparació es redueixen a la *sensació transformada*.»

Els sistemes que acabem d'exposar són fruit de l'anàlisi incomplet del pensament humà. El sistema sensualista és una exageració de l'empirisme. La més lleugera reflexió és prou per mostrar que està destituït de fonament, per això la doctrina sensualista ha estat rebutjada sempre per l'experiència comú. Tot home reflexiona i aquell que reflexiona sab que existeix fora del jo un món diferent del món exterior (1) i en intentar explicar-nos aquest món exterior ningú no pot admetre que s'expliqui per les sensacions i percepcions externes per molt que ella els elabori, depuri i transformi. Per altra part l'activitat voluntaria de l'ànima és massa patent perquè ningú pugui acceptar l'explicació que donen els sensualistes del fenomen de l'atenció. Finalment el sensualisme com a fill de l'empirisme, no pot sobreviure a la destrucció d'aquest sistema.

El sistema empíric queda refutat per la *reflexió* que admet Locke. L'examen dels actes interns de la nostra ànima ens obliga a reconèixer l'existència de l'element racional. En efecte: el pensament humà suposa certs principis que són la primera condició de la seva activitat per lo qual és impossible que puguin explicar-se com a resultat del seu exercici. Examinant aquests principis els hem de reconèixer com a necessaris i universals, i amb aquest caràcter que és inseparable dels mateixos es resisteixen a tota derivació empírica puix l'experiència té per objecte lo individual i lo contingent i s'eleva únicament a lo general.

La refutació de l'empirisme modern és deguda a Leibniz. Apel·lant aquest filòsof a la reflexió, diu que Locke ha desconegut la naturalesa de la ment humana per no haver considerat la diferencia que hi ha entre els judicis necessaris de la raó i els judicis contingents de l'experiència. Aquests, diu, solament ens informen de lo que ha estat i és; però res no ens indiquen sobre lo que no pot deixar d'ésser. L'experiència ens mostra exemples, però per molt que aquests es multipliquin mai arriben a constituir una veritat necessaria. Per això no cerquem en l'experiència les proves de les veritats necessaries sinó que les fem a les forces de la ment tota sola. L'experiència registra, justifica i confirma moltes veritats; però no les demostra. La demostració deriva de principis interns que anomenem innats, els quals constitueixen les lleis de la raó.

En consignar l'existència d'aquestes lleis, no es diu que puguem llegir-les en la nostra consciència *ad aperturam libri* com es llegeix en l'Edicte del Pretor,

(1) En el text: *mundo interior*.

Per sostenir la nostra asserció basta que poguem descobrir-les mitjançant la reflexió. Fent ús d'aquesta facultat admesa per Locke, qualsevol home pot reconèixer que existeixen en la nostra ment moltes coses innatès tals com la substància, la unitat, el temps, etc., les quals podem dir que són presents a l'esperit encara que les distraccions que de la vida comú facin que el jo estigui apartat de la llur consideració.

Per tot això cal modificar el principi de l'empirisme dient: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.*

El caràcter universal i necessari que ofereix l'element racional li dóna una superioritat sobre l'empíric de la qual pren origen el racionalisme pur. Aquest sistema, com havem dit, redueix el coneixement humà al racionalisme negant a l'experiència el seu incontestable valor. La raó, diu l'un dels sostenidors d'aquest sistema, treballa sempre en principis segurs, principis que resideixen en ella mateixa; no es variable com l'experiència que converteix l'home en joguina de les circumstàncies.

La Filosofia ha de fundar-se *in sola puri intellectus cognitione, et ejusque naturae et legum*, i procedint per demostració com les matemàtiques, podem abarcar el coneixement de les coses. *Mentis enim oculi quibus res videt observatque sunt ipsae demonstrationes.* La conseqüència d'aquest sistema hauria de ésser la proscripció de tota experiència; però com que això és impossible, el racionalista pur, prescindeix de l'experiència com a principi de coneixement; però l'accepta per explicar-la, subjectant-la i torturant-la per acomodar-la als seus principis. Això és lo que s'esdevé principalment amb els sistemes que han aparegut a Alemanya després de Kant. En ells s'estableix que la raó és la mesura de totes les coses, que tanca el tipus de totes les existències, puix tot lo que és racional és real i tot lo real és racional. D'aquesta faisó el racionalista destrueix el quadre de l'experiència per substituir-lo amb un altre d'una valor purament convencional. Per aquesta construcció pren el racionalista pur alguns elements del coneixement humà, i fa amb ells una combinació (1) mirant més a una finalitat preconcebuda que als mitjans que té l'home per realitzar-la i en tant és arbitrari el procediment racionalista que per salvar dificultats no vacil·la Schelling en suposar una intuïció exempta de les condicions d'espai i de temps, ni retrocedeix Hegel davant d'una construcció sistemàtica fundada en la transgressió de les lleis lògiques. De manera que el sistema de Schelling té per apoiar-se un acte sobrehumà mentre que el de Hegel pren per base un acte nul per si mateix.

El racionalisme pur respòn més a les nostres aspiracions que a les nostres forces, segons en dóna testimoni la mancança de consistència que trobem en tots els sistemes.

(1) En el text: *su combinación.*

La refutació del racionalisme pur pot fer-la tot home al·legant la valor que té l'element empíric en el coneixement humà. Examinant els nostres actes cognoscitius veurem que l'element empíric a son torn és condició de l'element racional. En efecte, sense les sensacions i percepcions mancaríem de la noció d'espai, mentre que si no fos per la representació de la memoria mancaríem de la noció de temps. Tenim la noció de substància juntament amb la intuïció de les qualitats, formem la noció de causa en tenir experiència dels efectes. Finalment, apareix en nosaltres la noció d'unitat quan tenim l'aprehensió de la multitud; tal és la connexió que hi ha entre l'element empíric i el racional, que no podem prescindir del primer sense que esdevingui destruïda la noció de l'existència que es presenta a les nostres facultats intuïtives.

El racionalista, traient la seva valor a l'existència manifesta, priva l'entement d'una matèria que és la més variada que conté el pensament humà, pervenint únicament a confondre'ls puix dóna com a desproveïdes de valor (1) les notes per les quals distingim les existències que representen lo inert i lo remonent, lo inorgànic i lo orgànic, lo material i lo espiritual, van apartant-se de la nostra vista per perdre's en el fons indiscernible d'una existència subsistent de la qual no coneixem cap determinació.

En el racionalisme pur el subjecte cognoscent és constituït en arbitre de l'existència i com si fos senyor de lo creat subjecte els fets de l'experiència al sistema que s'ha format a priori. Finalment, tot sistema racionalista té de declarar-se impotent per resoldre el problema la solució del qual podria legitimar la seva existència. Aquest problema és el següent: donat l'element racional, dedueixi's l'element empíric. Aquest argument poderós el devem a Sant Agustí, el qual en parlant del racionalisme s'expressa en la següent forma: «*Numquid enim qui verissime disputant et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis? Nec isti philosophi in illis summis aeternisque rationibus talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent*».

Els sistemes que s'acaben d'exposar pateixen d'un defecte comú, que consisteix en desconèixer primer, que l'element empíric i l'element racional són els dos coeficients del pensament racional; i segon, que cada un d'aquests elements té una valor incontestable l'alteració o destrucció del qual és fora de l'albir de l'home. L'expressió d'aquest fet de la nostra natura intel·ligent es troba en la forma leibnitziana que diu: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*.

(1) En el text: *dándose sin valor*.

DELS PRIMERS PRINCIPIS DEL CONEIXEMENT HUMÀ

Examinant l'estructura de la ciència, veurem que els nostres coneixements no són tots derivats, es a dir, inductius i deductius. Examinant la ciència demostrativa, veurem que no pot existir sense proposicions indemostrables. En efecte, essent la prova demostrativa aquella operació de l'enteniment per la qual establim la veritat d'una proposició fent-la derivar d'una altra de la qual és conseqüent, o havem d'admetre proposicions indemostrables o hem de referir els conseqüents als antecedents per una *regressió sense fi*, lo qual és impossible; *processus ad infinitum, processus ad absurdum*.

La necessitat de proposicions indemostrables segons exigeix la naturalesa de la ciència, es troba completament satisfeta. Tot home té consciència de certs judicis que ni necessiten prova ni l'admeten. Les proposicions que els expresen s'anomenen: *per se nota* (és a dir, notories per elles mateixes).

Aquestes proposicions no necessiten prova perquè contenen tota la certitud que la prova els podria donar. Per això diu Aristòtil que aquell que les nega no pot presentar-ne d'altres que mereixin més crèdit; i Bouffier diu que les proposicions indemostrables són tan clares que no poden provar-se per altres que ho siguin més. Tampoc admeten proves perquè no podem trobar cap proposició de la qual puguin derivar-se i per això s'anomenen primers principis. Aquestes proposicions de veritat tan clara i manifesta les accepta tot seguit l'enteniment com especialment dignes de crèdit; per això els grecs les anomenen axiomes i els llatins dignitates.

Aquests principis són principis reguladors. Per això s'anomenen lleis del pensament humà. Aquest caràcter resulta de l'universalitat i necessitat dels dits principis. La universalitat no queda destruïda encara que algún individu negués aquests principis. Així ho expressa Lluís Vives quan diu: «*naturaliter dicuntur judicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus; item quae a parte maxima et ab iis quorum ingenium integrum est et rectum, id est plane humanum non depravatam vel stupore vel educatione quadam ferina, non studiis ac persuasionibus infectum et distortum*».

Les proposicions indemostrables contenen les veritats que anomenen primeres segons l'ordre del coneixement, encara que no ho siguin en l'ordre de l'existència; puix segons aquest ordre la primera veritat és la de l'existència de Deu, Esser Suprem del qual depenen les altres existències. A aquesta veritat ens referim sempre que parlem de la unitat de la veritat, mes aquesta unitat és (1) científicament i per això en la ciència humana tenim moltes veritats que anomenem primeres. Amb tot aquestes veritats que al·leguem com a última raó de la ciència, tenen el seu fonament en la intel·ligència superior;

(1) En el text: manca una paraula.

així ho reconeix Aristòtil quan diu, que el principi de la raó no és la raó mateixa sinó una cosa millor. I abans que l'Estagirita, havia establert aquesta doctrina, Plató, dient, que el Bé Suprem no solament és causa del món sensible, sinó del món de la intel·ligència: «així com el sol es causa de la visió i no solament «fa que les coses siguin vistes, sinó que per ell neixen i creixen; »de la mateixa manera el Bé Suprem crea en la nostra ànima la ciència mentre »que dóna veritat i ésser a tot allò que és objecte de la ciència; i així com el »sol no és la visió ni l'objecte vist, sinó que domina sobre aquestes dues coses, »de la mateixa manera l'Ésser Suprem és superior a la ciència i a l'objecte de la ciència».

El noble fonament de les veritats primeres el consigna Melanchton d'aquesta manera: a la pregunta «*quare principia sunt certa?*» respòn: «*quia notitia principiorum est lumen naturale insitum humanis mentibus divinitus; quia dato opposito sequitur destructio naturae*».

Els primers principis són altres tants criteris de veritat i com que apareixen en la nostra consciència en forma de judicis, en surt que tota la investigació metafísica reposa (1) en la veracitat de la consciència. Per això Guillem Hamilton defineix la filosofia dient, que és l'explanació i aplicació de les veritats que la consciència ens manifesta; tal és la filosofia del sentit comú. Mes per aquest treball s'han de consignar les màximes següents: 1.^a, no s'han d'admetre més que les dades immediates de la consciència (2) o els seus conseqüents legítims; 2.^{on}, no s'ha de ometre cap dada immediata (3) ni tampoc cap de les seves conseqüències; 3.^{er}, cada una d'aquestes dades s'ha d'exposar en tota la seva integritat sense tòrcer-la ni mutilar-la assenyalant-la el lloc que li correspon, sigui de preeminència, sigui de subordinació.

DELS PRINCIPIS LÒGICS

Els principis lògics són: el principi d'identitat, el de contradicció i el de mitjà exclòs (*principium exclusi tertii*). Podem formar-los de la manera següent: *A est A; A non est non A; A est aut B vel non B*.

Aquests principis encara que tinguin una valor lògica i es refereixin per consegüent a la possibilitat del pensament s'estenen també a la possibilitat de l'existència. En efecte: cap home pot deixar d'admetre que hi hagi entre el ser i el no ser la mateixa repugnància que existeix entre l'afirmació i la negació. Suprimits els principis lògics queda anul·lat el coneixement, de lo qual resulta que la Filosofia no pot admetre cap sistema que pressuposi el rompiment de les lleis lògiques.

(1) En el text: *estriba*.

(2) En el text: *los datos originales de la consciencia*.

(3) En el text: *dato original*.

DELS PRINCIPIS METAFÍSICS

Principi de substància

Aquest principi es formula de la manera següent: tota qualitat (accident, fenomen) suposa una substància. El principi de substància és evident per si mateix, la seva acceptació és immediata, universal i necessària, segons ho prova el testimoni de les llengües i la impossibilitat en què ens trobem de subvertir-lo. Aquest principi és una llei del pensament humà, que es refereix a l'existència pensada i expressa la impossibilitat en què ens trobem de concebre l'existència de les qualitats per elles mateixes i la necessitat de aprehendre-les com a terme de una relació segons la qual l'existència ens és coneguda. Els termes d'aquesta relació són: la substància i la qualitat (accident, fenomen) o sigui, l'existència subsistent i l'existència inherent.

Donem el nom de qualitat en sentit ample a la base manifesta de l'existència (fenomen). En efecte, cada còs se'ns manifesta per una o més qualitats secundàries, secundo-primàries i primàries; de la mateixa manera l'ànima manifesta les seves qualitats i per això la definim dient que és un ser que pensa, sent i vol. Per les qualitats distingim les existències, elles constitueixen les determinacions de les coses. Aquestes determinacions, però, no són merament subjectives sinó que són *modus* de l'existència mateixa. Cap de les qualitats que assolixen la nostra aprehensió i la nostra concepció és coneguda com existent *per si*; al contrari, és sempre coneguda com a correlatiu de l'existència subsistent formant amb ella la totalitat de l'ésser. L'existència real no és doncs una suma o solució de qualitats, és alguna cosa més, és una cosa *manifestada* per aquestes qualitats. D'això que havem dit resulta la força que té l'adjectiu en l'oració; així com el caràcter relatiu latent que es troba en els substantius que signifiquen qualitats abstractes (bondat, bellesa).

S'anomena substància l'existència subsistent. La paraula substància pot derivar-se de *substando* i significa allò que està dessorat de les qualitats (dels fenòmens) o bé de *substratum*, i es defineix: *id quod substat accidentibus*, en altres termes, allò que dóna a les qualitats la condició de la seva existència, *id quod sustinet accidentia*. Segons aquesta etimologia, la substància es considera unida a les qualitats; però considerada la substància en oposició amb la qualitat, té son origen en *subsistendo* i es defineix: *ens per se subsistens*, lo que està per si, lo que no està adherit a una altra cosa. L'existència subsistent no es contraposa a l'existència dependent, sinó a la inherent; per això no s'ha de confondre la substància amb l'existència absolutament independent o sigui l'*ens per se* amb l'*ens a se*. El caràcter de la substància queda ben consignat en la definició aristotèlica que diu: «*quod non est in alio tamquam in subjecto*». En efecte, les substàncies expressades per les paraules *jo, tu, ell, Pere, etc.*, són

sempre subjectes en la oració, i és impossible expressar-les per adjectius, és a dir, enunciar-les com a existències inherents, perquè és impossible concebre-les com a modificacions d'altres éssers. No obstant, les substàncies expressades per les paraules *jo, tu, ell, Pere, etc.*, són existències dependents.

El principi de substància es refereix al *ens categoricum* dels peripatètics i expressa la divisió del mateix en *ens per se* (existència subsistent) i *ens per accidens* (existència inherent). L'existència pensada pot ésser de naturalesa certa i definida i llavors tenim l'*ens categoricum*; quan l'existència pensada no té naturalesa certa i definida s'anomena *ens transcendens*.

La paraula categoria, que Boeci tradueix per predicament, la utilitza Aristòtil per significar les deu classes més elevades en què poden distribuir-se les existències que expliquem per la definició i comprenem per la ciència.

Les categories o predicaments són doncs, *summa genera praedicationis*. En les categories es comprèn l'ésser finit, i l'Ésser Infinit correspon al *ens transcendens*.

L'*ens categoricum* es divideix immediatament: en *ens per se* (substància o existència subsistent) i *ens per accidens* (qualitat en sentit ample, fenomen accident, o existència inherent). L'*ens per accidens* pot dividir-se en qualitat (sentit estricte) i quantitat. La qualitat és un terme de la relació intrínseca de l'existència mentre que la quantitat és un terme de relació extrínseca. La distinció entre la qualitat i la quantitat es troba consignada en totes les llengües, de manera que àdhuc quan la qualitat no es defineix resta noresmenys assegurada la seva noció.

La qualitat té tres propietats: 1.^a, la de tenir contrari; 2.^a, la de ésser el fonament de la semblança i dissemblança; 3.^a, la de admetre grau.

La quantitat segons s'ha dit és el terme de la relació extrínseca de l'existència. La quantitat es divideix en extensiva, protensiva i intensiva. Considerant únicament dos membres d'aquesta divisió, es defineix dient que és *modus et mensura substantiae*. La quantitat extensiva i protensiva s'aplica efectivament a la substància, mentre que la quantitat intensiva s'aplica a la qualitat. La quantitat protensiva i extensiva o sigui la duració i extensió de les coses reals, encara que sigui coneguda per l'experiència pressuposa les nocions d'espai i temps que corresponen a l'element racional. Aquestes nocions són la condició de les nostres intuïcions externes i internes. L'existència de les coses en el temps dona origen a les relacions d'anterioritat, posterioritat i contemporaneïtat. L'existència de les coses en l'espai és el fonament real de les nocions de continent i contingut i de posició o situació. Les nocions d'espai i temps formen juntes la condició del moviment local. De lo dit resulta que la quantitat considerada en abstracte no és genuïnament elaboració de l'experiència, com la qualitat, sinó que apareix amb el caràcter racional per dependre de les nocions d'espai i temps.

Es divideix la quantitat en continua i discreta. La quantitat continua es divideix també en fixa o permanent i successiva, sense intermissió (fluens).

Les propietats de la quantitat són les següents: 1.^a, no tenir contrari; així per exemple gran i petit no són contraris sinó relatius; la recta i la curva no són línies contraries, sinó diverses; 2.^a, la quantitat pot ésser major o menor; però no admet graus; 3.^a, per la quantitat les coses són iguals o desiguals així com per qualitat són semblants o dissemblants.

El principi de substància ens assegura la distinció de les existències; a aquest principi es deu la impossibilitat de confondre el món dels esperits amb el món dels còssos.

Per això s'ha de tenir present que la substància i la qualitat (accident fenomen) formen una sola existència que és l'existència real; de manera que és impossible aprehendre ni concebre com a separadament existents, ni la qualitat ni la substància; per això es diu que la qualitat està en la substància, no que en formi part, puix segons expressen els escolàstics: *pars non est in subjecto, sed componit subjectum*.

Dos errors resulten de la mala interpretació del principi de substància. Consisteix el primer en especular sobre la natura de la substància prescindint completament de les qualitats; mentre que el segon error consisteix en considerar com a substància una qualitat essencial de l'existència coneguda; verbigràcia el pensament com a substància espiritual i l'extensió com a substància dels còssos.

El primer d'aquests errors queda refutat amb l'exposició genuina del principi de substància que estableix com a termes correlatius la substància i la qualitat i assenyala la impossibilitat de pendre la una sense l'altra. De lo qual resulta que els que sostenen el primer error destrueixen l'existència real, quedant-se únicament amb l'abstracció.

El segon error queda refutat amb la reflexió que ens mostra la necessitat que tenim de referir a una substància aquella qualitat (1) que havem considerat com a base de les altres; tal s'esdevé respecte el pensament que és una qualitat inherent a un subjecte, així com respecte l'extensió que és una qualitat dels còssos.

Del principi de causalitat

La fórmula d'aquest principi és la següent: «tot allò que comença a existir té una causa». El testimoni de totes les llengües, la conducta dels homes en tots els països i en tots els temps i les diverses temptatives que han fet els filòsofs per explicar l'origen de les coses, dona testimoni de la universalitat d'aquest principi: «*felix qui potuit rerum cognoscere causas*». El principi de causalitat no es dedueix de cap altre. Tampoc pot considerar-se com a principi inductiu, ja que l'experiència únicament pot dir-nos lo que és i lo que ha

(1) En el text: *a aquella cualidad*.

estat, però no lo que ha de ésser necessàriament. Reflexionant sobre la valor d'aquest principi convindrem que ens és impossible concebre ni creure que una existència comenci sense causa. Per això l'anomenem principi necessari i regulador de tota intel·ligència.

Formem el judici de causa i efecte: 1.^{er}, quan veiem dues existències que se succeeixen constantment; 2.ⁿ, quan veiem una existència que comença; 3.^{er}, quan pensem en una existència que ha degut començar.

Tota existència que ha començat s'anomena efecte. Poden dividir els efectes, segons Aristòtil, en *ortus*, *interitus*, *auctio*, *diminutio*, *alteratio*, *motus-localis*. El primer i el segon es refereixen a la substància, el tercer i quart, a la quantitat, el quint a la qualitat i el sisè al lloc o espai. La causa és una existència correlativa de l'efecte; per això es defineix: *id a quo aliquid habet esse*, o bé: allò que dona l'ésser a una cosa. Tal és la noció de causa eficient que no hem de confondre amb la que s'anomena causa material ni tampoc amb la causa final.

La noció de causa correspon a l'element racional. La menor reflexió basta per persuadir-nos que el nexa causal és alguna cosa més que la simple successió i que un antecedent constant no equival a la causa eficient. El caràcter racional de la causa apareix clarament quan contemplem un efecte del qual no tenim cap antecedent: per exemple, el moviment dels astres.

El caràcter més important del principi de causa i efecte és el de referir-se a l'existència real. Així és que per aquest principi el pensament humà es posa en comunicació amb existències numèricament diferents de les que són objecte del nostre coneixement intuitiu i representatiu. La força d'aquest principi consisteix en establir la condició de la possibilitat de tota existència que comença, o sigui de l'efecte.

Es impossible, diem, que comenci una existència (substància o fenomen) sense que existeixi una causa de la mateixa. Així es que essent existències reals, les existències que veiem i coneixem com a efectes, i essent impossible cada una d'aquestes existències que veiem començar o sabem que han començat, sense l'existència que anomenem causa, no podem disminuir en cap grau la nostra creença en la realitat de la causa que no veiem, sense que deguem disminuir en el mateix grau la creença en l'existència que veiem. De manera que la realitat de la causa està compresa en la realitat de l'efecte i la realitat de l'efecte es troba testimoniada per l'experiència.

Quan la relació de causa i efecte es verifica entre dues existències numèricament diferents, tenim la relació entre agent i pacient. Descoberta aquesta relació, seguim atribuint la causalitat a l'existència que havem reconegut com a agent encara que estigui separada de la seva correlativa o sigui de l'existència *pacient*. D'aquí l'atribució de la causalitat potencial o sigui de la potència activa (virtut, facultat). A la potència activa contreposem l'acció o sigui l'*exercici* de la mateixa. En això es funda la contraposició de la potència amb l'acte, o sigui de la potència potencial amb l'existència activa. Aquesta

distinció s'aplica a la passió lo mateix que a l'acció: d'aquí el reconeixement de la potencia passiva dels éssers.

L'acció pot ésser immanent i transitoria. La primera no passa del subjecte que l'exerceix; la segona passa a un altre ésser. L'acció transitoria pot ésser immediata o mediata. En aquest últim cas tenim l'instrument, o sigui la causa instrumental dels peripatètics.

Es divideix també l'acció en productiva i no productiva. Aquesta distinció es funda en la permanencia o no permanencia de l'efecte; per exemple, mòc els braços i no en resta cap efecte, imprimeixo la mà en l'argila i en resta la impressió. L'efecte pot anomenar-se *opus* quan consisteix en un canvi de la qualitat del subjecte sobre el qual exercitem l'acció; d'aquí les paraules obrar, operar, fer, produir. Com que per produir, fer, obrar i operar cal un subjecte que sofreixi l'acció, d'aquí la *causa material* dels peripatètics (*materia ex qua aliquid fit*) i com que la transformació de la materia no es verifica sobtadament, d'aquí la noció de la paraula *fieri*, que expressa la transformació que va sofrint la materia per l'acció de la causa eficient.

Del principi teleològic

Aquest principi es formula de la manera següent: l'ordre i la finalitat en els efectes suposa la llur intel·ligència i la llur intenció en la causa. Aquest principi és evident per a tot home que reflexioni sobre els judicis que formem de les qualitats intel·lectuals i del caràcter moral dels nostres consemblants. La universalitat d'aquest principi no pot negar-se atenent al ús que en fan els homes qualsevol que sigui l'estat de la llur civilització. Aquest principi és necessari, lo qual descobrim clarament si assagem l'atribució d'un efecte ordinari a una causa no intel·ligent. Llavors veurem la impossibilitat en què ens trobem de pensar en dit objecte com a efecte ordenat si no l'atribuim a una causa intel·ligent i compendrem que la negació d'aquest principi no té altre origen que la manca de costum de reflexionar.

COSMOLOGIA

La Cosmologia és aquella part de la Metafísica que tracta del món visible. La primera qüestió de la Cosmologia és la de l'ésser real dels cossos que componen el món visible. Aplicant a aquesta qüestió l'argument del sentit comú, direm que la consciència humana, base de tota Filosofia, implica una dualitat (1) primitiva: (jo, i no jo). El jo es coneix *coneixent* les realitats existents, de manera que aquestes dues existències ens són conegudes en virtut d'un sol acte; per això diem que entre el subjecte i l'objecte de la percepció hi ha una síntesi i una antítesi: síntesi en el coneixement i antítesi en l'existència. En efecte, si bé l'esperit i els cossos són coneguts a la vegada, és completament impossible en l'acte de percepció confondre el subjecte amb l'objecte o considerar cap d'aquests dos termes com a derivat de l'altre. Tal és la dada immediata de la nostra consciència (2) que al·leguem per afirmar l'existència del món exterior. La doctrina que accepta la dada de la consciència en l'acte perceptiu ha rebut el nom de realisme natural.

Mes no tots els filòsofs han acceptat incondicionalment aquesta dada, resultant de la seva acceptació parcial tres errors capitals, a saber: l'idealisme, el materialisme i el sistema de la identitat absoluta. Aquests tres sistemes admeten la distinció entre el jo i el no jo, considerant-la com a una mera apariència, mancant al precepte fonamental de la Filosofia que consisteix en acceptar les dades de la consciència en tota la llur integritat.

Per corregir la suposada il·lusió de nostra consciència en l'acte perceptiu, l'idealisme considera l'objecte com a derivació del subjecte; el materialisme considera el subjecte com a una derivació de l'objecte i el sistema de la identitat absoluta (3) redueix ambdós termes a un de sol. El primer d'aquests sistemes nega la realitat del món material; el segon, fa de l'esperit un fenomen orgànic; el tercer sistema redueix la matèria i l'esperit a simples modificacions d'una substància comú. D'aquests sistemes els dos primers contenen la veritat en lo que afirmen i l'error en lo que neguen; però el tercer és pur error, puix nega completament el testimoni de la nostra consciència que els dos sistemes anteriors admeten en que sigui parcialment. Si comparem aquests errors amb els sistemes relatius a l'origen del coneixement humà, veurem que el materialisme s'enllaça amb el sensualisme, mentre que l'idealisme i l'absolutisme es refereixen al racionalisme pur. Aquests errors noresmenys tenen l'origen comú que és en un principi admès per la majoria de les escoles, i és,

(1) En el text: *una cualidad*.

(2) En el text: *el dato de nuestra consciencia primitiva*.

(3) En el text: *y la identidad absoluta*.

el principi que estableix que la relació del coneixement (subjecte i objecte) suposa analogia en l'existència. D'aquest principi s'han donat les següents fórmules: 1.^{er}, lo semblant coneix lo semblant; 2.^{on}, lo idèntic coneix lo idèntic (1). Aplicant la reflexió a aquestes dues fórmules resulta que la proposició que diu que lo diferent coneix lo diferent no és coneguda com menys veritable que la que expressa que lo idèntic coneix lo idèntic. En ambdós casos el coneixement és cert i en ambdós igualment incompreensible. Tan incompreensible és per a nosaltres que el subjecte conegui l'objecte amb el qual no pugui confondre's com que el subjecte es conegui a si mateix. Resten, doncs, sense fonament els sistemes que neguen les dues realitats, el coneixement de les quals és contingut en la dualitat primitiva de la consciència humana.

Del mateix principi en deduem un altre sistema que admetent l'existència de l'esperit i la del món material nega la intuïció que tenim de la realitat externa. Tal és el sistema de la representació. Aquest sistema converteix l'acte perceptiu que, segons el testimoni de la consciència és intuítiu en acte representatiu. Sosté que en la percepció de la realitat externa hi ha dos objectes: objecte representant i objecte representat. L'objecte representat és la realitat externa, l'objecte representant s'ha anomenat per alguns idea; per altres imatge, especie, etc.

Segons les escoles, la idea, que sempre és l'objecte immediat del coneixement perceptiu, s'ha considerat com una cosa numèricament diferent del subjecte, o bé, com una modificació del subjecte que coincideix amb l'acte perceptiu. En cap d'aquests dos casos no podem trobar a la consciència aquest *tertium quid*, que segons la hipòtesi constitueix l'objecte representant de la realitat externa.

De l'examen de la hipòtesi representativa resulta: 1.^{er}, que és innecessaria puix aquells que la sostenen no proven que la percepció intuïtiva sigui inadmissible; 2.^{on}, que invalida el testimoni de la consciència declarant falsa una de les seves dades més incontestables (*falsus in uno, falsus in omnibus*).

La realitat externa és una substància que ocupa l'espai, és una cosa extensa i impenetrable. En altres termes, el concepte fonamental del món visible rau en les qualitats primàries dels cossos; les qualitats secundo-primàries assenyalen la relació que hi ha entre els cossos i el nostre organisme: per elles concebem el món sota l'aspecte dinàmic; finalment, les qualitats secundàries assenyalen l'element subjectiu del coneixement que tenim del món visible. El conjunt de les realitats exteriors forma un tot limitat. Encara que la percepció no assoleixi els seus límits, el pensament considera necessàriament el *cosmos* com a limitat. Reflexionant sobre els objectes el camp de la visió, els considerem com a part d'un tot que la imaginació constitueix en virtut de la necessitat de l'enteniment, tal és el *cosmos*. Els diferents objectes que formen el món visible estan encadenats els uns amb els altres per un nexa causal.

(1) En el text: *lo semejante conoce lo semejante, lo idéntico conoce lo idéntico.*

Aquesta causalitat la coneixem clarament en l'exercici de la nostra facultat locomotiva.

El cosmos és concebut sota la relació de finalitat. Aquesta noció apareix clarament i necessàriament quan estudiem un ser orgànic, després l'estenem al planeta que habitem, més endavant a l'univers.

PSICOLOGÍA RACIONAL

La Psicologia racional no necessita establir especialment l'existència del seu objecte, és a dir de l'ànima humana, puix aquesta es troba identificada amb el jo o subjecte cognoscent. El jo, és l'ànima en quan es coneix ella mateixa; tal és la valor de la paraula jo presa en el sentit estricte; presa en el sentit ample s'aplica a l'home en còs i ànima.

La dada de l'existència de l'ànima es continguda en la dualitat primitiva de la consciència. Per conèixer la natura de l'ànima humana hem d'observar curosament els seus fenòmens, però àdhuc quan no practiquen adequadament la observació interna bastarà la reflexió sobre els fets més comuns de la vida conscient per reconèixer la veritat de les següents proposicions:

L'ànima es una substància simple i idèntica.

La dada fonamental de la nostra consciència es la de la substància del jo.

El jo es el subjecte per excel·lència, de manera que en cap proposició pot entrar com a predicat. Tampoc pot ésser concebut com a existència inherent a un altre ésser, encara que haguem de reconèixer que és existència independent.

Per això l'ànima humana ha d'ésser pensada com a substància, o sigui, com a existència subsistent; de manera que és impossible donar sentit racional a l'expressió dels que diuen que l'ànima és una funció de l'organisme ni tampoc a la dels que sostenen que l'ànima és una modificació de l'Esser Suprem.

El jo és u: és el tipus de lo singular. La unitat del jo és simple, no és unitat de composició. Sense la unitat simple del subjecte cognoscent fóra impossible la comparació i ho fóra igualment la percepció. En aquest cas l'objecte extens es distribuiria per fragments entre les mònades (o unitats) constitutives del subjecte. La mònada que percebés un fragment no percebría l'altre, resultant impossible la unitat de percepció de què la consciència dóna testimoni. De la contraposició que fem de l'objecte múltiple amb el jo, u i simple, resulta la noció de la immaterialitat de l'ànima. En tota ocasió ens basta l'al·legació d'aquesta dada per destruir la hipòtesi materialista. La substància material és extensa i sols pot ésser concebuda com a extensa: l'ànima humana no pot ésser substància material essent com és el jo inextens. Pensar amb l'ànima que coneix, sent i vol i considerar-la com a substància material és impossible. Els coneixements, sentiments i volicions, no solament no ocupen lloc sinó que repugnen a tota determinació de l'espai; i d'aquesta faisó, aquestes modificacions concorden amb la substància de les mateixes.

D'aquí l'impossibilitat en què es troba tot home de concebre l'ànima humana com si fos objecte de intuïció externa, bé sigui una vibració, efluvi o força inherent a la substància que ocupa espai. Per això la Filosofia no pot substituir en cap cas a la Psicologia.

El jo és idèntic. La substància suposa canvi, i aquest successió. El jo és el subjecte permanent entre la successió de les variades modificacions de què la consciència ens dona testimoni. Tal és la dada immediata de la identitat personal que forma el fonament de la nostra responsabilitat.

L'ànima humana és activa i lliure. Que el jo és substància activa i lliure ningú ho pot posar en dubte per esser això una dada continguda en la nostra consciència. La consciència implica l'atenció i aquesta la volició. A voltes n'hi ha prou amb un simple *jo vull* per esclarir la vida conscient; de manera que, tant com més enèrgica és la volició millor reconeixem el contrast entre el jo i el no jo; entre l'esperit i el cos.

Així podem dir que la volició és lo que millor descobreix l'espiritualitat de l'ànima, perquè és l'acte que millor estableix l'existència distinta del jo. Jo em coneixo eminentment quan vull, quan em decideixo, quan trío, etcètera. Llavors tinc consciència de la meua activitat lliure, llavors sé que em són imputables els actes que executo i estableixo una contraposició entre la meua activitat lliure i l'activitat dels éssers que em volten, de tal manera que ni em puc confondre amb l'existència material inorgànica ni amb l'existència material orgànica.

Però encara que totes les volicions s'ofereixen a la consciència amb el caràcter de llibertat, quan la llibertat es conforma amb la vida dels sentits, quan cedeix a tots els estímuls i abandona la lluita que ha de sostenir amb els nostres afectes, llavors la degradació moral coincideix amb l'obscuriment de les dades de la consciència que millor donen testimoni de la natura superior de l'ànima. En això veiem resplandir la providència moral del món que ha subjectat el coneixement de l'altesa del nostre ésser a un experiment que és un acte de vida moral. Un cop adquirida la noció de la nostra llibertat, reconegut l'home com a agent lliure, la natura humana es contraposa als altres éssers de l'univers i l'excel·lència d'aquesta natura venç totes les excel·lències que ofereix el món visible.

TEODICEA

El coneixement de l'Esser Suprem és el terme de tota especulació metafísica, la qual fóra completament vana si no arribés a aquest resultat. Per això dona Aristòtil a la Metafísica el nom de Teologia.

La filosofia del sentit comú estableix l'existència de l'Esser Suprem apoiant-se en el consentiment universal de tots els pobles, i inferint de la universalitat d'aquesta veritat la seva necessitat. Aquesta universalitat l'expressa Ciceró en el primer llibre «De legibus» dient: *«Ex tot generibus animalium nullum est praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus*

nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera quae non etiamsi ignoret qualem deum habere deceat, tamen habendum sciat.»

La necessitat d'aquesta veritat, així sota el punt de vista especulatiu, com pràctic, la declara (1) Kant en la seva *Metafísica*, que ha de reconèixer-la tot home qui vulgui fer ús de la seva raó i el seu franc albir, a menys que vulgui viure com un irracional o bé obrar com un malvat. El coneixement de l'Esser Suprem es troba principalment contingut en la consciència humana en forma de creència necessària. La relació que té l'home amb l'Esser Suprem es mostra en cada un dels elements de la nostra vida superior. No està reservat el seu coneixement a l'enteniment tan sols sinó que ens ho revela aixímateix el sentiment (2) i la voluntat. Per això la filosofia del sentit comú, que pren el testimoni de la consciència en tota la seva integritat, no fía solament del coneixement de l'existència de Deu a la demostració racional, ni al treball especulatiu, sinó que reconeix aquesta veritat primitiva existent en la nostra ànima, segons ho proven certes dades que són anteriors a l'exercici de la facultat diagnòstica. Les demostracions de la raó esclareixen aquest coneixement fonamental, però ella subsisteix qualsevol que sigui el resultat dels treballs especulatius.

Examinant la consciència humana en quant ofereix un testimoni immediat de la relació que manté l'home amb l'Esser Suprem, trobarem dos elements que constitueixen la consciència religiosa i són: la convicció de la nostra dependència i la consciència de la obligació moral. En virtut d'aquests dos elements la voluntat humana realisa dos actes la universalitat dels quals dóna testimoni l'experiència. Aquests són: la oració i els actes expiatoris.

La consciència de la nostra dependència és inseparable de la consciència de la nostra limitació; així és que existeix en tot home la convicció que la nostra vida i el nostre benestar depèn d'un Esser Superior, la superioritat del qual reconeixem pel fet de adreçar-li les nostres oracions.

El sentiment de la nostra dependència existeix sempre en el fons de l'ànima humana i es mostra com un moviment sobtat que precedeix qualsevol discurs de la raó (3) lo qual esdevé a tot home quan es troba col·locat en un gran perill.

La oració és l'acte que ofereix el testimoni més clar de la convicció que tenim de la presència de l'Esser Suprem. Sense aquesta presència no tindria tal acte cap raó de ser i la inclinació de la nostra naturalesa que el produeix seria una inclinació desproveïda de finalitat. En l'acte de la oració l'home té coneixement de la seva existència personal, el té de les seves necessitats, així com de l'esforç amb que demana el remei dels seus mals. Aquest acte, doncs, ni destrueix la persona amb l'absorció de lo finit en lo infinit, ni aniquila la

(1) En el text: *la declara.*

(2) En el text: *el entendimiento.*

(3) En el text: *que previene el discurso de la razón.*

nostra activitat. Es sempre un acte de relació personal que conté essencialment l'existència dels seus dos termes.

Però el sentiment de la nostra dependència forma tan sols un element de la consciència religiosa; així es que per aquest sol sentiment lo mateix s'harmonisa amb la superstició que amb la religió veritable. La consciència religiosa necessita pel seu compliment la convicció de la obligació moral. Reconeixent la llei moral com a obligatoria per a tot home sense cap limitació l'Esser Suprem del qual depenem queda reconegut com a Autor de la dita llei i segons aquest nou aspecte, els mals que ens afligeixen (1) no són ja l'efecte d'un poder malèvol sinó d'un Esser Just; són penes merescudes pel rompiment de la llei moral. D'aquí la profunda significació dels actes expiatoris.

Finalment hem de reconèixer com a dada que assenyala la relació immediata entre l'ànima i l'Esser Suprem la noció del Ser Infinit, correlativa a la de ser finit i la tendència radical de l'ànima a trascendir els límits de l'existència que s'ofereix a la nostra intuïció.

La unió que tenen en la consciència l'element intuitiu i el perceptiu ens explica la unitat que té el coneixement de l'Esser Suprem. Estant consignada l'existència d'aquest coneixement com a fet primitiu, podem estudiar-lo com derivació dels principis especulatius i condició dels pràctics.

L'existència de l'Esser Suprem es demostra pel principi de la causalitat. Segons vèiem al tractar d'aquest principi la causa és sempre una existència real; aquesta existència és coneguda no en ella mateixa sinó com un correlatiu del efecte. La certitud que tenim que l'existència de la causa ha d'ésser sempre igual al menys a la que tenim de l'existència de l'efecte. D'això resulta que pel principi o judici de causalitat l'enteniment afirma existències de les quals no té cap intuïció ni representació.

La aplicació del principi de causalitat ens obliga a reconèixer una causa primera, un ésser primitiu que no es deriva ni depèn d'un altre. L'aplicació d'aquest principi posa de manifest que la necessitat suprema de la raó ha consistit en passar de lo condicionat a lo incondicionat, així és que quan reconeixem una serie d'existències de les quals la una és causa de l'altra, o bé hem de continuar el procés a l'infinit, lo qual és impossible, o bé hem de reconèixer una existència incondicionada o sigui la causa primera.

Que la causa primera és distinta del món resulta clarament de l'aplicació del principi de causalitat, quan passem de lo condicionat a lo incondicionat. El mateix resultat obtenim reflexionant sobre el caràcter segons el qual és conegut el món.

L'examen d'aquesta noció del *cosmos* ens diu que si bé el món ens és conegut com un *tot absolut*, és no obstant afirmat com finit. Aquest caràcter acompanya necessàriament tot acte perceptiu i tot acte imaginatiu. El món és afirmat finit en l'espai.

(1) En el text: *que nos obligan*.

Encara que la noció de temps sigui també condició del nostre acte perceptiu, la limitació del món en el temps no apareix immediatament com una limitació en l'espai; no obstant en reflexionar sobre el caràcter contingent de tota existència aprehenguda pels sentits, reconeixem que el món ha hagut de començar, o sigui que no sols és limitat en l'espai, sinó que ho és també en el temps. Arribant ja a aquest punt, la senzilla aplicació del principi de causalitat, ens dóna l'existència de la primera causa, com existència distinta del món.

L'afirmació de la causa primera en virtut del principi de causa i efectes ens assegura l'existència d'un Ser necessari; però desconegut en si mateix. Mes l'aplicació del principi teleològic (1) ens obliga a l'afirmació que el Ser Suprem es causa intel·ligent i intencional. La demostració d'aquests dos atributs consisteix en recordar: primer que el principi teleològic (2) és un principi necessari i segon, que veiem en el món ordre i finalitat. En vista d'això la intel·ligència en intenció de la Causa Primera es conclouen necessàriament.

Aquesta conclusió és tan ràpida que els filòsofs s'han acontentat generalment amb indicar-la, i encara mostren més aviat l'absurde de l'antítesi. Amb tot la negació de l'admissió d'aquesta conclusió ens obliga a reconèixer que pot haver-hi casos en què l'home tingui les seves facultats tan desordenades que l'enteniment deixi d'obrar en les seves operacions més normals. La conclusió pel principi teleològic (principi de les causes finals) és comú a l'ignorant i al savi, al salvatge i al home civilisat.

L'estudi de la consciència moral és lo que millor estableix les relacions del home amb l'Esser Suprem. La raó especulativa demostra l'existència de l'Esser Suprem com a causa primera intel·ligent i lliure; però la consciència moral ens fa conèixer l'Esser Suprem com a jutge de les nostres accions i Summum Bé. Meditant en el caràcter de la llei moral i observant la forma de la llei imperativa amb què es revela a la nostra consciència hem de reconèixer que aquesta forma imperativa és l'expressió d'una voluntat que no és la voluntat humana. Cap home confón l'imperatiu categòric amb l'imperatiu que s'anomena de la seva pròpia voluntat. La voluntat de l'home impera adés el bé adés el mal, no per ignorància de la llei sinó amb plè coneixement de la llei. «*Videō (3) meliora proboque, deteriora sequor*» tal és la voluntat humana.

Mes la voluntat que la llei moral ens revela prescriu sempre el bé, mai el mal; de lo qual resulta que la consciència moral és un testimoni perenne de la relació de l'home amb l'Autòr sobirà de la mateixa. Per negar aquesta conclusió hauríem de negar: primer, l'existència de l'imperatiu categòric; segon, que la forma imperativa sigui l'expressió (4) de la voluntat; tercer, que la

(1) En el text: *del principio teológico.*

(2) En el text: *del principio teológico.*

(3) En el text: una llacuna.

(4) En el text: *no es expresión.*

voluntat de l'home contraria en alguns casos la llei moral (1). L'autoritat, doncs, de la llei moral rau en l'Esser Suprem i en cap manera pot referir-se a la llei humana.

La menor reflexió basta per reconèixer que l'home no pot ésser autor de la llei moral, puix no solament és impossible que pugui derogar-la sinò que ho és igualment que el llinatge de l'home pugui erigir en llei cap precepte contrari a aquella (2). La llei moral, en fi, és una dada de la consciència humana la possibilitat de la qual rau en l'existència de l'Esser Suprem, legislador i governant moral de l'univers. D'aquesta faisó l'activitat lliure de l'home té un bé cert i forma la part més important del plan de la creació.

Admesa aquesta relació de la persona humana amb l'Esser Suprem adquireixen significació veritable els fets afectius que formen part de la consciència moral. El dolor del penediment no és el dolor d'un malalt ni el d'aquell que ha vist contrariat el seu desig; no és el dolor que l'home s'imposi per haver contravertit l'imperatiu categòric, sinó que és un dolor que justament sentim per l'ofensa inferida a l'Esser Suprem que és la Bondat Essencial; i la vergonya moral que acompanya al penediment assenyala d'una manera inequívoca la presència del testimoni invisible de les nostres accions.

Del caràcter necessari de la llei moral i del judici de mèrit o desmèrit en l'agent, resulta la necessitat de la vida futura, sense la noció de la qual fóra una ilusió la consciència humana. Així la consciència moral ens assegura a l'ensem de la immortalitat de l'ànima i de l'existència de l'Esser Suprem. Però l'aspecte de major importància que descobreix la consciència moral en l'existència suprema és el Summum Bé.

L'home té una tendència a la felicitat, però pel judici moral reconeix que aquesta únicament es mereix per la virtut; d'aquí l'afirmació de l'Esser Suprem com a Summum Bé o sigui l'afirmació d'Aquell la voluntat del qual ha gravat la llei moral en els nostres cors, i l'excel·lència del qual, inefable, ens assenyala constantment l'aspiració que tots tenim a una felicitat inacabable.

El Summum Bé, doncs, és la única finalitat de l'home, és l'objecte necessari de tota voluntat i es determina per la llei moral.

La filosofia pagana va assajar vanament la determinació del Summum Bé, però com diu Kant, el Cristianisme tanca la única idea del Summum Bé que pugui satisfer la raó pràctica.

(1) En el text: *la voluntad del hombre en ningún caso contraviene la ley moral*.

(2) En el text: *erigir en ley ningún precepto contrario a la misma*.