

DG
A

ELEMENTOS DE PSICOLOGÍA

POR EL
P. JOSÉ MENDIVE

DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

SEGUNDA EDICION.



VALLADOLID
IMP. Y LIB. DE LA VIUDA DE CUESTA é HIJOS
calle de Cantarranas, núms. 38 y 40

1886

C. 1177638
t. 141310



R.10801D



NOCIONES GENERALES.



Ms. 1.—Psicología es lo mismo que *tratado del alma*. Esta es la definición nominal; mas si queremos saber la real, diremos que la Psicología es *aquella parte de la Filosofía que trata de las principales verdades relativas á la naturaleza y propiedades del alma humana*. La Anatomía y la Fisiología tambien tienen por objeto el estudio del hombre; pues la primera considera la estructura del cuerpo humano y de sus diferentes partes, y la segunda el uso natural de estas mismas partes y sus funciones vitales. Mas ni la una ni la otra se remontan á la sublime esfera en que se halla la Psicología, porque ésta mira al hombre por el lado más noble y perfecto, cual es el de su inteligencia. *Ms.*

2.—Por esta causa la Psicología forma un tratado aparte y distinto de la Cosmología, no obstante ser el hombre una parte de este Universo sensible y hallarse dotado de un cuerpo organizado lo mismo que el de los demas vivientes sensitivos. El hombre por su razon é inteligencia se distingue sustancialmente de los demás animales y se aproxima á la sublime categoría de los espíritus puros é invisibles. Por tanto la

ciencia que bajo este aspecto le considera, con razon es mirada como distinta de las otras, que solo contemplan en él lo que tiene de comun con los demás seres de la tierra, y como superior á todas ellas.

3.—Pero si bien la Psicología por razon del objeto sobre que versa es una ciencia nobilísima, mas tambien se halla erizada de dificultades á causa de la continua reflexion sobre sí mismo que exige á quien la estudia. Nada más difícil que esta reflexion: porque todos los objetos del mundo externo nos estan llamando de continuo hácia sí y nuestro ánimo es inclinado por su misma naturaleza á contemplarlos; por donde es preciso hacerse violencia para aislarse de este mundo exterior y reconcentrarse en sí mismo, para ver lo que pasa en el otro interior que llevamos dentro de nosotros mismos. Sin embargo, gran parte de este trabajo ya le tenemos adelantado por los grandes esfuerzos que han hecho en este estudio los filósofos de todos tiempos y principalmente los escolásticos, cuyas profundas observaciones deben servir de guía á todo el que desee hacer algun progreso en esta ciencia. Ellas serán nuestra más segura norma en este escrito.

4.—Para tener algun orden en nuestras investigaciones dividiremos el presente tratado en dos partes, la primera de las cuales versará sobre el alma humana en sí misma y absolutamente considerada, y la segunda sobre esta misma alma mirada bajo un aspecto relativo.





PRIMERA PARTE.



DEL ALMA HUMANA ABSOLUTAMENTE CONSIDERADA.

El alma humana mirada desde este punto de vista, se nos presenta como un sér sustancial, uno é idéntico consigo mismo, activo, simple, espiritual y apto de suyo para vivir perpétuamente. Además, así considerada, suscita naturalmente en nosotros la cuestion relativa á su esencia metafísica. Por consiguiente de todas estas materias debemos tratar en esta primera parte, empleando al efecto otros tantos capítulos, despues de haber probado en uno especial y separado, su existencia.

CAPÍTULO PRIMERO.

De la existencia del alma humana.

5.—Antes de ponernos á estudiar las propiedades esenciales de nuestra alma, es preciso que probemos su existencia, para que no se nos diga que toda nuestra disquisicion procede de un falso supuesto. Esta prueba no es difícil de darse ciertamente, una vez entendido lo que queremos significar con el nombre de *alma humana*. Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

La existencia del alma humana es un hecho cierto y evidente.

6.—*Demostracion.*—Existe en nosotros manifiestamente un principio activo, en virtud del cual sentimos, entendemos y queremos. Es así que por alma humana entendemos precisamente *el principio activo de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones*. Luego la existencia del alma humana es un hecho cierto y evidente por sí mismo.

7.—La evidencia de este argumento no puede ser más manifiesta. Solo los ocasionalistas pueden tener contra él alguna dificultad: pero el error de estos autores ya queda suficientemente refutado en la Ontología (O. 500). Además, entre las operaciones vitales procedentes de nosotros mismos, deben contarse los actos con que afirmamos ó negamos alguna cosa. Ahora bien, estas operaciones requieren un principio pensante en nosotros, puesto que nosotros no las podemos producir, si no tenemos un principio interno y activo de donde emanen. Por consiguiente, como discurre muy bien el P. Cuevas (1), es imposible negar la existencia de nuestra alma sin que por el mismo hecho implícitamente la admitamos; porque en el mismo acto de negarla, afirmamos de la manera indicada, que este acto vital de negar, procede de nuestra actividad interna. Siendo, pues, una cosa tan evidente la existencia de nuestra alma, no nos detendremos más largo tiempo en hablar acerca de ella. Pasemos á tratar de su naturaleza en los capítulos siguientes.

(1) Cuevas, *Psicología*, n. 4.

CAPÍTULO II.

De la sustancialidad del alma humana.

8.—En el capítulo precedente hemos visto cómo el alma humana es *algo real* y existente en nosotros. Resta ahora saber si este *algo* es una cosa sustancial ó accidental, ó en otros términos, una *sustancia* ó un *accidente* (O. 344). Entre los antiguos filósofos gentiles hubo algunos que hacían consistir el alma humana en la armonía y conveniente disposición de las cualidades de nuestro cuerpo, por la razón de que, con la variación ó desaparición del temperamento corporal, varían también ó desaparecen las pasiones del ánimo (1). Entre los materialistas modernos, unos la confunden con el cerebro, diciendo que el pensamiento humano no es sino una simple secreción de esta víscera; otros con el temperamento ó la estructura ó el movimiento del cuerpo; y todos finalmente hacen de ella *una cierta manera de ser de la materia organizada ó un simple accidente material*, pues nada admiten que no sea ó pura materia ó modo de ser de la misma. Esta doctrina es manifiestamente absurda; y sea cual fuere la naturaleza de nuestra alma, es menester confesar que el principio interno y activo de nuestros pensamientos y voliciones no es un accidente sino una verdadera sustancia, como lo vamos á probar en la siguiente

(1) Véanse sobre esto los Conimbricenses, *in 2. de anima. c. 1, q. 1, art. 3.*

PROPOSICION.

El alma humana es verdadera sustancia.

9.—*Demostracion.*—Nuestra alma no es un principio cualquiera de las operaciones vitales con que sentimos, imaginamos, entendemos y queremos, sino el principio *primero*; pues la razon última porque ejercemos todos estos actos, no es otra sino porque existe en nosotros este principio vital, fuente y raiz de todos ellos. Es así que el primer principio de las operaciones de un sér, es necesariamente algo sustancial y no accidental; porque el accidente no obra como primer principio, sino como un instrumento de la sustancia de quien recibe toda su entidad y virtud. Luego el alma humana es verdadera sustancia.

10.—Débese notar sin embargo que nuestra alma no es una sustancia *completa* sino *incompleta* (O. 378); porque, como veremos más adelante, por su intrínseca naturaleza está ordenada à formar *parte* del *todo* físico llamado *hombre*, en lo cual se diferencia de los espíritus puros.)

11.—À la razon que alegan los materialistas para afirmar que es un simple accidente de la materia ó el mero temperamento del organismo, debemos decir que el temperamento es una pura condicion, apta para que nuestra alma pueda ejercer convenientemente sus propias funciones; ya porque las acciones intelectuales superan manifiestamente à las de la materia bruta, las cuales ni siquiera son capaces de producir accion alguna vital de la más infima especie (C. 194-257); ya también porque el alma racional del hombre domina las pasiones que nacen del temperamento, re-frenándolas y haciéndolas servir à sus particulares

miras, lo cual es señal manifiesta de su grande superioridad sobre todo lo material y terreno. Pero de esto ya trataremos más largamente hablando de su simplicidad y espiritualidad, las cuales son otras tantas pruebas de la sustancialidad de nuestra alma (1).

CAPÍTULO III.

De la unidad é identidad del alma humana.

12.—*Uno* es lo mismo que *indiviso* (O. 114), é *idéntico* lo mismo que *indistinto de sí mismo* (O. 124). Por tanto, para probar que nuestra alma racional es una, es preciso que probemos que el principio de donde emanan nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones no se halla dividido en varios, sino que es uno solo: y para hacer esto mismo respecto de su identidad, debemos demostrar que esta sustancia pensante una é indivisa, persiste en nosotros siempre la misma, en el flujo y reflujo de acciones y pasiones que continuamente la están modificando. Esta prueba la podremos dar fácilmente atendiendo á los fenómenos que se suceden de continuo en el retrete de nuestra conciencia (L. 452), como se verá en la siguiente

(1) Véase sobre esto Santo Tomás, lib. 2. *cont. gent.* cap. 64.

PROPOSICION.

El principio de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones, es uno solo, y permanece siempre real y físicamente el mismo.

13.—*Prueba de la 1.^a p.*—El principio de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones es aquel, cuya existencia y acción se nos revelan á nosotros mediante estas mismas sensaciones, intelecciones y voliciones; puesto que las causas no se nos dan nunca á conocer sino mediante sus actos propios y peculiares, y por tanto, aquel debemos decir que es el principio ó causa de los actos mencionados, de cuya virtud los sentimos emanar ó proceder (L. 450). Es así que el principio cuya existencia y acción se nos revelan mediante los fenómenos indicados, es uno solo y no varios. Luego el principio de nuestras sensaciones, etc., es uno solo.

14.—*Prueba de la menor.*—Cada uno puede observar dentro de sí mismo, mediante el testimonio que de ello le da el sentido íntimo, que puede comparar *todo él* en una unidad indivisa, todas y cada una de sus sensaciones, intelecciones y voliciones, y dar su juicio sobre ellas. Luego todas estas sensaciones y voliciones deben hallarse en un mismo sujeto pensante que las experimente como *suyas*, ó sea como emanadas de su actividad; puesto que de lo contrario unas sensaciones, intelecciones y voliciones serían de *un* sujeto pensante, y otras de *otro*, y por lo tanto ninguno de ellos podría experimentarlas todas, sino solo las *suyas* propias. Es pues evidente lo que intentábamos probar en esta menor, á saber: que el principio viviente, cuya existencia y acción se nos revelan á nosotros mediau-

te sus sensaciones, intelecciones, y voliciones, es uno solo y no vários.

15.—*Prueba de la 2.^a p.*—Por el mismo testimonio del sentido íntimo, percibimos con la mayor evidencia que se reúnen en la unidad indivisa de nuestro *yo* pensante, no solo las sensaciones, intelecciones y voliciones de un momento dado, sino también las de los tiempos pasados. De aquí proviene la facultad llamada *memoria*, en virtud de la cual nos acordamos de que en los tiempos pasados existía este nuestro sujeto pensante, sintiendo, entendiendo y queriendo de la misma manera que ahora. Luego es manifiesto que en nosotros persiste, siempre el mismo, sin variación alguna física en su ser, el principio y sujeto de todos estos fenómenos psicológicos, á que damos el nombre de *alma humana*.

16.—La doctrina encerrada en esta proposición es evidente á todas luces; sin embargo, no han faltado algunos filósofos extravagantes que han tratado de destruirla. Los maniqueos ponían en nosotros dos almas, una buena y otra mala; y los materialistas, para discurrir conforme á sus pestilentes principios, deben decir que nuestro sujeto pensante de hoy, no es el mismo que el de los tiempos pasados: porque las moléculas, de cuya disposición y arreglo resulta la armonía y temperamento de nuestro cuerpo, en los cuales hacen ellos consistir la esencia de nuestra alma, se están renovando continuamente. Ambos errores son crasísimos por extremo: *el de los maniqueos*; porque por el testimonio de la conciencia, sabemos que tanto las acciones buenas como las malas, proceden en nosotros de un mismo principio activo, unas con libertad otras sin ella: *el de los materialistas*; porque la persistencia física del mismo sujeto pensante en todos los tiempos y lugares, nos la está atestiguando de conti-

nua la conciencia, en la cual se reunen así la percepción de lo presente como la memoria de lo pasado.

CAPÍTULO IV.

De la actividad del alma humana.

17.—Entiéndese por actividad, *la virtud operativa de un sér cualquiera*. Que nuestra alma esté dotada de esta virtud es cosa manifiesta; pues de ella proceden los actos de entender, sentir, vegetar y moverse de un lugar á otro que producen todos los hombres. Esta virtud operativa se suele designar con los nombres de *fuerza, potencia y facultad*, siempre que se trata del alma humana; y este mismo lenguaje emplearemos nosotros usando indiferentemente los sobredichos nombres. Para estudiar la naturaleza de esta actividad, es preciso que dividamos el presente capítulo en vários artículos; porque la materia en él contenida es demasiado ámplia para ser tratada de otro modo.

ARTÍCULO PRIMERO.

Clasificación de las potencias del alma humana.

18.—Que nuestra alma tenga diversas potencias operativas lo vemos claramente, atendiendo á la múltiple variedad de objetos sobre que versan los actos procedentes de la humana naturaleza; pues por una parte, de todos es primer principio nuestra alma, por ser la forma sustancial del cuerpo humano, como se probará más adelante, y por otra, de la diversidad de objetos formales resulta la diversidad de las potencias, no porque éstas estén constituidas por aquellos, sino porque la naturaleza de cada potencia con-

siste en decir orden y relacion trascendental al objeto sobre que versa (1).

19.—Para hacer la clasificacion mencionada, debes considerar los tres diferentes grados de accione-que en nosotros ejerce nuestra alma. El primero comprende todas aquellas acciones en que obra á la manera de la naturaleza insensible ó sea inconscientemente, cuales son las que tiene comunes con las plantas. El segundo es de aquellas que se ejecutan experimentalmente, y dan á los objetos materiales por ellas representados bajo formas finitas y concretas, un modo de ser inmaterial (2) en nuestra alma, más perfecto que el que tienen en sí mismos. Éstas son todas aquellas percepciones sensibles que nos son comunes con las que pertenecen á los brutos. El tercero, finalmente, contiene las que no solo se ejecutan de una manera experimental, sino que representan los objetos de la naturaleza sensible bajo formas universales é ilimitadas, dándoles por consiguiente un modo de ser en nuestra alma, más inmaterial todavía que el que reciben en las anteriores. Éstas son las percepciones intelectuales, propias y características de la naturaleza humana, en las cuales nos asemejamos de alguna manera á los espíritus puros.

20.—Todos estos tres géneros de acciones tienen algun grado de inmaterialidad y vencen en perfeccion

(1) Véase sobre esto Santo Tomas, *Quæst. disput. quæst. única de anima*, art. 13.; ítem Suarez, *de anima*, lib. 2. cap. 2.

(2) No quiere decir esto que nuestras percepciones sensitivas sean independientes de la materia, porque bajo este aspecto los tales actos son materiales. Lo que únicamente significa es, que superan en perfeccion á los actos de la materia bruta; y así en este sentido no solo las sensaciones sino aún los mismos actos de la vida vegetativa tienen algun grado de inmaterialidad.

á las de la materia bruta; porque éstas últimas se ejecutan de una manera mecánica y no son vitales, mientras que las otras proceden de un principio vital y son por lo tanto inmanentes y perfectivas (C. 186). Las segundas sin embargo son más inmateriales y más perfectas que las primeras, y las terceras que las segundas; porque por medio de las percepciones sensibles las cosas materiales están en el alma sin sus propias materias pero con su singularidad y con las condiciones individuantes que se siguen á la materia, y por las intelectuales estan en el alma no solo sin sus materias pero aún sin las condiciones individuantes propias de la materia y con la ilimitacion y universalidad que corresponden á los actos de los espíritus. Las fuerzas productoras del primer género de acciones se llaman *potencias naturales*, las segundas *sensitivas*, las terceras *intelectivas*.

21.—A las potencias sensitivas é intelectuales de nuestra alma corresponden otras que llamamos *apetitivas sensibles*, *apetitivas intelectivas* y *locomotrices*. «Porque, para usar de las mismas palabras del Angélico Doctor, así como por su naturaleza ó forma natural tienen los seres inclinacion á alguna cosa y ejercen por conseguirla sus movimientos ó acciones; de la misma manera á la forma sensible ó inteligible se sigue la inclinacion al objeto apprehendido por el sentido ó por el entendimiento, la cual pertenece á la potencia apetitiva; y en su consecuencia debe haber algun movimiento por el cual se llegue á la cosa deseada, y esto pertenece á la potencia locomotora (1).» Así pues es preciso distinguir en el alma humana cinco géneros de potencias ó facultades: las *naturales*, las *sensitivas*, las *intelectivas*, las *apetitivas* y las *locomotrices*. Cada

(1) Santo Tomas, I. cit.

uno de estos géneros encierra varias especies, las cuales vamos á enumerar brevemente para que la clasificación sea completa.

22.—El género de las naturales comprende la *generativa*, la *aumentativa*, y la *nutritiva*; la primera de las cuales es necesaria para que los hombres se propaguen dando uno á otro el sér por medio de la generación, la segunda para que despues de nacidos adquieran su conveniente volúmen y estatura, la tercera para que conserven el sér adquirido reparando con el alimento las pérdidas continuas que sufren en el cuerpo.

23.—En el de las sensitivas se hallan los cinco sentidos externos, *vista*, *oido*, *olfato*, *gusto* y *tacto*; y los cuatro internos que son: el *sentido comun ó interno*, la *imaginación ó fantasia*, la *estimativa natural*, llamada *razon particular*, y la *rememorativa ó reminiscencia*, conocida tambien con el nombre de *memoria sensible*. Sobre estas dos clases de sentidos, ya quedan hechas algunas explicaciones en la Lógica (L. 469 y siguientes; 491 y siguientes) y de los internos tambien hemos hablado en la Cosmología (C. 216). Por lo cual no nos detendremos por ahora en más largas consideraciones acerca de ellos.

24.—En el de las intelectivas se encuentran el *entendimiento*, la *razon*, la *memoria intelectual* y la *conciencia*. Con la primera de estas facultades, formamos los conceptos universales y los juicios inmediatos en que no interviene discurso alguno. Con la segunda, discurremos aplicando los principios generales del entendimiento á alguna materia determinada, y comparamos unos conceptos con otros sacando de ellos consecuencias. Con la tercera, comparamos lo presente con lo pasado bajo la idea general del tiempo. Con la cuarta, entramos en las profundidades de nuestro propio sér y nos percibimos existentes.

25.—El género de las apetitivas, contiene dentro de sí á la apetitiva sensible llamada *apetito sensitivo* y á la apetitiva racional conocida con el nombre de *voluntad*. La primera de estas facultades obra regulada y movida por la aprehension sensible; sus actos los podemos llamar *apeticiones* ó *apetencias* y *aversiones* ó *repugnancias*. La segunda se mueve regulada y excitada por la aprehension intelectual; sus actos se llaman generalmente *voliciones* y *noliciones*.

26.—Finalmente, «la fuerza motriz, escribe Santo Tomás, como de suyo está ordenada al movimiento, no se diversifica sino segun la diversidad de los movimientos que corresponden, ya á los diferentes animales, de los cuales unos son reptiles, otros volátiles, otros andadores, etc., ya á las diversas partes de un mismo animal, porque cada una de ellas tiene sus movimientos peculiares (1)». Qué género de distincion exista entre las diferentes potencias que acabamos de enumerar en este artículo, lo veremos más adelante al tratar de cada una de ellas en particular. Lo que ahora nos interesa saber es, si se distinguen ó no realmente de la esencia del alma; pero esta es cuestion que pertenece al artículo que ponemos á continuacion.

ARTÍCULO II.

La esencia del alma humana y sus potencias.

27.—La comparacion de la esencia con las potencias del alma da origen á las cuestiones siguientes: 1.^a *¿Cómo se distingue el alma de sus potencias?* 2.^a *¿Cómo emanan éstas de aquélla?* 3.^a *¿Cómo obra el alma con sus potencias?* Para resolverlas, dividiremos el presente artículo en otros tantos párrafos separados.

(1) S. Tomás, *l. cit.*

§ I. CÓMO SE DISTINGUE EL ALMA HUMANA DE SUS
POTENCIAS.

28.—Sobre esta materia hay tres opiniones: la primera es de los que ponen con Durando distincion *real* entre la esencia del alma y sus potencias sensitivas é intelectivas, y distincion *derazon* entre la dicha esencia y las potencias naturales. La segunda es de los que opinan con Escoto que ninguna potencia del alma se distingue realmente de la esencia, sino que todas ellas son esta misma esencia, en cuanto apta para producir acciones diferentes. La tercera, finalmente, es de los que juzgan con Santo Tomás que existe distincion real entre la esencia y todas las potencias de nuestra alma.

29.—De estas tres opiniones escribe sabiamente el P. Valencia las siguientes palabras: «Las tres son probables y ninguna de ellas puede ser demostrada manifiestamente, ni importa mucho tampoco conocer con perfeccion cuál de ellas sea la más probable (1).» En los mismos términos se expresa el P. Suarez, añadiendo que es inútil y trabajoso poner demasiado empeño en defender en esta cuestion las razones de Santo Tomás, porque no son demostrativas sino meramente probables (2). Á Sanseverino, sin embargo, le parecen estas razones de sumo peso, y juzga ser panteística la doctrina contraria que no admite la distincion real (3). Con Sanseverino opinan los que en nuestros días quieren que no nos apartemos ni en una sola

(1) Valencia, *in 1. p. D. Thom.* tom. 1. disp. 6, q. 3, punct. 2.

(2) Suarez, *Metaphys.* disp. 18, sect. 3, n. 18.

(3) Sanseverino, *Philos. Christ. cum ant. et nova compar.* Dinanilogia, pars gener. cap. 1, art. 1.

tilde del Angélico Doctor. Nosotros que no gustamos de tal género de exageraciones, estamos muy léjos de pensar que, por no admitir la distincion real, hayamos de caer irremisiblemente en el vergonzoso error del panteismo, si bien juzgamos con los dos referidos doctores, ser la más probable la doctrina del Aquinense. Esto es lo que vamos á probar en las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

La negacion de la distincion real entre la esencia y las potencias del compuesto humano no conduce en manera alguna al panteismo.

30.—*Demostracion.*—De negar la tal distincion, no se sigue en manera alguna que nuestra alma sea acto puro sin mezcla de potencialidad, como pretenden Sanseverino y los demas partidarios de su doctrina. Luego con la tal negacion podrá quedar todavía nuestra alma á infinita distancia de la naturaleza divina, que es acto purísimo, y por lo tanto con ella no se tiende en manera alguna al panteismo.

31.—*Prueba del antecedente.*—1.º No obstante la tal negacion, el alma humana queda criatura y por consiguiente compuesta de acto y potencia (O. 31-32). Luego la negacion dicha no lleva consigo la actualidad pura propia del Sér increado. 2.º De la susodicha negacion, no se sigue que en nuestra alma sean una misma cosa los actos de ser y obrar; porque en tal caso la esencia, en razon de tal, se distinguirá virtualmente de sus potencias y por tanto será capaz de diversos actos. Luego, no obstante la negacion dicha, podrá tener nuestra alma, ademas del acto de existir, una multitud indefinida de actos sucesivos, realmente

distintos los unos de los otros, y por tanto estar compuesta de potencialidad verdadera. 3.º Con la negacion mencionada, no solo podrá tener el alma humana pluralidad de actos realmente distintos, sino que la tal pluralidad le será connatural y debida. Porque con ella no dejará de ser limitada en su sér criado y por consiguiente tambien en su obrar; la cual limitacion es la fuente primordial de la pluralidad de actos en las criaturas, así como la infinidad contraria la hace en Dios de todo punto imposible. Luego etc. 4.º Aunque supusiéramos una alma siempre puesta en acto de conocer, de forma que este acto fuese único y perenne; todavía no por esto la podríamos en manera alguna confundir con Dios: porque el tal acto sería tan contingente como ella y tan recibido de otro como ella y por lo mismo infinitamente inferior al de la naturaleza divina.

Ni se diga que dicho acto sería esencial por emanar inmediatamente de la esencia; porque con tal género de argumento se incurre en el mismo sofisma que hemos deshecho en la Ontología al hablar de la distincion entre la esencia y la existencia (O. 33). Propiamente hablando, ni *fisicamente esencial* podría llamarse, sino *meramente natural*: porque la criatura de suyo no tendría sino *inclinacion fisica* à producirlo de hecho con el concurso libre del Criador. Queda pues evidentemente demostrado que la negacion sobre-dicha, nada tiene que ver con el error torpísimo del panteísmo.

PROPOSICION SEGUNDA.

No es cierto que entre la esencia y las potencias del compuesto humano exista verdadera distincion real y física.

32. — *Demostracion.* — Ninguno de cuantos argumentos suelen aducirse en pro de la tal distincion, es más que probable, como lo vamos á ver examinando los aducidos por el Angel de las Escuelas, que son, á lo que parece, los más poderosos y eficaces. Estos argumentos son los siguientes: 1.º La diversidad de actos exige diversidad de potencias; porque todo el sér de la potencia está en su orden trascendental al acto. Es así que en las criaturas el acto de la esencia ó sea el sér, esrealmente distinto del acto de la potencia ó sea el obrar. Luego en toda criatura la esencia se distingue realmente de sus potencias operativas (1). 2.º La potencia y el acto deben pertenecer al mismo género; porque la potencia y el acto son las diferencias inmediatas que dividen la nocion cuasi genérica del sér. Es así que en solo Dios pertenece al género de la sustancia el acto de su potencia, porque en solo Dios se identifica con el sér su accion productora. Luego en solo Dios es sustancia la potencia operativa y en todas las criaturas ésta se distingue realmente de aquella (2). 3.º Si la esencia del alma y sus potencias fueran una misma cosa, estas potencias siempre se hallarian en acto completo y pleno; porque la esencia del alma es acto completo y no ordenado á otra cosa ulterior. Es así que las potencias de nuestra alma no

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 1. p. q. 54, art. 3.

(2) Id. *ibid.* q. 77, art. 1.

están siempre en acto completo, porque es cosa evidente que estamos pasando de continuo de la potencia al acto con nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones sucesivas. Luego en nuestra alma son cosas realmente distintas la esencia y las potencias. (1).

33.—Estos son los argumentos del Angélico Doctor: veamos ahora su solución probable. Al primero podemos responder con el Cardenal Toledo (2) que la causa es más simple que sus efectos, y por consiguiente, la diversidad de actos no arguye necesariamente diversidad real de potencias. Ciertamente, la omnipotencia divina, siendo una y simplicísima en sí misma por razón de su perfección suma, produce una innumerable variedad de cosas. ¿Por qué, pues, no podrá haber alguna criatura que se asemeje en esto á la esencia divina, produciendo, con una sola potencia simplicísima y perfectísima, algún número ilimitado de efectos diversos? Además, podemos añadir con Suárez (3) que el producir los actos sin intervención de potencia alguna, realmente distinta de la sustancia y con la dependencia de sus propios motores que es esencial á todo agente criado, no envuelve en su concepto formal una virtud infinita, y por lo tanto con dificultad se podrá probar la repugnancia intrínseca de tal género de acción con respecto á todas las criaturas posibles, como en el citado argumento se pretende. Finalmente, podemos decir con el P. Hurtado: «Es falso que la diversidad de actos arguya siempre diversidad de potencias: ya porque las mismas potencias vitales son actos primeros diversos, cuya potencia es una sola y misma alma; ya porque

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* I. p. q. 77, art. 1.

(2) Toledo, *Comment. in 1. p. D. Thom.* q. 54, art. 3.

(3) Suárez, *Metaph.* disp. 18, sect. 3, n. 18.

la simple aprehension y el juicio, son tambien actos diversos de un solo entendimiento; ya, finalmente, porque la luz y el calor son efectos de una sola y misma lumbre (1).»

34.—Al segundo se puede dar la respuesta del P. Valencia, diciendo, que «aunque en sentido formal la potencia no sea sustancia, pero si puede serlo en sentido real é idéntico, como otros muchos accidentes son en este segundo sentido una cosa misma con la sustancia en sentir de los discípulos de Santo Tomás, v. gr. la relacion, el movimiento, etc. (2)» Es decir que en las criaturas la sustancia se puede concebir como virtualmente distinta de las potencias, lo cual no sucede en Dios; por donde la accion divina será siempre formalmente sustancial y en las criaturas formalmente accidental y distinta de la sustancia. Además, podemos responder con el P. Hurtado en esta forma: «De que en ninguna sustancia criada sean una misma cosa la accion y la sustancia no se sigue que suceda lo mismo á esta con respecto á sus potencias: ya porque la accion con que la sustancia del alma hace brotar de su seno las potencias, no se identifica con ella, á pesar de que aún en sentir del mismo Santo Tomás emana inmediatamente de ella misma; ya tambien, porque el identificarse con su accion, es una actualidad suma que no conviene á las criaturas; entre las cuales la razon de potencia tiene mucho de potencialidad, como se ve en las mismas potencias, las cuales se identifican consigo mismas pero no con sus actos (3).

(1) Hurtado, *Disputat.*, de *Anima*, disp. 4, sect. 1. § 8.

(2) Valencia, *Comment. in 1. p.* tom. 1. disp. 6, q. 3. punct. 2.

(3) Hurtado, *l. cit.* § 9.

35.—Al tercero, finalmente, podemos responder con el P. Valencia en esta forma. «Aunque el alma, bajo la razon de forma sustancial, es acto, y no está ordenada á la operacion, pero material é idénticamente tiene la propiedad de ser, al mismo tiempo, potencia para producir acciones de que algunas veces carece (1).» Es decir que el alma, bajo la razon de forma sustancial del cuerpo humano, es acto completo y no ordenado á otra cosa ulterior; pero bajo la otra razon formal de activa, dice orden á la acción de que muchas veces carece y que nunca puede producir sin hallarse convenientemente preparada por medio de los motores externos.

Dice muy bien el P. Losada á este propósito: «El alma es principio inmediato de vivificación en el orden de causa formal; la cual, una vez unida al sujeto, no puede menos de darle su efecto formal, puesto que el tal efecto no se distingue de la misma forma en cuanto unida: pero en cuanto principio activo, ó sea en el orden de causalidad eficiente, requiere además de la union sustancial varias condiciones para obrar, cuales son el ser aplicada á su objeto, el decreto divino de concurrir Dios con ella á la acción, etc.; de forma que, faltándole estas condiciones, no estará su actividad en ejercicio (2).»

Ninguna persona que quiera mirar las cosas con ánimo tranquilo y libre de preocupaciones, dejará de ver que estas respuestas son verdaderamente sólidas y probables, y que, por tanto, las razones de Santo Tomás distan mucho de ser demostrativas. Esto no quita que la doctrina por él defendida sea más pro-

(1) Valencia, *l. cit.*

(2) Losada, *Cursus philos.* Secunda pars continens Phisicam, tract. 2, disp. 6. dap. 1, n. 23.

bable que la de sus contrarios, y esto es lo que vamos á probar en la siguiente

PROPOSICION TERCERA

La doctrina que pone distincion real entre la esencia y las potencias del hombre, es más probable que su contraria.

36.—Esta es la misma tésis sentada por el Eximio Suarez en el tratado *de anima*, lib. 2. cap. 1. n. 5, con el cual argumentaremos en esta forma: 1.º Tan grande multitud de operaciones diversas, como es la que existe entre las potencias de nuestra alma y entre el conocimiento y el amor, no parece que pueda tener su origen inmediato en el alma sola, sino en otros principios inmediatos de accion, distintos realmente de ella, que le ayuden á obrar y sean como otras tantas fuentes de la variedad dicha. Porque, tan grande simplicidad y perfeccion como son las que se requieren para que de la sustancia del alma procedan inmediatamente tantos y tan diversos actos, no parecen compatibles con las imperfecciones y limitaciones esenciales á toda criatura. Luego debemos pensar que en Dios solo, por razon de su simplicidad absoluta, es la esencia el fundamento de la variedad mencionada, y que en todos los seres finitos, esta variedad nace de la multitud de principios operativos, realmente distintos de la sustancia, que de ella reciben su virtud y en ella tienen su raíz y fundamento.

37.—2.º Además, entre la esencia y los atributos de Dios, es nesario reconocer algun género de distincion virtual; porque la misma multitud de actos diversos que emanan de la Divinidad, nos dá motivo suficiente para que los concibamos con conceptos formalmente distintos (O. 130). Ahora bien, parece que otro género

de distincion, mayor que este, debe existir entre la esencia y los atributos de las criaturas; porque, de lo contrario, serían por este lado tan simples y perfectas como el mismo Dios. Luego la distincion que reina entre la esencia y las potencias operativas de toda criatura, es más que virtual, ó sea real y física.

38.—3.º Los hábitos que perfeccionan al alma, dándole una cierta inclinacion y facilidad para obrar en alguna determinada materia, son realmente distintos de la misma alma; puesto que sin adquirir ella ni perder nada de su sustancia, se adquieren y pierden, se aumentan y disminuyen, segun sean los actos que libremente ejercemos. Además, se distinguen realmente entre sí, porque sirven de perfeccion ya á diversas potencias, ya á una misma, segun sus diversas operaciones. Luego esto mismo parece que debemos afirmar de las potencias mismas; porque ellas tambien son virtudes operativas, como los hábitos, destinadas á producir un género determinado de operaciones.

39.—4.º Finalmente, los actos que emanan de la actividad del alma, son realmente distintos de ella. Ahora bien, lo mismo parece que debemos afirmar de las potencias con que son producidos: porque, una vez reconocida la distincion dicha, es mucho más fácil explicar la diversidad de los tales actos, poniendo en el alma principios operativos realmente distintos, que haciéndola brotar de uno solo, cual es la esencia mencionada. Luego la razon dicta, que consideremos nuestras potencias, como realmente distintas unas de otras y de la esencia de nuestra alma.

La distincion, sin embargo, entre el alma y sus potencias no es tal, que éstas puedan producir sus actos sin el concurso activo é inmediato de aquella. La sustancia del alma, concurre inmediatamente á la produccion de todos y cada uno de los actos producidos

por sus potencias, como se probará más adelante; y así, bajo este aspecto, la distincion entre el alma y sus potencias no es *adecuada* sino *inadecuada*.

§ II. CÓMO PROCEDEN DEL ALMA SUS POTENCIAS.

40.—Acabamos de ver en la última tésis del párrafo precedente, que la doctrina de Santo Tomás, relativa á la distincion de nuestra alma y sus potencias, es más probable que la de Escoto y de cuantos no admiten otro género de distincion entre ellas, que la meramente lógica. En esta suposicion ocurre preguntar: ¿con qué clase de accion son producidas estas potencias? ¿Cuál es la causa eficiente de donde inmediatamente proceden? La respuesta es, que las tales potencias proceden de la actividad interna del alma, la cual les dá y conserva el sér que tienen, por un linaje de accion llamada *emanativa* ó *emanacion*. Esto es lo que vamos á probar en la siguiente

PROPOSICION.

Las potencias del alma proceden de ella por una accion emanativa distinta de aquella con que es producida ella misma.

41.—*Prueba de la 1.ª p.*—Accion emanativa es aquella, cuyo término producido se queda en el mismo producente, formando con él un solo sér. Es así que las potencias del alma son producidas por ella, y se quedan en la misma alma, formando con ella un solo sér. Luego las potencias del alma humana proceden de ella por una accion emanativa.

La menor de este silogismo no puede ofrecer ninguna dificultad en su segunda parte: porque todas las

potencias operativas humanas, existen en la esencia del hombre, formando con ella un solo sér activo y por consiguiente existen tambien de esta misma manera en el alma. Es verdad, que algunas de estas potencias no existen en el alma *sola*, sino en el compuesto de alma y cuerpo; pero esto no se niega, con decir que existan en el alma formando con ella un solo sér. La dificultad, pues, está en la primera parte y ésta se prueba con el argumento siguiente, que es del Angélico Doctor. La forma sustancial que dá el sér primero y propiamente dicho al compuesto, debe ser principio productivo de las perfecciones que de por sí le convienen; porque en las cosas por su misma naturaleza subordinadas, lo que es primero en el género, debe ser causa de lo posterior, y la forma sustancial, es lo primero de todas las cosas que de suyo pertenecen á la naturaleza del compuesto. Es así que el alma humana es la forma sustancial del hombre, y sus potencias operativas le convienen de por sí y no por acaso, puesto que sin ellas no puede moverse hácia el fin á que es impelida por su naturaleza. Luego el alma humana es principio productivo de las tales potencias (1).

42.—Este argumento lo podemos confirmar con este otro que en el citado lugar indica el mismo Santo Doctor. Más plena y más perfecta causalidad ejerce la esencia de una cosa sobre sus atributos y propiedades naturales, que sobre los accidentes comunes; porque éstos, como extrínsecos ó extraños á la naturaleza específica de cada individuo, le vienen de un principio tambien extrínseco, mientras que aquellos, como intrínsecos y propios, son reclamados por la misma naturaleza del sujeto. Es así que en orden á los accidentes comunes, la esencia del hombre, y por consiguiente

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.*, 1. p. q. 77, art. 6.

tambien el alma, es causa material y final, porque tambien ellos existen en el compuesto humano y miran de suyo á su perfeccion. Luego la causalidad ejercida por el alma sobre estas potencias, es más perfecta que la material y la final, y por lo tanto, es una causalidad eficiente.

43.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La naturaleza racional, como acabamos de probar en la primera parte, ejerce verdadero influjo físico en la producción de sus potencias. Luego así como esta naturaleza es un efecto producido por Dios, de la misma manera las potencias dichas son un efecto nuevo producido por ella; y por tanto, la acción con que son producidas estas potencias, es también nueva y distinta de aquella á que debe su existencia la naturaleza mencionada. 2.º Las potencias son real y verdaderamente producidas por el alma. Luego esta ejerce una verdadera acción para producirlas, porque producción sin acción es una cosa inconcebible. Ahora bien, esta acción es distinta de aquella con que es producida la misma alma; porque supone ya existente al alma y producida por su principio propio. Luego etc. 3.º El alma no ejerce influjo físico para producirse á sí propia y sí para producir sus potencias: luego la acción ejercida por Dios para producir el alma humana es distinta de la que ejerce para producir sus potencias; porque la primera no depende del alma y la segunda sí. 4.º En tanto no produciría el alma sus potencias con una acción nueva y distinta de aquella por la cual ha recibido ella misma su propio ser, en cuanto que la emanación probada en la primera parte, no fuese sino una natural resultancia. Es así que esto no impide que la emanación dicha, sea una verdadera acción nueva: porque siempre es un influjo físico y activo que ejerce el alma en las potencias mencionadas. Luego etc. El alma pues en el mis-

mo momento de ser producida por Dios y unida al cuerpo, arroja naturalmente sus potencias á la manera que un árbol sus hojas, y con ellas queda habilitada y perfectamente dispuesta para obrar, siempre que sea convenientemente movida ó excitada por sus correspondientes motores externos.

44.—Contra lo dicho en esta proposicion, se podrá objetar aquel axioma de los filósofos: *El que dá la forma á un sér, le da tambien las propiedades que de ella se siguen*. Pero esta dificultad es de ningun valor; porque el que dá la forma dicha, dá *virtual y remotamente* las propiedades que de ella resultan; al modo que quien dá el árbol, dá por esto mismo de una manera virtual y remota los frutos por él producidos. Por esta causa, aunque la accion con que brotan las potencias de la sustancia, es entitativamente distinta de la otra con que es producida la misma sustancia, sin embargo, no se considera sino como una especie de prolongacion suya, de suerte que las dos juntas forman como una accion total atribuida al agente externo, causador de la sustancia.

45.—Más apariencia tienen las dificultades siguientes: 1.^a Si el alma ejerciere influjo activo en sus facultades, las podría recobrar cuando se las quitan; lo cual es contra la experiencia. 2.^a El tal influjo indica que la sustancia de nuestra alma es inmediatamente operativa, pues produce con su accion propia y natural sus potencias. Ahora bien, una vez concedida esta clase de accion á la sustancia de nuestra alma, la distincion real entre ella y sus potencias cae por su base; porque lo mismo prodrá producir ella inmediatamente por sí misma los actos, que las potencias, y por tanto, ella sola bastará para ser principio inmediato y total de todas nuestras operaciones. 3.^a En tal caso, el alma obrará sobre sí misma, lo cual es imposible; porque

entre el agente y el paciente media la acción, y el medio no puede existir, sino entre dos extremos realmente distintos.

46.— Veamos de responder á cada una de ellas brevemente. A la primera decimos que nuestra alma nunca pierde sus naturales facultades. Algunas veces se pierde ó inutiliza algun órgano del cuerpo que entra como elemento parcialmente constitutivo de alguna facultad suya: entónces, esta facultad queda *radicalmente* en el alma; y no se torna completa, porque el alma no tiene virtud para construirse nuevos órganos ni para renovar los que por cualquier circunstancia han sido deteriorados.

Á la segunda se responde, que la sustancia del alma es en efecto inmediatamente operativa, puesto que es principio productivo de sus potencias. Ni en esto tienen por qué oponerse á nuestra tésis los tomistas; puesto que Santo Tomás lo enseña expresamente, diciendo que la esencia del alma es «causa de todas sus potencias, en cuanto que es fin y principio activo de ellas (1).» Pero de esto no se sigue la consecuencia que en el argumento se pretende inferir, á saber: que siendo inmediatamente operativa nuestra alma, ya las potencias realmente distintas de ella, están de sobra. Porque pueden necesitarse estas potencias por la falta de simplicidad y perfeccion en la sustancia, que sea incapaz de producir sin su auxilio tan grande multitud de actos diversos, al modo como el principio vital de las plantas, es incapaz de producir la grande multitud de flores y frutos, sin haber dado primero el sér á las ramas y tallos que le ayuden á elaborar los tales efectos.

(1) «*Essentia animæ est causa omnium potentiarum, sicut finis et sicut principium activum* (S. Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 77, art. 6, ad 2.^{um})»

Ala tercera, finalmente, respondemos, que el agente y el paciente no deben ser realmente distintos sino en las acciones transeuntes. En las acciones inmanentes, cuales son la emanacion dicha y los actos vitales de los seres vivientes, no es necesario que el agente sea un sér realmente distinto del paciente; y así, la accion no media propiamente entre ellos, cuando en realidad no se distingue el uno del otro, sino que es la razon formal del acto emanado y recibido en la sustancia de donde brota. Aun más: en la emanacion de que vamos tratando, se puede conceder que hay verdadera distincion real entre el agente y el paciente; porque el alma no obra en ella sino como instrumento del agente principal, que es Dios, el cual la mueve á aquella accion, dándole una esencia necesariamente determinada á ella. Por esta razon dice muy bien el P. Suarez que «en la resultancia natural, aunque acaezca que el agente próximo no se distinga realmente del paciente, sin embargo aquel efecto se reduce simplemente á una causa eficiente distinta del paciente (1)»; y nosotros tambien hemos observado más arriba (44) que la accion emanativa mencionada, es una cierta especie de prolongacion, de la otra con que es producida la sustancia emanante.

§ III. CÓMO OBRA EL ALMA HUMANA CON SUS POTENCIAS.

47.—Acabamos de ver en el precedente parágrafo, que nuestra alma es principio activo inmediato de las potencias con que obra. De aquí resulta naturalmente, la cuestion que va á formar el objeto de nuestro estudio en el presente, á saber: ¿Es la esencia de nuestra alma, principio activo inmediato de los actos de sus

(1) Suarez, *Metaph.* disp. 18, sect. 7. n. 9-10.

potencia? O en otros términos: ¿En la producción de nuestros actos, obra el alma humana solamente conservando en su ser las fuerzas que de ella emanan, ó por el contrario, además de esta conservación, obra juntamente con ellas siendo principio inmediato de sus actos?

48.—En esta cuestión, se dividen nuevamente los que admiten la distinción real, entre la esencia del alma y sus potencias. Unos piensan que el alma no influye en la producción de sus actos, sino de una manera remota, ó sea conservando las potencias emanadas de ella, las cuales en sentir suyo son el principio eficiente total de los actos referidos. La razón principal en que se apoyan, es la autoridad de Santo Tomás, á quien se figuran tener en su favor. Otros, por el contrario, opinan con el P. Suarez, que el alma es principio, no solo mediato, sino también inmediato de los actos dichos, y en este sentido explican las palabras del Doctor de Aquino. Entre estas dos opiniones, la segunda es la que á nosotros nos parece más probable, por la gran solidez de las razones en que está fundada. Estas razones quedarán expuestas en la siguiente

PROPOSICION.

El alma humana concurre inmediatamente con sus potencias á la producción de sus actos.

49.—*Demostracion.*—1.º Por el testimonio de la conciencia puede cada uno conocer, como argumentábamos más arriba (14), que *todo él*, en una unidad indivisa, puede comparar unos con otros los actos de todas las percepciones y apeticiones, así sensitivas como volitivas. Ahora bien, este fenómeno no se concibe sin que todos estos actos sean experimentados y por con-

siguiente producidos tambien por la sustancia del alma; porque solo ella tiene esta unidad indivisa, atestiguada por la conciencia, siendo realmente distintas del alma y entre sí, las diferentes potencias. Luego los tales actos son producidos, no solo por su potencia respectiva, sino tambien por la misma sustancia, que obra como comprincipio comun de todas ellas.

50.—2.º La accion vital depende esencialmente de la sustancia del alma, de forma que no puede ser vital sino procediendo de ella; por donde, si Dios, con su omnipotencia absoluta, separase de su sustancia el entendimiento de alguna criatura y lo conservase así separado, como conserva los accidentes eucarísticos, este entendimiento no podría producir acciones vitales, como lo confiesan los mismos adversarios (1). Es así, que si nó influyera inmediatamente en ella la sustancia del alma, no dependería de ella en esta forma; porque la potencia vital, ora sustentada por la sustancia, ora conservada fuera de ella milagrosamente por Dios, siempre sería la causa total de la accion dicha y le daría por tanto la mismísima entidad. Luego las acciones de nuestras potencias vitales, proceden tambien inmediatamente de la sustancia de nuestra alma.

51.—3.º Si el alma no influye inmediatamente en la produccion de nuestros actos, sino solo de una manera remota, conservando la existencia de nuestras potencias, nuestra voluntad amará los objetos sin conocerlos; porque la inteleccion, no será recibida en la esencia del alma, sino en la sola potencia intelectiva totalmente distinta de la voluntad, y por tanto esta potencia no conocerá en manera alguna su objeto. Es así que la voluntad para amar su objeto debe cono-

(1) V. Losada, *de anima*, disp. IV, cap. I, n. 2.

cerlo primero; ya porque á ella principalmente debe referirse aquel axioma; «*Nihil volitum quin præcognitum*» *nada es querido sin ser primero conocido*; ya porque el objeto no puede ser amado sin ser aplicado á la voluntad y hacérsele íntimamente presente, lo cual es lo mismo que ser conocido por ella; ya porque la voluntad debe ser dirigida é ilustrada por el conocimiento, el cual por lo mismo debe existir en ella y ser percibido por ella, porque de otra suerte siempre se quedará ciega y en tinieblas; ya, finalmente, porque ella es la que debe elegir libremente entre uno y otro objeto, y esta eleccion no es posible sin un conocimiento de la cosa elegida, intrínseco á la misma facultad electora. Luego la esencia de nuestra alma es comprincipio inmediato de todos los actos ejercidos por nuestras potencias. De esta manera la voluntad no obra ciegamente, porque uno de los comprincipios eficientes de los actos volitivos, es la sustancia del alma, la cual es al mismo tiempo comprincipio tambien de los actos intelectivos.

52.—Ni se diga contra este argumento que una potencia puede ser dirigida por el acto de otra, cuando ambas pertenecen á un mismo supuesto, por razon de la simpatía y subordinacion que existe entre las potencias de un mismo sér. Porque esta simpatía será suficiente en los actos necesarios y espontáneos, y á ella hemos recurrido en la *Cosmología* (C. 236) para explicar los diferentes actos de las bestias sin poner en ellas una alma simple é inextensa: pero no tiene ningun valor en los actos libres de la voluntad, la cual queda libre para abrazar ó rechazar el objeto, aún despues que se le ha hecho íntimamente presente por medio de la aprehension. «La simpatía, como escribe el P. Losada respondiendo á este argumento, no puede ser sino la necesaria determinacion de una

cosa, ya por su naturaleza propia, ya por alguna oculta impresion, á obrar en la suposicion de que otra obre (1).» Mas esta determinacion, no tiene lugar en los actos libres de la voluntad con respecto á los conocimientos previos de la inteligencia; porque, aún despues de producidos los tales actos, ella todavía queda plenamente libre para ejercer los suyos propios. Por consiguiente, no por la simpatía de las facultades, sino por el conocimiento de los objetos que tiene la voluntad en uno de sus comprincipios, que es la esencia del alma, es como puede ser racionalmente explicada su eleccion libre y razonada.

53.—4.º Si nuestra alma no influye inmediatamente con su sustancia en la produccion de sus actos, no será libre en ninguno de ellos; porque toda su actividad estará reducida á conservar necesariamente la existencia de la voluntad, y por tanto á ella no se le puede atribuir el que esta facultad se determine más bien en un sentido que en otro; así como el simple acto de conservar esta misma voluntad, ejercido por Dios, no hace que él sea el principio determinante de nuestros actos libres. Es así que nuestra alma es verdaderamente libre en todos los actos libres de la voluntad, como los mismos adversarios lo confiesan. Luego hace algo más que conservar la existencia de la voluntad, ó lo que es lo mismo, condetermina con esta facultad las acciones con influjo verdaderamente activo; porque determinar, no es otra cosa que obrar libremente el acto que ejecutamos.

54.—5.º Finalmente, si el alma ejerce verdadera actividad en la produccion de sus potencias, como con el Ángel de las Escuelas hemos probado en el párrafo

(1) Losada, *Cursus philos. tertia pars, de anima, disp. 4. cap. 1, n. 11.*

precedente, no hay razon ninguna para que se la ne-
guemos con respecto á los actos de estas potencias. Su
imperfeccion, esencial á toda criatura, exige que no
pueda producir los tales actos sin haber dado primero
la existencia á las sobredichas facultades; porque estas
fuerzas han de formar, juntamente con su virtud sus-
tancial, las potencias íntegras y completas. Pero junta-
mente con esto hay que confesar que, como es prin-
cipio inmediato y total de sus potencias, así tambien
lo es parcial de los actos por ellas ejercidos.

55.—Con lo que acabamos de decir en el número
anterior, bien podemos pensar que Santo Tomás no
es contrario sino favorable á la opinion por nosotros
sostenida. Porque el Santo Doctor no niega en abso-
luto que la sustancia de nuestra alma sea inmediata-
mente activa, antes reconoce claramente esta activi-
dad con respecto á sus potencias: de lo cual podemos
inferir, que al enseñar en los lugares arriba citados (32)
que ninguna sustancia criada puede ser principio in-
mediato de sus operaciones, habló, no del principio
incompleto, que nosotros hemos defendido en este
párrafo, sino del *completo y perfecto*. Éste solo haría
que las acciones de nuestra alma, fuesen en algun mo-
do semejantes á las de Dios por razon de la simplici-
dad suma del principio de donde en tal caso procede-
rían, pero no el otro incompleto, el cual es sumamente
inferior á la simplicidad divina.

56.—Respondámos ahora á algunas objeciones que
oponen los adversarios. Dicen en primer lugar: Nin-
guna sustancia tiene por fin propio la operacion. Es así
que si fuese inmediatamente operativa, tendría por fin
propio la operacion; puesto que toda potencia es por
el acto. Luego ninguna sustancia es inmediatamente
operativa. La respuesta es sumamente fácil. Ninguna
sustancia tiene por fin propio, *á que esté ella ordenada,*

la operacion; pero si tienen todas las sustancias por fines propios sus operaciones *como efectos que han de ser producidos por ellas* para perfeccionarse á sí propias ó perfeccionar á los demás. Por lo cual dijo Aristóteles: *Unumquodque est propter suam operationem ul finem*. La sustancia humana tiene por fin sus operaciones, no como cosas á que ella esté subordinada y sometida, sino por el contrario, como cosas que están subordinadas y sometidas á ella misma, lo cual es evidentemente verdadero.

57.—En segundo lugar argumentan diciendo: El acto que corresponde á la esencia, es la existencia; el que corresponde á la potencia, es la accion. Luego si la esencia fuera principio inmediato de accion, tendria por acto una cosa contradictoria *in terminis*, ó sea *una existencia sustancial* que fuese al mismo tiempo *accion accidental*. La solucion de este argumento es tan fácil como la del anterior. Es de dos maneras; la una indirecta y la otra directa. La *indirecta* consiste en que, si algo valiera, la esencia no podría ser principio inmediatamente activo de sus potencias, contra lo que enseña Santo Tomás, maestro de los que así nos objetan. Porque la produccion emanativa de las tales fuerzas, no la puede ejecutar sin una verdadera accion, distinta realmente de su existencia sustancial. La *directa* se reduce á observar, que la esencia por sí sola no es potencia operativa sino juntamente con sus potencias; por donde, aún cuando el acto propio de la esencia sola y en sí misma considerada, sea la existencia sustancial, muy bien puede suceder que el acto ulterior de esta esencia, *en cuanto ayudada de sus potencias*, sea una accion accidental. Añádese á esto que el argumento, aún contra los que niegan la distincion real entre la esencia y las potencias del alma, no es más que probable, como queda demostrado en este mismo artículo (33). La

misma solucion podemos aplicar al que se toma de la razon de *forma sustancial* que pertenece á nuestra alma. Porque ésta, en *cuanto forma sustancial*, informa y anima el cuerpo dándole la vida sustancial: pero, en *cuanto principio activo de operaciones vitales*, obra juntamente con sus potencias, siguiendo la naturaleza de toda potencia activa criada (35).

58—La tercera objecion es que, conforme á nuestra doctrina, amaríamos con el entendimiento y entenderíamos con la voluntad; porque el entendimiento y la voluntad están constituidos en parte por la esencia del alma, la cual es comun á las dos potencias. Á esta objecion se responde, que la esencia, por sí sola, no es potencia operativa sino juntamente con las potencias que la completan, formando con ella varias potencias totales realmente distintas. Por donde no es verdad que, en nuestra opinion, entendamos con la voluntad y amemos con el entendimiento; porque estas potencias, en cuanto completas y verdaderamente tales, son realmente distintas las unas de las otras. Hemos dicho más arriba (51) que nuestra voluntad conoce su objeto; pero este conocimiento no le produce la voluntad como tal, sino que lo lleva consigo la esencia, despues de haberlo producido juntamente con la fuerza intelectual, y por tanto, aunque existente en uno de los elementos constitutivos de la voluntad, siempre pertenece á la inteligencia. Además, aunque la esencia fuese el principio total de los actos, no tendría fuerza alguna esta dificultad. Porque en Dios, el entendimiento y la voluntad son realmente una misma cosa, y sin embargo no podemos decir de él que entienda con la voluntad y ame con el entendimiento: porque estos dos atributos se distinguen entre sí con distincion virtual ó de razon racionada, lo cual es bastante para que al concepto objetivo del uno, no se le puedan atri-

buir las cosas pertenecientes al concepto objetivo del otro. Omitimos otras dificultades de ménos peso, en atencion á la brevedad, y porque su solucion es casi de ningun trabajo áun para los mismos alumnos (1).

ARTÍCULO III.

Potencias naturales del alma humana, llamadas con otro nombre vegetativas.

59.—Hemos dicho al clasificar las potencias del alma humana que las potencias en que convenimos con las plantas se llaman *naturales*, porque con ellas obra nuestra alma á la manera de la naturaleza (19). En efecto; estas operaciones las ejerce nuestra alma, no solo inconscientemente y sin conocimiento alguno prvio, sino tambien mediante el influjo de las cualidades corporales que le sirven de instrumento, lo cual es propio de la naturaleza bruta. «Llámanse *naturales* estas fuerzas, escribe á este propósito Santo Tomás, ya porque tienen un efecto semejante al de la naturaleza, la cual da tambien el sér, la cantidad y la conservacion, aunque estas fuerzas producen los efectos dichos de otra manera más elevada, ya porque ejercen sus acciones instrumentalmente, por medio de las cualidades activas y pasivas que son los principios de los agentes naturales (2).»

60.—El objeto de estas potencias es dar la existencia al hombre por medio de la generacion, llevarlo á conveniente desarrollo por medio de la accion aumentativa y conservarlo en su sér mediante la nutricion ó accion nutritiva; de aquí las tres potencias

(1) Véase sobre esta materia el P. Losada en el lugar arriba citado y el P. Suarez en su *Metafisica*, disp. 18, sect. 5. nn. 2-3.

(2) S. Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 78. art. 2.

generativas, aumentativa y nutritiva causadoras de estos tres géneros de acciones. Sobre la distincion real entre estas potencias y la sustancia del alma, basta lo que hemos dicho en el artículo precedente. Ni á negar esta distincion nos debe mover el que con las tales potencias se produce algo, no accidental, sino sustancial, porque los accidentés unidos á la sustancia, cuales son estas fuerzas, bien pueden producir por vía de instrumentos suyos este género de efectos, como prueba Suárez en su *Metafisica*, disp. 18, sect. 2. retractando lo que á propósito de estas potencias había escrito ántes en el tratado de *anima*, lib. 2. cap. 9. Lo que resta pues tratar ahora es ver qué género de distincion es el que existe entre ellas mismas y qué clases de actos ejercen para conseguir sus propios objetos.

61.—En cuanto á lo primero, parece cierto que la potencia aumentativa y la nutritiva no son sino una misma considerada bajo dos diferentes aspectos. Porque, como argumenta muy bien Suárez (1), con la misma virtud que se convierte el alimento en la sustancia del sér alimentado, se adquiere tambien la cantidad ó mole corpórea, la cual, si es mayor que la sustancia perdida, se llama *crecimiento* ó *aumento*. Además, la mole del cuerpo no se produce sino juntamente con la sustancia: por consiguiente la misma virtud que sirve para adquirir la sustancia, producirá tambien el crecimiento.

Dicen los que ponen distincion real entre una y otra, que la virtud nutritiva opera durante toda la vida del sér viviente, mientras que la aumentativa no tiene sino un cierto período de desarrollo. Pero esta no es razon suficiente para que las hagamos

(1) Suárez, *de Anima*, lib. 2. cap. 9. n. 17.

realmente distintas; porque el crecer en talla ó en volúmen el sér viviente en un período más bien que en otro, es debido á la facilidad mayor ó menor que hallan los jugos para dilatarse y correr en dichos períodos. En la puericia, todos los miembros son blandos, y así los jugos alimenticios pueden correr con facilidad por todos ellos, con lo cual el crecimiento entónces es muy notable. Despues se van endureciendo poco á poco los huesos y el crecimiento longitudinal es cada vez más lento; pero la carne que todavía queda blanda, puede ir en aumento, con lo cual crece el hombre en volúmen y se hace cada día mas grueso. Por fin, los tejidos carnosos se endurecen tambien y no dan libre paso al jugo alimenticio, lo cual da origen al aumento de los adiposos y lleva consigo más tarde ó más temprano la muerte.

La potencia generativa tampoco parece realmente distinta de las otras dos; porque obra como ellas absolutamente para elaborar la materia espermática de que se sirve para la generacion. Cómo obra sin embargo esta materia para dar origen al nuevo viviente no se sabe: la generacion es un misterio que el Autor de la naturaleza se ha reservado, para que los hombres no puedan perturbar sus sapientísimas leyes con su voluntad perversa.

62.—Las funciones con que alcanzan su objeto las facultades indicadas, son: la *digestion*, la *absorcion*, la *circulacion* de la sangre, la *respiracion*, la *secrecion*, la *nutricion*, la *calorificacion* y la *reproduccion*. Cada una de ellas envuelve una série de actos que nosotros no explicaremos en nuestro tratado, porque su estudio pertenece á otras ciencias distintas de la Filosofía.

63.—El primer motor en órden á los actos de nuestra vida vegetativa, es el corazon con sus movimientos naturales de *sístole* y *diástole*. Con el de sístole se en-

coge y arroja fuera de sí la sangre á las venas y arterias para que circule por el cuerpo; con el de diástole se ensancha, y da lugar á la sangre que vuelve á él despues de haber recorrido su camino. Como la sangre lleva consigo las partículas que han de ser absorbidas por los diferentes órganos y que constituyen por lo tanto su alimento, con este movimiento del corazon se ponen en ejercicio todos los aparatos orgánicos de la vida vegetativa. ¿Quién mueve el corazon? El Autor de la naturaleza que le ha dado esta inclinacion natural á moverse, como se la ha impreso á los cuerpos para que se atraigan unos á otros. El corazon no es una máquina muerta sino una víscera viva; y así como el ojo, puesto en contacto con la luz, produce naturalmente la vision, de la misma manera el corazon colocado en el lugar que Dios le ha señalado, ejecuta naturalmente sus movimientos.

64.—En cuanto á la naturaleza de las acciones de la vida vegetativa, debemos observar que no son transeuntes propiamente hablando, como algunos han querido suponer, sino inmanentes: de lo contrario no serían vitales sino mecánicas é iguales á las de la materia muerta. El principio operativo de las operaciones de la vida vegetativa, no es el alma sola, sino el compuesto de alma y cuerpo, lo mismo que el de las sensaciones; y por tanto, las tales acciones son recibidas en el mismo sujeto que las produce. Si el alma humana no fuera sino simple motor del cuerpo y no formara con él un solo sér y una sola naturaleza, entonces las acciones de la vida vegetativa serian verdaderamente transitivas para ella; pero esto es completamente falso, como se demostrará más adelante, y por tanto, no es el alma sola la que las produce ni el órgano solo, sino el compuesto de entrambos ó sea el órgano animado.

ARTÍCULO VI.

Potencias sensitivas.

65.—Potencias sensitivas son aquellas con que percibimos los objetos materiales bajo formas determinadas y concretas, mediante el influjo de los órganos del cuerpo. Las potencias sensitivas se llaman *sentidos*, y el acto perceptivo ejercido por ellas recibe los nombres de *sensacion* y *percepcion sensible*. Los sentidos, como ya lo dejamos indicado más arriba (23), se dividen en *externos* é *internos*. Para guardar el debido orden en la vasta materia que nos ofrece este artículo, lo dividiremos en tres párrafos; el primero de los cuales versará sobre la naturaleza de la sensacion, el segundo sobre los sentidos externos y el tercero sobre los internos.

§ I. NATURALEZA DE LA SENSACION.

66.—Sobre la naturaleza de la sensacion yerran en primer lugar los materialistas, confundiéndola torpemente con el movimiento local de los órganos, á consecuencia de haber confundido nuestra alma con la armonía y conveniente disposicion de las cualidades del cuerpo, segun lo que dejamos indicado más arriba (8). Los cartesianos han dado en el extremo contrario, considerando nuestra alma como un espíritu puro encerrado en la vivienda del cuerpo, y puesto en comunicacion con el mundo externo, mediante las impresiones orgánicas producidas por los cuerpos, y trasmitidas por medio de los nervios sensitivos al cerebro, donde ella tiene su asiento. Segun estos autores, el alma y el cuerpo son dos seres yuxtapuestos, que viven en sociedad ayudándose el uno al otro para

sus actos pero sin ejercer un acto comun á entrambos: el cuerpo recibe mecánicamente las impresiones de fuera y las trasmite en la misma forma al cerebro por medio de los nervios llamados *sensitivos*, que unen á todas las partes del cuerpo con esta víscera: entónces el alma percibe esta conmocion cerebral y de ella infiere racionando la existencia del cuerpo exterior que la causa, manda que se pongan en movimiento los nervios *motores* que ván del cerebro á los diversos miembros, y los tales nervios se mueven de la misma manera mecánica y muerta que se habian movido los sensitivos. Así, en el cuerpo no hay sino movimientos mecánicos y muertos; en el alma no existen más que percepciones y voliciones espirituales; percepciones y voliciones que se llaman *sensibles* ó *racionales*, segun la materia sobre que versen y no por razon del principio orgánico ó inorgánico que las produzca; porque todas las percepciones y apeticiones del alma son intrinsecamente inorgánicas, como todas las operaciones del cuerpo, son intrinsecamente mecánicas y muertas.

67.—Con esta falsa doctrina de los cartesianos tiene muy grande parentesco la opinion de aquellos filósofos que ponen el sujeto de la sensacion en el alma sola; de forma que la sensacion, segun ellos, es en sí misma un acto simple y espiritual de nuestra alma con que percibimos directamente los objetos exteriores, pero requiere como condicion prévia la impresion orgánica del cuerpo, la cual le sirve como de instrumento. De aquí es que, como la accion perceptiva del alma es naturalmente imposible sin la prévia conmocion mecánica del órgano, entienden por sensacion, el *conjunto de estos dos actos realmente distintos, pero ordenados á un mismo fin*. «Con el nombre de sensacion, escribe el P. Cuevas, defensor de esta doctrina, se significan

dos cosas, la conmocion mecánica del órgano y la percepcion del alma; al modo que en la ira, la cual es un apetito de venganza, no solo experimentamos el deseo del alma, *sino tambien el hervor* corporal de la sangre (1)». La única diferencia que existe entre esta opinion y la de los cartesianos, es que estos últimos no señalan á la accion perceptiva del alma otro objeto directo que las impresiones orgánicas, mientras que los otros la hacen versar directamente sobre los objetos del mundo externo, causadores de las tales impresiones, y juzgan, por lo mismo, que la existencia de este mundo sensible no la conocemos por racionamiento, sino por intuicion directa.

68.—Contra todas estas maneras de explicar la naturaleza de la sensacion está la antigua y verdadera de los escolásticos, los cuales enseñan: 1.º que la sensacion no es un simple movimiento local del organismo, sino una accion viva é inmanente en el principio sensitivo; 2.º que no es tampoco un conjunto de acciones diversas, sino una sola; 3.º que no es producida por el alma sola, sino por el compuesto de alma y cuerpo; 4.º que no tiene su asiento precisamente en el cerebro, sino en los diferentes órganos sensorios y en todo cuanto vive en el hombre; 5.º que no tiene finalmente por objeto directo la conmocion orgánica y muerta del organismo, sino el cuerpo externo causador de la conmocion dicha. Esta es la doctrina que vamos á demostrar en las proposiciones siguientes:

(1) Cuevas, *Psycholog.* n. 11. Este es tambien el sentir de los PP. Tongiorgi y Palmieri y de otros muchos autores aficionados más ó ménos á las doctrinas de Descartes.

PROPOSICION PRIMERA.

La sensacion no consiste en el movimiento local de las moléculas orgánicas.

69.—*Demostracion.*—1 ° Las propiedades del movimiento local son absolutamente diversas de las de la sensacion ó percepcion sensible; luego tambien lo son sus particulares esencias, puesto que la esencia de cada sér se revela por medio de sus propiedades. El antecedente de este entimema no puede ser más manifiesto. Porque las propiedades del movimiento local son: su *direccion* de izquierda á derecha, de arriba á bajo, etc., su *capacidad de aumento y disminucion* en la velocidad, su *aptitud para ser trasmitido de un cuerpo á otro, la incompatibilidad de dos movimientos diferentes* en un mismo sujeto, la *elision de entrambos ó de uno solo* cuando chocan entre sí dos cuerpos movidos en direcciones opuestas, segun sean iguales ó desiguales sus velocidades, etc. Las de la sensacion ó percepcion sensible son por el contrario: su *permanencia en un mismo sitio* mientras existe, su *pugna intrinseca con todo género de velocidad*, su *aptitud para crecer ó disminuir en la intensidad solamente*, su *incapacidad de ser trasmitida de un sujeto á otro, la compatibilidad de varias y opuestas sensaciones* en un mismo sujeto, etc. No se puede dar más abierta pugna entre unas y otras propiedades: luego debemos concluir con absoluta certeza, que la sensacion es una cosa esencialmente diversa del movimiento local de los órganos.

70.—2. ° Los materialistas se obstinan en confundir la sensacion con el movimiento local, porque esto lo necesitan para que nuestra alma no sea otra cosa que la armonía y conveniente disposicion de las cualida-

des de nuestro cuerpo. Es así que nuestra alma es una verdadera sustancia y se distingue por lo tanto de la armonía mencionada, como queda más arriba evidenciado (9). Luego etc.

71.—3.º Si fuera verdadera la doctrina sostenida por los materialistas, de que nuestra alma es una cierta disposición de la materia, y nuestras percepciones y voliciones una cierta clase de movimientos locales; todos cuantos actos se ejecutan en nosotros y en los animales, deberían ser explicados por las leyes mecánicas del movimiento. Es así que estas leyes son absolutamente impotentes para explicar los actos dichos; ya porque, unas veces á la presencia de un objeto al instante nos ponemos en movimiento, y otras estamos largo tiempo mirándolo, oyéndolo ó sintiéndolo, sin que su sensación nos determine á poner en ejercicio nuestra fuerza locomotora; ya porque la impresión que producen los objetos exteriores en el cerebro de los hombres y de los animales, es demasiado pequeña para que de ella resulten mecánicamente movimientos tan poderosos como son los que en consecuencia ejecutan muchas veces unos y otros, como cuando por ejemplo riñen furiosamente dos hombres ó dos animales enemigos por solo haber tropezado casualmente el uno con el otro en su camino; ya, finalmente, porque tan grande variedad de movimientos como se advierte así en los animales como en los hombres, y tan estupenda unidad en medio de esta variedad, no pueden ser debidas al ciego acaso y al casual entrechocarse de las moléculas, sino á un principio interno á los hombres y á los animales, distinto de toda combinación mecánica. Luego etc.

72.—4.º En la hipótesis materialista, los hombres todos estaríamos destituidos de libertad y ejecutaríamos todos nuestros actos con una necesidad inflexible

sin dominio alguno sobre ellos; porque toda percepcion y volicion nuestra no es segun estos autores sino puro movimiento mecánico. Es así que todos por el contrario nos sentimos dotados de esta libertad y los mismos materialistas se ofenderían, si aplicándoles á ellos sus principios los quisiéramos tratar como máquinas, descargando en ellos fieros golpes, ó llenándolos de injurias, y diciéndoles al mismo tiempo que á ello somos impelidos irresistiblemente por las impresiones orgánicas que nos vienen de fuera. Luego etc.

73.—5.º Con la doctrina materialista que todo lo reduce al movimiento mecánico de nuestros órganos, caen por su base las leyes de los pueblos, los premios y las penas, etc.; porque todas estas cosas, están fundadas en la responsabilidad de los actos, consiguiente á la libertad que el hombre tiene en ejercerlos. Es así que la sociedad de los hombres es una cosa natural; y sin leyes, premios y castigos, etc., no puede subsistir absolutamente. Luego todas estas cosas son tambien naturales y por tanto verdaderas, siendo por consecuencia falso el materialismo.

74.—Dicen los materialistas: Cuando se destruye ó se corrompe un órgano, se hace imposible la sensacion correspondiente ó sale viciada é imperfecta. Luego señal es que la sensacion es una mera afeccion material del órgano y por consecuencia un puro movimiento local; porque las afecciones de los cuerpos todas estan reducidas á movimientos de esta especie.

Este argumento no prueba que la sensacion sea una cosa puramente material y orgánica, lo cual sin embargo se necesita para probar que es un simple movimiento local de nuestros órganos sensorios; sino lo que únicamente demuestra, es que los órganos del cuerpo influyen de alguna manera en su produccion,

lo cual no ha sido negado nunca por ningun espiritualista. Pero ¿influyen como agentes meramente mecánicos, recibiendo el movimiento local causado en ellos por los objetos exteriores, y preparando de este modo al alma para que ella sola con su actividad natural produzca la acción vital y perceptiva, como opinan los cartesianos; ó como agentes vivos, produciendo juntamente con el alma que los informa y anima, el acto cognoscitivo, como enseñan los escolásticos? Esto segundo es lo que sucede sin género alguno de duda, como quedará evidenciado en la siguiente

PROPOSICION SEGUNDA.

La sensación no consta de dos actos realmente distintos, el único mecánico y muerto consistente en el movimiento local de los órganos y el otro vital y perceptivo producido por el alma sola, sino de uno solo causado por el compuesto de alma y cuerpo y recibido en el mismo.

75.—*Prueba de la 1.ª p.*—Esta primera parte, vá contra la tercera opinion, cuyo parentesco con la cartesiana pura, dejamos explicado más arriba (67). Se demuestra con los argumentos siguientes: 1.º La sensación es un acto vital y perceptivo. Es así que la conmoción orgánica que antecede y acompaña al acto de percibir los objetos materiales, es puramente mecánica y muerta. Luego esta conmoción no forma parte alguna intrínseca y constitutiva de la sensación misma, la cual, por tanto, consta únicamente del acto perceptivo mencionado. 2.º Con solo concebir la percepción que en nosotros se sigue á la conmoción orgánica, ya tenemos concebida la sensación: por el contrario por más que concebamos como existente la

conmocion dicha, si no juntamos á ella la percepcion mencionada, nunca tendremos una verdadera sensacion. Luego la sensacion consiste en este solo acto perceptivo, y de ninguna manera entra á formarla como elemento suyo el movimiento local del órgano. De aquí es, que aún cuando sin ningun movimiento local de los órganos se produjera en nosotros la percepcion sensitiva, todavía esta accion sería una sensacion verdadera. Esta hipótesis no la pueden rechazar los autores aquí combatidos: porque como ellos ponen la percepcion sensitiva en el alma sola, estan obligados á sostener que nuestra alma puede producir, aún separada del cuerpo, esta percepcion, supliendo Dios con su omnipotencia infinita el influjo que pueda ejercer en su produccion el movimiento local de los órganos. 3.º La conmocion orgánica no es sino un requisito prévio al acto de sentir, como la efervescencia de la sangre, no es sino un efecto natural del acto vital y apetitivo en que propiamente consiste la ira. Luego aunque en el concepto de sensacion vaya envuelta de una manera indirecta la conmocion del órgano, esta conmocion no forma parte intrínseca y constitutiva de la sensacion misma, sino que es un movimiento local del órgano sensitivo, íntimamente relacionado con ella, á causa de la union sustancial que existe entre el alma y el cuerpo.

76.—*Prueba de la 2.ª p.*—En ella vamos á refutar así á los cartesianos puros como á los defensores de la tercera opinion arriba expuesta, pues unos y otros consideran la percepcion sensitiva, como una cosa producida por el alma sola, y no por el compuesto de alma y cuerpo. 1.º De lo que dejamos demostrado en la *Cosmología* (226) consta, que la percepcion sensitiva de los brutos, es un acto animal en cuanto tal, ó sea en cuanto dotado de alma y cuerpo. Es así que la sensa-

cion, de la misma manera se ejerce en nosotros que en los animales. Luego tambien en nosotros es producida por el compuesto de alma y cuerpo, ó sea por una potencia orgánica y viva.

77.—2.º Nuestros sentidos, para obrar, necesitan ser movidos y excitados por los objetos exteriores que ejerzan en ellos su accion. Es así que estos objetos no pueden ejercer accion alguna sobre una potencia puramente espiritual y simple, siendo ellos extensos y corporales. Luego la potencia sensitiva por ellos movida y excitada, debe tambien ser extensa y corpórea no ménos que cognoscitiva y viva, ó bien debe ser una cosa compuesta de alma y cuerpo.

En vano niega el P. Rothenflue la necesidad de esta accion por parte de los objetos, diciendo que el alma por su misma actividad intrinseca está determinada á percibirlos siempre que los tenga convenientemente presentes (1); porque esta doctrina es la misma de los platónicos, como puede verse en Santo Tomás (2), y su falsedad será demostrada en el párrafo siguiente cuando hablemos de las especies sensibles.

(1) «Corpus humanum, escribe en la Psicología sect. 2.ª cap. 1, art. 1, § III, *nota*, in animam non ita agere putamus, ut ipsa materia corporis in anima sensationem producat, sed hoc tantum sensu ad sensationes proprie dictas actione sua concurrere, quod impressionem ab objectis acceptam, per commotionem ad sensorium commune transmittat atque animæ sufficienter præsentem sistat. ut hæc vi sibi intrinseca illam, et per illam objectum, ad quod refertur, percipiat.»

(2) «Sensum etiam posuit, dice hablando de Platon, virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur á sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur. Ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilibus formet. (S. Thomas. *Summ. theol.* q. 84, art. 6.)»

78.—3.º Si la potencia con que producimos las sensaciones no es orgánica, tampoco lo será el apetito sensitivo que á ella corresponde. Es así que este apetito es una potencia orgánica; porque si estuviera en el alma sola, no podría estar nunca en pugna con la voluntad como originado de un mismo principio, que sería la esencia del alma puramente espiritual y simple. Luego la pugna que muchas veces existe entre la parte inferior del hombre y la superior ó sea entre el apetito sensitivo y la razón, demuestra con toda claridad que esta segunda tiene su asiento en un principio espiritual é inorgánico, cual es la esencia del alma, y el primero en un principio compuesto de alma y cuerpo, y que, por consiguiente, las sensaciones y apeticiones sensibles son actos intrínsecamente vitales y orgánicos.

79.—4.º Nuestras sensaciones tienen una dependencia más íntima de la materia que las intelecciones. Es así que éstas dependen de ella indirectamente; porque en el estado de unión no las puede producir nuestra alma sin el ministerio de la fantasía. Luego las sensaciones dependen de la materia directamente y por lo tanto son producidas por ella, porque la acción no es otra cosa que la dependencia directa que tiene el efecto de su causa. (O. 537).

80.—5.º Si la sensación es producida por el alma sola, no solo el alma humana sino también la de los brutos podrá obrar separada de la materia; porque Dios puede suplir con su omnipotencia tanto el oficio de la conmoción orgánica como el del fantasma, aproximando convenientemente á la potencia perceptiva de una y otra sus objetos. Aún más: en tal caso entre la percepción sensitiva y la intelectual no habrá diferencia esencial; puesto que ambas serán intrínsecamente independientes de la materia y por tanto no

hay razon ninguna para decir, que para la una es condicion previa esencial la conmocion del órgano y para la otra no, como hacen gratuitamente algunos filósofos. Luego tanto las almas de los brutos como las de los hombres, serán naturalmente inmortales y por lo tanto vivirán perpetuamente; porque Dios en la conservacion de las cosas se acomoda á la naturaleza de cada una, y nada deja de conservar, sino cuando no puede seguir obrando en el mundo. Ahora bien, la perpetuidad del alma de los brutos, con dificultad la podrá admitir ningun filósofo y está expresamente reprobada en la Escritura, la cual nos enseña que es diferente la muerte de los hombres que la de los animales. (1).

81.—6.º Si el alma sola es la que produce la percepcion sensible, es absolutamente inútil tanta diversidad de órganos sensorios, como discurre muy bien el P. Suarez (2): porque uno solo basta, para que por medio de él trasmitan los objetos la impresion al cerebro, y éste avise con su conmocion al alma de su actual presencia.

82.—7.º La sensacion, no solo en cuanto al objeto por ella representado, sino en sí misma, es una cosa extensa; pues cada uno experimenta en sí propio la extension mayor ó menor que ocupan en su cuerpo las sensaciones. Luego debe tambien emanar de una cosa formalmente extensa, cual no es el alma sola sino el órgano animado.

83.—8.º Finalmente, si la sensacion está producida por el alma sola, ninguna accion del hombre tendrá por causa física al compuesto humano. Porque la causa física é inmediata de las acciones pertenecien-

(1) Eclesiastes, cap. 3.

(2) Suarez, *de anima*, lib. 2. cap. 3.

tes á la vida vegetativa, deberán ser en tal caso, ó las puras fuerzas moleculares ó el principio vital de las plantas distinto de nuestra alma, segun las consideremos como mecánicas ó como vitales; y todas las demás provendrán del alma sola, la cual, por consiguiente, las podrá producir mediante el auxilio de la Causa primera, aún despues de separada del cuerpo. Es así que con esto cae por tierra la union sustancial de nuestra alma con el cuerpo; porque toda union sustancial de una forma con una materia, lleva consigo una naturaleza nueva y con esta naturaleza acciones tambien nuevas y esencialmente diversas de las que corresponden á cada uno de los elementos separados, las cuales faltan en la suposicion mencionada. Luego etc.

84.— A este último argumento responden los cartesianos que la sensacion del alma unida es esencialmente distinta de la que la misma alma puede tener en el estado de separacion; porque, en nosotros, el sujeto de la sensacion, de tal manera siente las cosas extensas, que al mismo tiempo se siente á si propio extenso, lo cual no sucedería hallándose el alma separada del cuerpo. Pero esta réplica es absolutamente de ningun valor, porque el sujeto de la sensacion, segun su doctrina, es el alma sola, la cual no puede sentirse extensa en cuanto causa y sujeto de las sensaciones, sino solo en virtud de cierta denominacion extrínseca que le viene del cuerpo á que está unida. Por consiguiente, la sensacion del alma unida al cuerpo, no es en sí sustancialmente distinta de la que tendría en el estado de separacion; la diferencia que hay entre una y otra, es meramente accidental, y toda ella está reducida á que con la una, el alma percibe, no solo el objeto externo, sino tambien el cuerpo á que está unida y las impresiones orgánicas de esta

su comparte, mientras que en la otra no habría nada de esto.

85.—Replican diciendo: El cuerpo tambien es principio de nuestras sensaciones, no por via de causa eficiente, sino de condicion esencial para que el alma sola las produzca. Luego estas sensaciones son esencialmente diversas de las que tendría el alma sola separada del cuerpo.—Vana dificultad, que ya queda preocupada en la solucion de la propuesta en el número anterior. La diferencia que hay entre unas y otras sensaciones, no es mayor que la que existe entre las ideas que produce ahora nuestra inteligencia y las que producirá cuando se vea separada del cuerpo. Ciertamente, nuestras sensaciones de ahora dicen relacion al cuerpo, como á una cosa unida con el alma y que contribuye instrumentalmente á su produccion, poniendo dentro de la esfera de su actividad el objeto sensible. Bajo este aspecto, bien podemos decir que en la hipótesis cartesiana, el cuerpo es principio de dichas sensaciones por vía de condicion necesaria. Pero el que la aplicacion del objeto se haga por medio de las vibraciones orgánicas, ó por la Causa primera, y el que, por consiguiente, la percepcion sensible del mismo exprese este ó aquel modo de aplicacion, es una cosa meramente accidental para ella; porque en ambos casos, el principio eficiente es el alma sola, y el término de la accion es una percepcion concreta, que expresa lo que de hecho hay en el objeto. En este sentido, tambien podríamos decir que los fantasmas de la imaginacion son una condicion esencial para la produccion de nuestras ideas actuales; porque ninguna de éstas puede tener la tendencia que *de hecho* le pertenece, sino en el estado de union del alma con el cuerpo. Pero no por esto dirá ningun filósofo que estas nuestras ideas difieren esencialmente de las que

tendrá nuestra alma cuando se vea separada del cuerpo. Para probar, pues, que la union del alma con el cuerpo trae á aquella acciones verdaderamente nuevas, es preciso que prueben los cartesianos, que nuestra alma no puede en manera alguna sentir la presencia de los objetos materiales, sin el adminiculo del cuerpo. Mas esto no lo podrán conseguir nunca, pues de su doctrina se sigue con toda evidencia lo contrario; porque la aproximacion del objeto llevada á cabo por el cuerpo con sus conmociones orgánicas, la puede suplir la Causa primera con su influjo, lo mismo que suple con respecto al entendimiento del alma separada, el concurso que á la produccion de nuestras ideas presta en nosotros la fantasía.

86.—Finalmente, para probar que la sensacion no puede ser producida sino por el alma sola, arguyen en esta forma: La sensacion es un acto inmanente en la misma facultad que lo produce. Es así que no puede ser recibida en una facultad extensa, cual sería el órgano vivo; porque la sensacion es en sí misma un acto simple é indivisible y ninguna cosa simple puede tener por sujeto á otra extensa. Luego la sensacion no puede ser producida por el compuesto de alma y cuerpo.

87.—Este argumento que á los cartesianos parece tan poderoso, en nuestro juicio es de muy poco peso. En primer lugar, por el solo hecho de ser simple la sensacion no tenemos derecho para afirmar que su sujeto no puede ser extenso; puesto que el alma humana es simple é indivisible en sí misma, como se probará más adelante, y sin embargo tiene por sujeto á la materia extensa, á la cual está unida sustancialmente en clase de forma. Luego el tal argumento ya flaquea por este lado. Pero es enteramente falso que la sensacion sea inextensa é indivisible; porque

su extension y divisibilidad son cosas patentes á todo el mundo. Si meto la mano en el agua caliente, por ejemplo, experimentaré una sensacion de calor que se halla difundida por toda la mano. Por consiguiente, esta sensacion está dotada de verdadera extension, como la misma mano donde se halla localizada. Si despues, dejando quieta la mano dentro del agua caliente, impido que llegue á una parte de ella este líquido, la otra parte quedará con la misma sensacion parcial que antes tenia; puesto que en ella no se habrá ejecutado mudanza alguna. Luego la sensacion total habrá sufrido una verdadera division, como la sufriría la misma mano si fuese cortada por aquella parte.

88.—Los partidarios de la doctrina cartesiana, piensan que aducen un argumento demostrativo en favor de la simplicidad mencionada, cuando dicen que la sensacion es «un acto con el cual son reducidas formalmente á la unidad de identidad las várias y distintas impresiones de lo extenso (1)», y cuando añaden que «uno mismo es el sujeto que siente, que se percibe sintiendo y que juzga de las sensaciones (2).» Mas semejantes razones no deben deser tan evidentes como ellos se imaginan, cuando los grandes maestros de la filosofia escolástica, que las conocieron perfectamente, sostuvieron sin embargo que la sensacion es un acto formalmente extenso (3). Algunos animales, como

(1) Palmieri, *Anthropología*, cap. 2, thes. 2.^a demonstr. I. part.

(2) Cuevas, *Psycología*, n. 13.

(3) Véase Aristóteles, *de anima*, lib. 1. cap. 1. y lib. 2. text. 122; S. Tomás, *Summ. theolog.* 1. p. q. 77, aa 5 y 8; Suarez, *de anima*, lib. 2, cap. 3; Valencia. *Comment. in Summ. D. Thom.* tom. 1, disp. 6, q. 3. punt. 3; Hurtado *de anima*, disp. 4. sect. 3; Losada, *de anima*, disp. 3, cap. 1.

las lombrices y las hidras, tienen sus almas tan extensas y divisibles como puede serlo el principio vital de las plantas; puesto que con solo dividirlos en diversas partes resultan tantos animales nuevos, cuantas son las partes formadas, sin que esta accion meramente mecánica haya dado origen á alma alguna de cuantas animan á aquellos cuerpos. Sin embargo, los dichos animales sienten, y su sensacion no puede ménos de ser extensa. Luego la sensacion, como tal y en cuanto comun al hombre y á los brutos, no exige ser producida por un principio simple.

89.—El que en nuestra sensacion se reduzca la múltiple impresion del órgano á la unidad, no arguye que su principio *total* sea uno con unidad de identidad ó simple, sino cuando más que esté compuesto de dos comprincipios parciales, el uno simple y fuente de la unidad, y el otro extenso y fuente de la multiplicidad. Porque si la sensacion es esencialmente una, tambien es esencialmente múltiple; y si la primera propiedad requiere unidad en su principio eficiente, la segunda exige multiplicidad. Por consiguiente, de que para la sensacion se necesite un principio simple, no se sigue que no entre en ella ya ningun principio extenso; antes la naturaleza extensa de este acto, exige perentoriamente que su principio eficiente sea material y extenso, ora sea simple é indivisible el otro comprincipio de donde recibe su unidad, ora extenso y divisible.

90. Tampoco es más poderoso lo que se dice de que «uno mismo es el sujeto que siente, que percibe sus sensaciones y que juzga de ellas». Porque el sujeto que ejecuta todas estas acciones es el hombre y no el alma sola; y las ejecuta, no con una facultad sola, sino con muchas, como dejamos probado más arriba (36). El mismo hombre siente con los sentidos

externos los objetos del mundo sensible, percibe con el interno la sensación de lo externos, y juzga con la inteligencia de las diversas sensaciones. Todas estas facultades radican en una misma esencia, y en virtud de esta radicacion, las operaciones de las unas llevan consigo las operaciones de las otras.

Es verdad que hemos probado más arriba contra los tomistas (49 y siguientes) que no solo las potencias de nuestra alma, sino tambien su esencia misma, influye inmediatamente en la produccion de todas nuestras percepciones; pero este argumento no lo hemos fundado en la naturaleza de la sensación en general, sino en el testimonio de nuestra conciencia intelectual (L. 452); la cual nos dice, que *todo* nuestro principio pensante, en una unidad indivisa, conoce las sensaciones y las intelecciones y las apeticiones de todas clases, y compara todos estos actos unos con otros, dando de esta suerte testimonio de su naturaleza espiritual y simple. De forma, que el argumento verdaderamente sólido para probar la simplicidad del alma humana, no es el que aducen hoy dia muchos filósofos apelando á la naturaleza de la sensación en general, sino el que empleaban los escolásticos sacado de la consideracion de nuestra facultad intelectual, del cual haremos tambien nosotros uso en su lugar correspondiente.

91.—*Prueba de la 3.^a p.*—Es evidente, supuesta la anterior. Porque la sensación es un acto inmanente, ó sea recibido en la misma potencia con que ha sido producido. Es así que la potencia productora de la sensación es el compuesto de alma y cuerpo. Luego este mismo compuesto es el sujeto por ella informado, y no el alma sola ni el organismo solo. Además, el cuerpo solo no es capaz de recibirla en sí; porque él sin la vida del alma es una cosa muerta y destituida

por lo mismo de todo acto vital. Tampoco puede ser recibida en el alma sola; porque en tal caso en ella sola estaría la razón total de sentir, ella sola sería atormentada con las sensaciones dolorosas y recreada con las deleitables: lo cual no puede ser; porque, así como el hombre discurre y piensa por razón del alma espiritual, de la misma manera es atormentado con las sensaciones dolorosas por razón del cuerpo. Fuera de que, si el alma sola fuera la que recibe las sensaciones, todas ellas le deberían ser agradables y ninguna dolorosa. Porque la sensación con respecto al alma sola, no tiene otra relación que la de una simple noticia, y toda noticia, como tal, es buena y agradable á la facultad perceptiva. Las sensaciones no pueden ser dolorosas sino al compuesto: porque solo con respecto á él, son malas y nocivas por la descomposición orgánica que consigo llevan. Luego es evidente, que el sujeto de la sensación no es el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de entrambos.

92.—COROLARIO.—*Luego el alma separada del cuerpo es incapaz de sentir.* La consecuencia es evidente: porque el alma separada del cuerpo carece de órgano con que pueda producir y recibir el acto referido. Dice muy bien Santo Tomás: «Todas las potencias se comparan al alma sola como á principio. Pero algunas, como el entendimiento y la voluntad, se comparan á ella como á sujeto, y éstas necesariamente deben permanecer en el alma después de destruido el cuerpo. Mas otras están en el compuesto como en sujeto, lo cual acontece á todas las de la parte sensitiva y de la nutritiva. Y como destruido el sujeto de un accidente, no puede este seguir existiendo, de aquí el que estas potencias perezcan con la destrucción del cuerpo y no permanezcan en el alma sino de una manera virtual,

como en su fuente y raíz (1).» Es decir que las potencias sensitivas, lo mismo que las vegetativas, son en sí mismas materiales y orgánicas; razón por la cual tienen capacidad de recibir en sí la sensación material y extensa: pero toda su virtud vital y perceptiva tiene su origen en el alma que informa al cuerpo y lo hace vivo y capaz de sentir. Por donde ni el órgano puede producir la sensación cuando se halla separado del alma, porque entonces es una cosa muerta y le falta la fuerza vital emanada del alma, ni ésta tiene en sí otra cosa, en tal estado de separación, sino intrínseca aptitud para que emane de ella la virtud dicha, apenas sea ella misma unida sustancialmente á la materia.

§ II. SENSIBILIDAD EXTERNA.

93.—Examinada ya la naturaleza de la sensación en general, resta ahora tratar de sus dos especies, que son la sensación *externa* y la *interna*. Dejando ésta última para el párrafo siguiente, estudiaremos en el presente la primera, la cual nos ofrece las cuestiones siguientes: 1.^a Cuáles son los órganos en que se halla localizada la sensibilidad externa; 2.^a Cuáles son las condiciones necesarias para que los sentidos externos puedan producir sus actos; 3.^aCuál es el objeto sobre que versan estos actos.

94.—Sobre la primera cuestión los cartesianos enseñan que el lugar donde siente el alma, es el cerebro; porque allí es donde tiene ella su asiento, á donde concurren de las diferentes partes exteriores del cuerpo los nervios llamados *sensitivos*, y de donde parten á la superficie del cuerpo los otros llamados *motores*, con que pone en movimiento los miembros (66). Sobre

(1) Santo Tomás *Summ. theol.* I. p. q. 77, art. 8.

la segunda, sostienen que el objeto de la sensacion no ejerce ningun influjo físico sobre la facultad perceptiva, porque ésta en su sistema es una cosa puramente espiritual y los cuerpos no pueden imprimir impetu alguno á los espíritus; pero ponen entre la conmocion mecánica del órgano y la percepcion á ella consiguiente, alguna especie de conexion para que á la presencia de la una resulte la produccion de la otra. Esta conexion es *extrínseca* ó *intrínseca*, segun el modo de union que cada uno de ellos atribuye al alma y al cuerpo. Los malebranquistas y los leibnitzianos la hacen extrínseca, porque sus doctrinas sobre las causas ocasionales y sobre la armonía preestablecida, así lo reclaman: por el contrario, para los partidarios del influjo físico es intrínseca, porque su teoría exige la conmocion orgánica en clase de condicion prévia, para que el alma pueda percibir el objeto teniéndolo á conveniente distancia y dentro de la esfera de su actividad (76).

Ademas, sobre esta segunda cuestion, así en los tiempos presentes como en los pasados, ha habido siempre diversidad de pareceres por otra parte. Porque unos opinan que entre las condiciones necesarias para el ejercicio de los sentidos es preciso poner las especies impresas, ó sea ciertas cualidades físicas causadas por los objetos ó por Dios en las potencias sensitivas, para darles el último complemento en razon de seres activos y ponerlas de este modo en acto primero próximo respecto del acto cognoscitivo que han de producir (O. 522). A otros, por el contrario, no agradan estas especies y les parece que los sentidos y toda potencia cognoscitiva, en general, tienen en sí mismos suficiente virtud para percibir su objeto propio sin necesidad de especie alguna, con tal que lo tenga á competente distancia ó sea dentro de la esfera de su

actividad; de modo que no necesitan para producir sus actos perceptivos sino la aproximación conveniente del objeto, como el fuego, por ejemplo, no necesita para quemar la estopa sino tenerla cerca de sí (1).

Finalmente, en orden á la tercera cuestión los referidos autores enseñan, que el objeto propio y directo de la sensación es la conmoción del cerebro producida por los objetos exteriores, mediante la acción que imprimen en los órganos de los diversos sentidos, y que luego el alma infiere con el raciocinio de este efecto orgánico, la causa material y extensa que la ha producido.

95.—Los escolásticos, como lo dejamos observado en el párrafo precedente, profesaron en estas cuestiones una doctrina diametralmente contraria; y en cuanto á las especies sensibles, si bien Durando, Ocam, Gabriel, Biel, Gregorio Ariminense y algunos otros, las tuvieron por cosas puramente ficticias, juzgando que á los sentidos les basta tener el objeto á conveniente distancia para percibirlo con su virtud nativa (2); pero la generalidad estuvo por ellas y

(1) Sobre las diversas opiniones de los filósofos acerca de las especies sensibles puede verse la *Dynamilogia* de Sanseverino, vol. I, pars specialis, cap. II. art. III.

(2) *Negantem hujusce quæstionis partem*, escriben los Conimbricenses, in 2. lib. *Aristot. de anima*, cap. 6. q. 2. art. 1. *secuti fuere, non modo qui animam ex elementis concretam esse fabulati sunt, ut ex eorum, quæ ipsi inessent, cognatione omnia intelligeret, sed etiam Porphyrius in libro de sensu, Plotinus Enn. 4. lib. 5, Galenus lib. 7. de decretis Hippocrit. cap. 6., et ex Peripateticis Durandus in 2. dist. 3. q. 6.; idemque, quod ad sensus externos attinet, tuetur Ochamus in 2. q. 17 et 18., Gabriel q. 2., Gregorius in primo disp. 3. q. 1. et in 2. dist. 7. q. 3., qui ut sensus in objecta sua ferantur, sat esse putant, si intra debitam distantiam constituta sint.*

opinó que los sentidos, lo mismo que el entendimiento, necesitan de estas especies, para producir su acto perceptivo. A nosotros nos parece verdadera en todas sus partes la doctrina de los escolásticos, y así, para defenderla, trataremos de probar las proposiciones siguiente.

PROPOSICION PRIMERA.

La sensacion externa no se ejecuta en el cerebro sino en los órganos propios de cada sentido.

96.—*Demostracion.*—1.º Cada uno experimenta en sí mismo que ve con los ojos, oye con los oídos, huele con las narices, gusta con la lengua, palpa con las manos, y siente la impresion de los objetos exteriores en toda la superficie de su propio cuerpo. Luego en estos órganos debemos decir que se ejecuta la sensacion externa y no precisamente en el cerebro. 2.º Si el cerebro fuera el único órgano donde se hallan localizadas las percepciones de los sentidos externos, sería inútil tanta variedad de órganos para recibir las impresiones de los cuerpos y transmitir las á aquella viscera, porque para esto podrian bastar uno ó dos. Luego etc. 3.º el argumento fundamental en que se apoyan los cartesianos para opinar lo contrario, cual es el de suponer á nuestra alma existente en el cerebro y nada más que en esta parte de nuestro cuerpo, es enteramente falsa, como se probará más adelante. Luego...

97.—Decimos: *el fundamental*, porque todos los otros que sacan los cartesianos de la Anatomía y de la Fisiología, diciendo que del cerebro parten los nervios sensitivos á los diferentes órganos, receptores inmediatos de las impresiones externas, y aña-

diendo que la sensación no puede tener lugar sino cuando estos nervios se hallan en disposición de poder transmitir las impresiones á la masa encefálica, no tienen valor alguno. Lo que prueban únicamente es, que los órganos sensorios no pueden producir la sensación sin recibir del cerebro la fuerza necesaria para ello. Dice muy bien á este propósito el P. Suárez: «El principio y raíz de la sensación está en el cerebro y de allí se comunica á los sentidos exteriores. Porque en primer lugar, por la anatomía consta que en el cerebro tienen su origen aquellos nervios que sirven de instrumento para comunicar los espíritus animales (*ó sea el fluido nervioso como ahora los llaman*). Además, se sabe que con la lesión del cerebro el animal queda privado de sentido y movimiento; porque entónces sufre también lesión la facultad de sentir, lo cual es signo de que esta facultad tiene su origen en el cerebro, etc. (1).» Luego nota el sapientísimo filósofo, cómo entre los antiguos enseñaron varios autores la doctrina que ahora estamos refutando; y contra ella emplea el argumento siguiente: «Los órganos de los sentidos externos no son superfluos sino que están ordenados á las facultades sensitivas: luego en ellos están las potencias sensitivas y en ellos tienen lugar las sensaciones; lo cual nos lo enseña la misma experiencia (2).»

Para que los nervios mencionados pudieran transmitir al cerebro las impresiones orgánicas á manera de cuerdas vibrantes, según habían imaginado los cartesianos, deberían estar fijos en los dos extremos y hallarse suficientemente tirantes y libres para poder vibrar, lo cual les falta por completo juntamente

(1) Suárez, *de anima*, lib. 3. cap. 13. n. 4.

(2) Suárez, l. cit. n. 9.

con otras cosas necesarias para este efecto. Por esta causa la hipótesis de considerar al cerebro como el asiento de las sensaciones externas, y á los nervios sensitivos como otras tantas cuerdas vibrantes por los cuales se trasmite al cerebro la conmocion impresa en los órganos por los objetos exteriores, se halla ya hoy dia generalmente abandonada.

PROPOSICION SEGUNDA.

Los sentidos externos, para producir sus actos perceptivos, necesitan ser excitados con las especies impresas causadas en ellos por los objetos de estos actos.

98.—*Demostracion.*—1.º Para que los sentidos perciban un objeto cualquiera, no basta que este objeto se halle delante de él, sino que además debe obrar en ellos moviéndolos y determinándolos á aquella particular percepcion; porque de lo contrario no hay razon ninguna porque haya de ser percibido á una distancia y no á otra, ó en la luz más bien que en las tinieblas, etc. Es asi que esta mocion y determinacion es una verdadera especie impresa; puesto que es una cualidad producida en la potencia sensitiva por el objeto, semejante á él como todo efecto es semejante á su causa, y ordenada de suyo á producir la percepcion. Luego los sentidos externos, para producir sus actos sensitivos, necesitan recibir en sí, primero, la especie mencionada.)

99.—2.º Los sentidos, aunque cada uno por su naturaleza intrínseca está determinado en general á buscar su objeto propio, en lo cual consiste su apetito innato, pero de suyo estan indiferentes á percibir en un momento dado un objeto singular ú otro. Luego esta indiferencia les debe ser quitada por una

causa extrínseca que obre en ellos no moviéndolos y determinándolos en un particular sentido y produciendo por lo tanto en ellos una cualidad ó especie de la naturaleza indicada. Ahora bien, que esta causa extrínseca deba ser el mismo objeto y no la Causa primera, es manifiesto; porque el objeto sensible tiene virtud suficiente para imprimir en la potencia sensitiva su acción por la parte en que esta potencia comunica con el mundo inorgánico, y Dios no obra por sí solo en orden á los efectos naturales, sino cuando las causas segundas son impotentes para producirlos. Luego.

100.—3.º Los sentidos para percibir un objeto cualquiera, deben unirse intencionalmente con él, formando una como imágen suya llamada *especie sensible expresa*: puesto que todo conocimiento es una cierta asimilación intencional entre la potencia y el objeto; y por esta causa á la acción con que lo formamos, le damos los nombres de *aprehension y percepción del objeto*. Es así que esta unión no la pueden ejecutar sino siendo actuados por el objeto exterior, que imprime en ellos una cierta semejanza suya; porque los sentidos de suyo no representan nada determinado, ni son por consiguiente imágenes de ningún objeto en particular. Luego para percibir un objeto determinado y formar de este modo una especie ó imágen intencional expresa suya, deben recibir primero de este mismo objeto la especie impresa. Por esta causa dice San Agustín y con él la generalidad de los filósofos, que el conocimiento es producido por el objeto y la potencia, *ab objeto et potentia paritur notitia*. Y esta procedencia la indica la misma naturaleza de este acto; pues en cuanto vital, debe proceder de la potencia; y en cuanto imágen, debe provenir del ejemplar ú objeto.

seres del mundo sensible; porque sin ser conocida no nos podría llevar al conocimiento de su causa. Es así que con esto se cae en el idealismo de Berkeley, pues de la presencia de esta imagen subjetiva no podemos inferir con certeza la existencia de una sustancia material y extensa que la cause. Luego es preciso rechazar las especies mencionadas.

103.—*Respuesta.*—A la primera de estas razones se responde que la inclinacion natural de las potencias en orden á su propio objeto, conocida entre los modernos con el hombre de *conato* y entre los antiguos con el de *apetito natural* ó *innato*, no es un cierto acto imperfecto é inicial producido por ellas, como falsamente creen algunos siguiendo á Leibnitz, sino la simple atemperacion que todas ellas tienen con respecto á sus propios actos; atemperacion, que no es otra cosa sino estas mismas potencias en cuanto aptas para buscar cada una á su modo su propio objeto (1). Por consiguiente, con ella se compadece muy bien el que para obrar necesiten ser excitadas y movidas por algun agente externo, lo cual hemos explicado en la Ontología (O. 224). La aproximacion del

(1) «Appetitus innatus, escribe Suarez (*Metaph. disp. 1. sect. 6. n. 3*), impropie, ac metaphorice dictus est appetitus; proprie vero nihil aliud est quam naturalis propensio quam unaquæque res habet in aliquod bonum: quæ inclinatio in potentiis passivis nihil aliud est quam naturalis capacitas et proportio cum sua perfectione, in activis vero est ipsa naturalis facultas agendi.» De la misma manera se expresan todos los demás escolásticos con el Angel de las Escuelas Santo Tomás de Aquino. Véase sobre esto el artículo de Sanseverino intitulado «De conatu potentiis insito,» *Dynamilogia*, vol. I, pars general. cap. I, art. 7. pag. 351 y siguientes. Más adelante diremos tambien nosotros algo sobre esta materia en un párrafo separado.

objeto para nada sirve, si no ha de ejercer éste ningún influjo en la potencia ni ella tampoco lo ha de ejercer en él, como sucede en el caso presente, en que el alma sola se supone producir la percepción inmanente en sí misma. Por donde distingo la primera parte del antecedente en esta forma: Toda potencia está determinada *en general* hacia su propio objeto, *lo concedo; en particular y respecto de cada objeto determinado, lo niego*. Ahora bien, la necesidad de las especies viene de esta indeterminación precisamente.

104.—A la segunda se contesta negando la menor del silogismo con que viene formulada: ni para persuadirla sirven gran cosa los dos motivos que aducen los adversarios. Porque el primero, fundado en que nuestros actos cognoscitivos no son verdaderas imágenes, sino simples relaciones entre la potencia cognoscitiva y el objeto conocido, solo prueba que los tales actos no son imágenes como estas materiales y corpóreas, en que se representa el ejemplar con sus mismos colores y facciones, y que necesitan ser vistas para conducir al conocimiento del objeto por ellas representado, sino de otra clase más alta y más perfecta. Porque en el conocimiento brilla el objeto de una manera intencional é incorpórea, sin color propiamente dicho ni otra alguna cualidad sensible; y con él se pone la facultad perceptiva en relación directa con el objeto sin necesidad de mirar primero á otra cosa alguna. Por lo cual dicho acto bien puede llamarse *relación entre la potencia y el objeto*; puesto que así lo es en efecto. Pero no por eso deja de ser una representación verdadera y *sui generis*; pues con el solo hecho de informar á la potencia hace el mismo efecto que las imágenes materiales al ser vistas por vía de objeto. El segundo demuestra que nuestras facultades perceptivas

pueden formar sus actos representativos pero no por sí solas y sin ser fecundadas por el objeto. Éste las debe actuar primero con su accion, depositando en ellas la cualidad llamada *especie impresa*, con la cual vengan determinadas al acto y como fecundadas, á la manera que las plantas por ejemplo, para producir el fruto de que son capaces, necesitan recibir primero en sí el pólen fecundante.

104. — A la tercera, finalmente, decimos que la especie impresa no necesita ser vista para conducirnos al conocimiento del objeto; porque ella hace este oficio, *no presentándose á la potencia por vía de objeto, sino actuándola é informándola por vía de forma que constituye con ella un solo y total principio de conocimiento*; al modo que el pólen en las plantas constituye con ellas un solo y total principio engendrante del fruto. Y con esto se ve cuán distante se halla esta doctrina del idealismo que se le objeta. Porque los idealistas ponen por objeto del acto perceptivo la especie impresa; y luego racionando no puede inferir de ella con certeza la naturaleza de su verdadera causa; mas los escolásticos jamás admitieron que la tal cualidad sea vista por nosotros, ántes notaron expresamente que no se puede conocer sino por vía de racionio (1). Esto nos conduce á la tercera cuestion arriba propuesta, la cual quedará resuelta con la siguiente

(1) V. Suarez, de *anima*, lib. 3. cap. 2. n. 15.

106 (PROPOSICION TERCERA

Los sentidos externos no tienen por objeto de sus actos la especie impresa ni la conmoción meramente mecánica del órgano sino los mismos cuerpos.)

105.—*Observacion.*—Damos por supuesto en esta proposición que la especie impresa es cosa realmente distinta del movimiento puramente local del órgano; pues este movimiento lo mismo puede existir en el órgano vivo que en el órgano muerto, mientras que la especie impresa es por su naturaleza una cualidad de la potencia vital y existe en ella como en su propio sujeto.

106.—*Prueba de la 1.ª p.*—La especie impresa es el último complemento de la potencia en cuanto perceptiva y por consiguiente entra como principio con ella en la producción del acto perceptivo. Luego este acto no la puede tener por objeto, como ni tampoco á la potencia misma. En otras palabras: la especie impresa no es sino la misma potencia en cuanto determinada y movida hácia un objeto particular; luego este objeto debe ser algo realmente distinto de ella; porque de lo contrario la potencia sensitiva se tendría á sí propia por objeto de su acto, lo cual es un absurdo manifiesto.

107.—Dice muy bien Suarez á este propósito: «Las especies impresas son ciertas como semillas de los objetos depositados en el seno de las potencias cognoscitivas para la formación de los conceptos, y de ello dan manifiesto testimonio los mismos nombres de *concepto, generacion espiritual, parto, etc.*, que se suelen dar con frecuencia á los actos. Y es que así como la semilla contiene en sí una virtud matriz

y generadora del nuevo viviente, de la misma manera las especies impresas tienen por objeto propio producir el acto cognoscitivo juntamente con la potencia (1).» Si pues la especie impresa forma parte del principio total eficiente de la sensación externa, ¿cómo ha de tener ésta por objeto á la tal especie? Esto equivaldría á decir que el objeto de la potencia visiva son los mismos ojos con los cuales se ha de ejercer la visión, el de la potencia auditiva el mismo oído, etc. Luego la especie impresa es el medio por el cual percibimos los objetos del mundo sensible. No es un espejo á donde debamos dirigir la vista para ver en él dibujado el objeto, sino un instrumento activo con cuyo auxilio forma la potencia perceptiva su acto cognoscitivo y formalmente representativo del objeto externo.

108.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º En todos los actos de los sentidos externos nos dirigimos, no á la conmoción orgánica de nuestro propio cuerpo, sino á los objetos exteriores que la causan. Así, cuando vemos, oímos, palpamos, etc., no decimos que percibimos el movimiento vibratorio de nuestra retina ó del timpano del oído ó de las moléculas de la mano, etc., sino los mismos objetos visibles, oíbles, tangibles, etc. Luego estas cosas son las que directamente percibimos con los sentidos externos y no la conmoción de nuestros órganos. 2.º Esta conmoción molecular, lo mismo que la especie impresa, es el instrumento de que se sirve el objeto para producir juntamente con la potencia el acto cognoscitivo que intencionalmente lo representa. Luego ni una ni otra pueden ser el objeto del tal conocimiento sino solamente el cuerpo externo á cuya representación intencional están ordenadas ambas por su misma naturaleza. 3.º Decir que el ob-

(1) Suarez, lib. 3. de anima, cap. 2. n. 22.

jeto de nuestros sentidos externos son las impresiones orgánicas de nuestro cuerpo es suprimir la sensibilidad externa y reducirlo todo á la interna; porque en tal caso no percibiremos con los sentidos otra cosa que las modificaciones de nuestro cuerpo, las cuales son objeto del sentido interno. Es así que esto es un absurdo manifiesto, como queda demostrado en la Lógica (L. 479).

M. 109. — COROLARIO. — *Luego no percibimos los objetos del mundo externo en sus imágenes llevadas al cerebro.* Algunos al ver que en la retina del ojo se forma, lo mismo que en una cámara oscura, una imagen material de los objetos corporales, han creído que el objeto propio de la vision es esta imagen y no el cuerpo iluminado que la causa. Pero esto es un error: la tal imagen no es percibida por nosotros, como sería necesario para que *en* ella viéramos el cuerpo exterior de donde proviene. Y que no la percibamos, es cosa clara: 1.º porque de lo contrario tendríamos conciencia de esta percepcion tan continua y constante, lo cual á ninguno sucede; 2.º porque la tal imagen es pequeña y plana, siendo así que nosotros percibimos con la vista los cuerpos con su volumen propio; 3.º porque, á ser ella el objeto directo de la vista, los objetos del mundo externo se nos deberian presentar invertidos como aparecen en la cámara oscura. La imagen en cuestion no es otra cosa que una condicion prévia para que la potencia visiva sea actuada por la especie impresa del objeto exterior y se ponga en relacion con él representándolo intencionalmente por medio del acto cognoscitivo ó especie expresa.

110. — Pero se dirá: ¿Cómo puede unirse la potencia con el objeto exterior cuando éste se halla á veces á tan grande distancia, como acaece en los astros? El

alma no sale de su cuerpo para realizar esta union, luego señal es que se ejecuta uniéndose á la imágen dicha.

Esta dificultad nace de no entender la manera de union que debe haber entre la potencia y el objeto, para que éste sea percibido por aquella. La tal union no debe ser precisamente *física* sino *intencional*. El objeto sí, para obrar físicamente en la potencia produciendo en ella la especie impresa, debe unirse con union física, ya por sí mismo, ya por alguna virtud suya que lo represente. Pero la potencia, una vez actuada con la especie impresa y determinada por ella á su accion vital, no necesita juntarse de una manera física con el objeto sino solo de una manera intencional, recibiendo dentro de sí el acto cognoscitivo, el cual es una representacion formal de tal objeto. Es decir, que la potencia se pone en relacion directa con el objeto exterior por ella conocido con solo recibir en sí su propio acto, sea cual fuere la distancia física que entre ambos media. El objeto debe estar á conveniente distancia de nuestros sentidos, no para ser percibido precisamente, sino para producir en nosotros la especie impresa.

De aquí es que si en lugar de ser producida en nuestros ojos esta especie por un objeto cualquiera, la produjera en ellos Dios nuestro Señor con su omnipotencia, veríamos este objeto donde quiera que estuviese, aunque se hallara en el Sol ó en el centro de la Tierra (1). Por esta causa dice muy bien Santo Tomás de los ángeles, que estas sublimes sustancias no tienen necesidad de aproximarse á nosotros para vernos, porque la especie impresa con que ha de ser determinado su entendimiento á percibirnos, no es

(1) Suárez, *de ánima*, lib. 3, cap. 12, n. 5.

producida por accion alguna que en ellos ejerzamos nosotros sino por la Omnipotencia divina (1).

111.—Se replicará: Si viéramos los objetos externos directamente en sí mismos, con frecuencia los percibiríamos donde no están. Porque muchas veces se nos presentan encima del horizonte, cuando están debajo; y detras del espejo, cuando están delante. Luego señal es que no vemos los objetos sino sus imágenes.

La respuesta es fácil. El ojo vé el objeto en sí mismo; puesto que con él y no con su imagen se pone en relacion directa mediante el acto perceptivo. Solo que la especie impresa con que viene determinado á la vision es en tales casos refractada ó reflejada; porque los rayos luminosos pasan por un medio desigual ó sufren una reflexion al caer sobre la superficie del espejo, y así hacen que el ojo perciba equivocadamente como existente en un lugar lo que de hecho existe en otro. «La especie, escribe sábiamente Suárez á propósito de esta dificultad, se refleja en el espejo y llega al ojo: éste entonces por medio de ella vé inmediatamente el objeto, cuya especie es reflejada por el espejo (2)».

112.—Ínsta Condillac diciendo: Si exceptuamos la sensacion del tacto, todas las demás son subjetivas. Porque ¿qué percibimos con los ojos, oidos, narices y lengua sino los colores, los sonidos, los olores y los sabores? Ahora bien, todas estas cosas, en cuanto existentes fuera de nosotros, no son sino puros movimientos locales de las moléculas corpóreas; los cuales no pueden confundirse con los colores, sonidos, olores y sabores mismos, que son cosas psicológicas.

(1) Santo Tomás *Summ. theol.* 1. p. q. 55, art. 2, ad 3.^{um}

(2) Suárez, *de anima.* lib. 3. cap. 2, n. 15.

Luego los colores, los sonidos, etc., son cosas puramente subjetivas y por lo tanto con ningun sentido externo, excepto el tacto, percibimos algo que exista fuera de nosotros mismos.

113.—Esta dificultad tiene más apariencia que solidez: toda ella nace de considerar falsamente como seres abstractos los colores, sonidos, olores y sabores. Los sentidos no perciben estas cosas en abstracto sino en concreto, ó bien perciben los cuerpos colorados, sonoros, olorosos y saporíferos, no los colores, los sonidos, los olores y los sabores precisamente. Ahora bien, estos objetos tan extrínsecos son á nuestros sentidos como los resistentes; porque todos ellos causan en nosotros las acciones de ver, oír, gustar y tocar, lo mismo que la de resistir á la presión. Luego las sensaciones de todos los sentidos externos son tan objetivas como las del tacto. Bien es verdad, sin embargo, que las sensaciones del gusto y del olfato, y aún quizás también las del oído, no perciben el objeto externo con tanta claridad como las del tacto y la vista; pero esto no impide el que sean verdaderamente objetivas.

III. SENSIBILIDAD INTERNA.

114.—La necesidad de admitir la sensibilidad interna ya la dejamos probada en la Lógica al hablar de las fuentes de la certeza (L. 491 y siguientes). En el mismo lugar expusimos las cuatro formas diferentes en que esta sensibilidad se nos muestra, cuales son la del *sentido comun* ó *interno*, la de la *imaginación* ó *fantasía*, la de la *estimativa* ó *cogitativa* y la de la *memoria* ó *reminiscencia*, dejando para el presente el averiguar si todas ellas pertenecen á una misma facultad ó por el contrario constituyen potencias real-

mente distintas. Resta pues tratar ahora de esta cuestion, así como tambien examinar la naturaleza y los actos de la sensibilidad mencionada, á cuyo fin intentamos probar las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Las potencias de la sensibilidad interna son todas orgánicas.

115.—*Demostracion.*—1.º Todos los sentidos internos versan únicamente sobre objetos materiales y finitos, sin que se puedan levantar jamás á la sublime region de las ideas puras y universales. Luego todas ellas son tambien potencias materiales; puesto que entre el objeto y la potencia debe haber proporcion, y una potencia que nunca se levanta sobre lo material y finito, debe ser tambien en sí misma material y finita.

116.—2.º Todas las potencias de la sensibilidad interna requieren el influjo de un órgano corporeo. Porque el sentido comun ó interno no percibe los objetos de los sentidos exteriores ni sus actos, sino determinado por las acciones orgánicas de estas potencias, y por consiguiente, debe ser él en sí mismo orgánico. La imaginacion recibe y conserva las especies del sentido interno y con ellas percibe los objetos de esta facultad cuando están de tal manera distantes, que no pueden obrar sobre el organismo: luego tambien ella debe ser orgánica. De lo cual es signo nada oscuro el cansancio que experimentamos en la cabeza cuando imaginamos fuertemente alguna cosa. La cogitativa, aunque conoce en los objetos materiales algunas propiedades que no pueden percibir los sentidos externos, sin embargo este conocimiento no lo adquiere sino mediante la especie material y orgánica que recibe de

estos sentidos, y por lo tanto debe ser tambien orgánica. Así por ejemplo, la oveja con los sentidos externos no vé al lobo sino como un sér dotado de tal determinado color y figura; pero mediante esta especie llevada á la estimativa natural, que corresponde á nuestra cogitativa, lo percibe como enemigo de su naturaleza y huye de él apénas lo encuentra. La reminiscencia finalmente conserva las especies de la cogitativa y con ellas conoce como percibidos en otro tiempo los objetos sensibles; luego tambien ella es orgánica como las demas. De aquí es que con el ejercicio de esta facultad se nos fatiga la cabeza no ménos que con el de la imaginacion, y sus actos tienen íntima dependencia de los órganos corporales (1).

(1) «Que la memoria, escribe muy bien el P. Cuevas (*Psycholog.* n. 73), está sujeta á las condiciones del cuerpo y que dependa de ellas en el ejercicio de sus actos, es un axioma comunmente recibido entre los filósofos y comprobado con los experimentos y observacion de todos los hombres. Porque en los niños se aumenta de día en día, en los viejos se debilita y en la edad decrepita llega á perderse en gran parte. De Newton se cuenta que en sus últimos años no entendía una obra de filosofía que él mismo había escrito ántes. Otro tanto acaeci6 á Jorge Trapezuntino, el cual olvid6 las letras que había aprendido y esto mismo le pasó á Cornelio Jansenio tan conocido por sus Comentarios de los Psalmos. Además, con las enfermedades y las heridas se han visto grandes alteraciones en la memoria; tanto que uno, segun cuenta Plinio, con la caída de un tejado se olvid6 hasta de los nombres de su madre y de sus parientes. Por el contrario, el Papa Clemente VI, de resultas de una herida que recibió en la cabeza, adquirió una memoria tan prodigiosa, que tod6 cuanto leía se le quedaba firmemente grabado en ella. Un cierto aleman de nombre Clérico (*) con una sangría que se le hizo perdi6 el hábito de leer y escribir sin olvidar

(*) Hervás. *El hombre físico*, Tom. 2, trat. 5, c. 3, § 4, n. 437.

117.—Añádase á esto que todas estas potencias internas se hallan tambien en los brutos, aunque no con la misma perfeccion que en nosotros, por no pertenecer á un alma racional como la nuestra. Luego, si no queremos hacer incorruptibles é inmortales por naturaleza las almas de todos estos seres irracionales, debemos decir que las tales potencias son tan orgánicas como los sentidos externos, de donde resulta que tambien en nosotros son orgánicas, porque en ellas convenimos con los brutos.

PROPOSICION SEGUNDA.

Las potencias de la sensibilidad interna no parece que sean realmente distintas entre sí.

118.—*Demostracion.*—La imaginacion, la estimativa y la memoria no se distinguen realmente del sentido comun ó interno: luego tampoco se distinguen entre sí y por lo tanto las cuatro potencias mencionadas no son sino una misma presentada bajo diferentes formas por la diversidad de actos que produce.

119.—El antecedente de este entimema quedará patentizado, si probamos que las tres potencias mencionadas producen las mismas clases de actos que los del sentido interno (1). Porque si esto conseguimos, con razon podemos concluir que cada una de ellas es el mismo sentido interno en cuanto apto para producir, además de los actos que generalmente se le atribuyen, los propios y característicos de estas potencias.

nada de las demas cosas que sabía, y al año con otra sangría recobró la facultad perdida.»

(1) Sobre el objeto y actos del sentido interno ya hemos hablado suficientemente en la Lógica.

Comencemos pues por la imaginacion. Esta potencia tiene la cualidad de conservar las especies de los objetos percibidos con los sentidos externos, y de percibir estos mismos objetos cuando se hallan ausentes y no ejercen accion alguna sobre los sentidos exteriores. Es así que tambien los percibe cuando estan presentes y obran sobre los órganos de los sentidos dichos; puesto que entónces es cuando llega á ella la especie de estos objetos y estando atenta no puede ménos de ser determinada por ella á representarlos. Luego la imaginacion, además de su acto característico, ejerce el que corresponde al sentido interno, y por tanto es el mismo sentido interno, en cuanto apto para ejercer las dos especies de actos sobredichos.

De la misma manera podemos probar nuestro aserto con respecto á la estimativa. El acto propio de esta potencia, consiste en percibir la razon de conveniencia ó desconveniencia concretas, que no son conocidas por los sentidos exteriores. Es así que esta razon no la percibe la estimativa sino percibiendo juntamente lo mismo que percibe el sentido interno; porque la oveja por ejemplo, al percibir al lobo como enemigo de su naturaleza, no conoce la enemistad en abstracto, sino en concreto, en aquel lobo particular que se presenta ante sus ojos, y por lo tanto individualizada en aquel sér individual dotado de tal color, figura, etc., que es lo que constituye el objeto de los sentidos exteriores y del interno. Luego tambien la estimativa es el mismo sentido interno, en cuanto apto para conocer, además de las propiedades representadas por los sentidos externos, las otras que ellos no conocen.

Finalmente, respecto de la memoria podemos discurrir en la misma forma que con respecto á la imaginacion. Porque ella tambien debe recibir las especies de sus objetos, cuando obran sobre los sentidos,

y estando atenta, no puede ménos de percibirlos en aquel momento. Ahora bien, la tal percepcion es de la misma clase que las del sentido comun ó interno; porque representa los objetos materiales presentes y es por lo tanto una verdadera intuicion de los mismos. Luego la memoria tampoco es otra cosa que el sentido interno en cuanto apto para percibir como anteriormente conocidos sus objetos.

120.—De aquí es que el sentido comun ó interno ejerce algunas veces sus actos lo mismo que la imaginacion, esto es, hallándose ausentes los objetos sobre que versa, como sucede en los sueños; y esto lo notó sabiamente Santo Tomas (1), el cual dice además con San Agustin, que esta propiedad de percibir los objetos en ausencia, es comun á todos los sentidos internos (2). Si, pues, tanto el sentido interno como la estimativa pueden percibir los objetos en ausencia, lo mismo que la imaginacion y la memoria, y estas dos á su vez tambien los perciben en presencia de la misma manera que las dos facultades mencionadas; es cosa manifiesta que todas ellas no son sino una misma, en cuanto apta para producir actos de diferentes clases. Y esto es lo que prueba con gran solidez y copia de razones el eximio Suarez en su tratado *de anima*, lib. 3. capítulo 30, donde puede estudiarse con más amplitud la materia (3).

121.—Contra la razon en que hemos fundado nuestra tesis se podría argüir diciendo que á ser eficaz, habríamos de confundir el sentido interno con los

(1) Santo Tomás *Summ. Theol.* 1. p. q. 84, art. 8, ad 2.^{um}

(2) *Id. ibid.* q. 78, art. 4, ad 6.^{um}

(3) Tambien sirve para el mismo efecto lo que escribió el P. Losada en su tratado *de anima*, disp. V. cap. IV, n. 108 y siguientes.

mismos sentidos exteriores. Porque todo cuanto perciben éstos, lo conoce también él, y además tiene un género de percepción que en ninguno de ellos se encuentra.

A esta dificultad responde muy bien Suarez con estas palabras: «Los sentidos exteriores son ciertas potencias particulares, á las cuales se les debía añadir la universal del sentido interno para que las corroborase y juzgase de todo lo percibido por ellas, y esta necesidad no tiene lugar en los interiores. Además, los sentidos externos son inmediatamente inmutados por los objetos, pero no los internos: de donde resulta que, aun cuando el sentido interno conozca todo lo que los externos, pero necesita que estos ejerzan primero su acción, siendo inmutados por el objeto, para que él pueda producir la suya, y por tanto no puede ser confundido en ninguna manera con ellas (1).»

122.—Dicen los partidarios de la opinión contraria: El sentido interno recibe las especies de los sentidos externos y la imaginación las conserva. Es así que en las cosas corporales la facultad de recibir es distinta de la de retener, pues algunas como la cera reciben bien la forma que se les imprime, pero la retienen con dificultad, y en otras sucede lo contrario. Luego el sentido interno y la imaginación son potencias realmente distintas y se hallan localizadas en diversos órganos.

123.—*Respuesta*.—La imaginación también debe recibir las especies, porque de otra suerte no las podría retener. Por consiguiente en esto no se pueden diferenciar las dos potencias mencionadas. El que la imaginación retenga lo que no pueda conservar el sentido interno, no prueba sino que esta facultad, en cuanto sentido interno, no retiene nada sino en cuanto ima-

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3. cap. 30, n. 11.

ginacion ó memoria. Por lo demás, tambien es falso el principio en que está fundada la objecion, á saber; que las cosas que reciben con facilidad una forma, fácilmente la pierden y viceversa. Porque muchas la reciben con facilidad y la pierden con dificultad y en otras sucede lo contrario. Fuera de que los sentidos no son cosas meramente corpóreas para que sobre ellos hayamos de discurrir lo mismo que sobre los cuerpos. En la misma memoria, que es facultad retentiva, se notan grandes diferencias. Porque unos retienen bien y reciben mal; en otros sucede todo lo contrario; otros reciben bien y conservan perfectamente lo recibido; otros finalmente tienen gran dificultad para aprender y al instante olvidan todo lo aprendido.

124.—Añade Sanseverino: Parece evidente que la estimativa es potencia realmente distinta del sentido interno y de la fantasía; porque estas facultades no aprehenden sino lo percibido por los sentidos externos, mientras que aquella percibe lo que ellos no alcanzan (1).

Respuesta.—Esta razon es tan insubsistente como la anterior. Para que dos potencias se distingan con distincion real, no basta que la una no pueda producir los actos de la otra; pues de lo contrario deberíamos decir que el entendimiento se distingue realmente de la razon. Lo que se necesita es, que los actos de las dos sean incompatibles en una sola. Ahora bien, el acto de percibir las cualidades materiales inaccesibles á los sentidos exteriores, no es incompatible en la estimativa con el de conocer las accesibles á los mismos; antes, como dejamos observado, la sobredicha potencia no puede percibir las unas sin las

(1) Sanseverino, *Dynamilogia*, pars specialis, cap. V., art. 1.

otras. Luego debemos decir que la estimativa no se distingue del sentido interno y de la fantasía sino en la misma forma que la razón de la inteligencia; porque una sola facultad basta para explicar todas las clases de actos que á ellas pertenecen.

PROPOSICION TERCERA.

El órgano de la sensibilidad interna es principalmente el cerebro.

125.—*Demostracion.*—1.º La sensibilidad interna es la fuente y raíz de la externa (1). Es así que los sentidos externos tienen su fuente y raíz en el cerebro; porque todos ellos tienen comunicación con esta víscera y necesitan de su influjo para sentir (97). Luego el cerebro etc. 2.º La lesión del cerebro trae al sér sensitivo la privación del sentido y del movimiento. Luego señal es que en él está la raíz de la sensibilidad y que con él ejerce el sér mencionado sus sensaciones internas. 3.º La atención demasiado intensa nos produce dolor de cabeza; lo cual también es señal de que el cerebro es el órgano que entonces ejercitamos para producir los actos sensitivos. Luego etc. 4.º La interior experiencia nos dice que en la cabeza y no en otra parte del cuerpo producimos las imágenes de las cosas con la fantasía. Luego etc. 5.º El sueño es la privación de las operaciones del sensorio principal; pues cuando éste no se halla ligado y puede funcionar libremente, entónces tenemos también libre y

(1) Dice Santo Tomás (*Summ. theol.* 1. p. q. 78, art. 4. ad. 1.^{um}): «Sensus interior non dicitur *communis* per prædicationem, sicut genus, sed sicut *communis* radix et principium exteriorum sensuum.»

desembarazado el juicio. Es así que en el sueño el sistema nervioso y principalmente el cerebro es el que descansa. Luego este sistema y principalmente el cerebro es el que trabaja y se fatiga cuando estamos entregados á las operaciones mentales y tenemos en ejercicio la sensibilidad interna.

126.—6.º Finalmente los estudios de la Fisiología y las observaciones de la Medicina han venido á confirmar plenamente esta doctrina; pues es ya cosa averiguada que los centros motores de vários órganos se encuentran en ciertas partes determinadas del cerebro, y lo mismo sucede á los centros de la sensibilidad (1).

(1) «Los lóbulos occipitales y tèmpero-parietales, escribe el Dr. Cuyllits. (*Revue des quest. scient.* avril, 1880, pag. 115), presiden á la percepcion de las sensaciones. Si ciertos hechos parecen limitar á la region del hipocampo, ó porcion temporal de la circunvolucion del cuerpo caloso, los centros que presiden á la sensibilidad táctil, es muy difícil sin embargo localizar estos centros no mirando la cosa sino desde el punto de vista de la clínica. El centro de la vision segun M. Ferrier debe estar en el pliegue curvo, y el del oido en la primera circunvolucion temporal. Por lo que atañe al gusto y al olfato, sería necesario buscar su asiento cortical en una parte de la circunvolucion del hipocampo.

La lesion de los centros del oido y de la vista ha presentado en ciertos casos manifestaciones muy interesantes. Las lesiones unilaterales de estos centros pueden producir lo que se ha llamado *una ceguera ó una sordera subjetivas*, estado fácil de confundirse con la ofasia áunque es muy distinto de ella. Con razon se le ha dado el nombre de *ceguera y sordera de las palabras*. Estos dos términos pueden hallarse juntos en un mismo individuo. ¿Qué es la sordera de las palabras? En este caso singular el hombre puede leer, aunque no entiende las palabras habladas. En la ceguera de las palabras, aunque puede hablar y escribir,

PROPOSICION CUARTA.

El sentido comun ó interno no ejerce sus funciones con dependencia de un cierto sentido fundamental ideado por algunos filósofos.

127.—*Observacion.*—El P. Tongiorgi, con otros autores modernos, opina que á nuestra alma le es esencial el actual sentimiento de si misma, con el cual se experimenta á sí propia anteriormente á toda otra ac-

no puede traducir en ideas las palabras escritas. Si se le repiten de viva voz las mismas palabras, las entenderá fácilmente.

En ninguno de estos casos hay insensibilidad verdadera del ojo ó del oído. Hé aquí una prueba citada por M. Ferrier. «Después de un agudo ataque cerebral, imposibilidad absoluta de leer las palabras escritas é impresas. El enfermo podía sin embargo escribir correctamente al dictado, componer y escribir cartas, cuando se le ayudaba un poco. Imposibilidad de traer á la memoria el nombre de los objetos más familiares, cuando se los ponían delante. Sin embargo, hablaba de una manera inteligente, empleando un vocabulario extenso y variado, cometiendo pocas faltas, pero olvidándose de cuando en cuando de los nombres de las calles, de las personas ó de los objetos.» De este hecho y de otros semejantes ha nacido la idea de que los centros sensitivos son el substrato de la memoria y de la ideación sensitiva correspondiente. De esta suerte cabe quizás llegar por deducción á señalar en el cerebro un lugar á la memoria. En efecto; cuando había lesión del centro auditivo, se podía notar la parálisis de la ideación auditiva; cuando la lesión ocupaba el centro visual, había parálisis de ideación visual, sobre todo en orden á los signos articulados ó á sus equivalentes visibles. Quien desee ver cosas curiosas sobre esta materia, lea el artículo entero del citado Doctor Cuyllits, donde se hallan resumidos los descubrimientos más modernos de las ciencias fisiológica y médica relativas á este asunto.

cion suya. De aquí infiere que, al ser unida nuestra alma al cuerpo, al instante se siente unida y presente á él, porque sintiéndose siempre á sí propia, no puede menos de experimentar el estado de union con el cuerpo que le sobreviene. Este sentimiento perenne de su propio cuerpo, y anterior tambien á toda accion *del humano compuesto*, es lo que él llama *sentido fundamental*; porque, segun su doctrina, él es la base y raiz de todas las facultades humanas, las cuales no pueden producir acto alguno sino en cuanto habilitadas por el sentido mismo. «El sentido de sí misma, escribe, no le tiene el alma á modo de potencia, sino que es un acto perpétuo. Sin embargo, porque con este acto queda habilitada para sentir sus afecciones, se puede y debe decir que el sentido íntimo es una cierta potencia; pero se debe advertir al mismo tiempo que esta potencia consiste en el actual sentimiento de sí misma que posee el alma. Este sentido es la base y raiz de todas las facultades humanas: del *sentido interno*, como acabamos de explicar; del *sentido externo*, porque este se halla fundado en el sentido interno; de la *inteligencia*, porque esta potencia no es sino la facultad de representarse el alma á sí propia las esencias de las cosas, y esta representacion no se la puede hacer si no se siente ya á sí misma de antemano; del apetito finalmente, porque toda apeticion está fundada en un conocimiento (1)».

Esta doctrina la tenemos por absolutamente falsa, y la tendrá tambien todo el que considere con un poco de atencion, las razones que vamos á presentar en la siguiente

128.—*Demostracion.*—No existe el sentido fundamental que suponen los autores aludidos: luego es

(1) Tongiorgi, *Psycología*, lib. 3. cap. 2. art. 2. n. 276.

claro que el sentido interno no ejerce sus actos con dependencia alguna de él.

El antecedente de este entimema quedará evidenciado, si demostramos que son falsos todos los principios en que está fundada la doctrina de tal sentido. Porque si estos principios son falsos, tendremos derecho para concluir que dicha doctrina está en pugna abierta con el modo natural de entender que corresponde á la naturaleza humana. Vamos pues á hacer patente su falsedad.

129.—1.º Es falso que el acto de sentirse á sí misma sea esencial, ni al alma humana, ni á otra criatura alguna, como se probará más adelante. 2.º Es falso que dicho acto sea ni siquiera natural á nuestra alma, como se verá en su lugar. 3.º Es falso que el tal acto emane de la sola sustancia del alma, como parecen suponer los autores en cuestion; porque el alma no es principio inmediato total de acto alguno suyo, como consta de lo probado más arriba (37).

130.—4.º Es falso que la sensación de su propio cuerpo la ejerza y reciba en sí el alma sola; lo cual sin embargo se necesita, para que el alma, al ser unida á su cuerpo, sienta este modo de ser suyo y por otra parte es enseñado por dichos autores, para quienes la conmocion orgánica no es más que un requisito esencial de nuestras sensaciones actuales. (76 y siguientes).

131. 5.º Es falso que el alma por el mero hecho de estar *materialmente* presente á sí misma ya lo esté *en razon de objeto*. Puesto que el ojo, por ejemplo, se halla tambien presente á sí mismo en la primera manera sin estarlo en la segunda. Para estarlo en esta segunda manera, necesita, además de la presencia material, obrar sobre la potencia visiva produciendo en ella su especie impresa. El alma humana

se debe sentir á sí propia por medio de la inteligencia y ésta no puede ser actuada en orden al tal sentimiento por la esencia misma del alma sino por sus actos, como se probará más adelante y lo enseñan generalmente los escolásticos con Santo Tomás.

132.—6.º Es falso que si el alma no se siente á sí misma anteriormente á toda afeccion causada en ella por los objetos exteriores, no podrá experimentar como suyas estas afecciones. Porque el alma siente las tales afecciones en concreto y por consiguiente las siente como emanando de su actividad propia y siendo recibidas en ella; de manera, que el conocer las tales afecciones, es para el alma la razon formal de percibirse intuitivamente á sí misma, como causa y sujeto de ellas (L. 450).

133.—7.º Es falso que el sentido interno sea la base y raíz del externo en la manera defendida por estos autores y falsamente atribuida por ellos á Aristóteles y Santo Tomás (1). Porque Aristóteles y Santo Tomás no dicen que el sentido interno sea raíz del externo en cuanto que éste no pueda ejercer sus actos sin haber ejercido aquél primero los suyos, puesto que enseñan todo lo contrario; sino en cuanto que los sentidos externos reciben físicamente su virtud perceptiva del interno, como los arroyos reciben su agua del manantial. Mal podían pensar el uno ni el otro que los sentidos externos no son capaces de percibir objeto alguno sin haber ejercido primero su acto sobre el mismo objeto el sentido interno, cuando ambos escriben que

(1) «Hic porro corporis sensus (*fundamentalis*), escribe el P. Tongiorgi (Psychol. n. 279, 1.º), non differt quoad rem ab eo interiori sensu quem Aristóteles sensum communem appellat; quia est *communis radix et principium exteriorum sensuum*, ut S. Thomas dicit.»

el sentido interno no recibe las especies con que ha de ser determinado á obrar, sino mediante la accion perceptiva de los sentidos externos.

134.—El P. Suarez trata de propósito sobre la manera en que el sentido interno comunica su virtud á los externos, y todo lo reduce á la elaboracion de los espíritus animales producida por el cerebro, asiento de dicho sentido, y al influjo que la imaginacion ejerce sobre los tales sentidos para que esten atentos al tiempo de recibir la especie del objeto externo. «Juzgo pues, escribe despues de haber refutado las maneras diferentes de influir excogitadas por otros autores, que la virtud de que tratamos, la comunica el cerebro por medio de los espíritus animales, fomentando con ellos los órganos de los sentidos y conservándolos en disposicion conveniente para sus propias funciones, y que estos espíritus dependen del actual influjo del cerebro, razon por la cual carecen de ellos los sentidos externos cuando se obstruyen las vías conductoras. Quizás tambien esta virtud es comunicada por vía de atencion; porque el sentido no puede obrar si el alma no atiende, y la atencion es cosa que depende de la fantasía (1).»

135.—8.º Finalmente es falso que la inteligencia no pueda hablarse á sí misma sin que primero tenga conocimiento de su existencia; porque esta habla no es como la otra exterior que ejercemos los hombres unos con otros, sino que toda ella está reducida á la simple aprehension del objeto, la cual se ejecuta con solo que éste obre sobre la inteligencia y la determine á percibirlo. La inteligencia con sus actos aprehensivos no se dirige hácia sí misma sino hácia el objeto: lo que busca es ponerse en relacion con él, no hablar consigo

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3. cap. 13, n. 7.

misma. Solo que esta relacion no la puede alcanzar sino representando idealmente el objeto con un acto que se queda inmanente en ella, y que se le hace presente en razon de modificacion suya causada y recibida por ella. Y en este sentido se dice que la mente se representa á sí misma el objeto aprehendido; porque la aprehension intelectual, en razon de modificacion subjetiva de la inteligencia, hace que ésta se conozca á sí misma como poseedora de tal objeto.

136.—Dice el P. Tongiorgi: ¿Cómo puede el alma sentir sus sensaciones ni referirlas á los órganos sin sentir primero, por lo ménos con prioridad de naturaleza, su propio cuerpo como suyo unido á ella? (1)

Respuesta.—¿Cómo? Muy fácilmente; sintiéndolas en concreto como ellas son, ó sea como emanadas de su causa y recibidas en su sujeto. De esta manera el alma, experimentando las tales sensaciones, se experimenta á sí misma como causa y sujeto de ellas: las sensaciones y el alma forman el objeto total de la experiencia interna, pero esta segunda es experimentada por razon de aquellas primeras; ó en otros términos, las sensaciones son el objeto *formal* de la experiencia dicha y el alma el objeto simplemente material. ¿No conocemos así la presencia de los seres concretos del mundo sensible y exterior á nosotros? Pues de la misma manera conocemos la del nuestro; porque nuestra alma no es un espíritu puro y no se conoce como los espíritus puros por su misma esencia, sino por sus actos.

137.—Se replicará: Segun esto, si el alma no tuviera ningun acto sensitivo ó intelectual con que se dirigiese hácia los objetos externos, no se sentiría tampoco á sí misma.

(1) Tongiorgi, *Psycologia*. n. 278. 3.*

Respuesta.—Precisamente: mas no hay peligro de que por eso cese en ella ni por un solo momento el sentimiento de su propia presencia, porque en todos los momentos producimos actos, tanto intelectuales como sensitivos; los cuales son por necesidad experimentados por el sentido íntimo juntamente con el alma que los causa y los recibe; pues ya hemos visto en la Lógica (L. 442) que el sentido íntimo, como acto, no es otra cosa que las mismas modificaciones del alma, en cuanto presentes á ella, y que, por lo tanto, se distingue no ménos de la conciencia que del sentido comun ó interno.

PROPOSICION QUINTA.

La fantasía se distingue de los sentidos externos, no en cuanto que éstos perciben los objetos sensibles y aquella sus imágenes, sino en cuanto que la una los percibe en ausencia y los otros en presencia.

138.—*Observacion.*—Algunos autores piensan que los fantasmas de la imaginacion no son otra cosa que sensaciones pálidas y ténues de los objetos sensibles, por lo que no ponen esencial diferencia entre la fantasía y los sentidos externos. Otros admiten su distincion, pero afirman que ésta consiste en que los sentidos tienen por objeto las cosas sensibles en si mismas y la fantasía sus imágenes (1). Ambas opiniones las tenemos por falsas; pues juzgamos por una parte que entre los fantasmas de la imaginacion y las sensaciones de los sentidos externos hay diferencia esencial, y por otra que la tal diferencia consiste en que los actos

(1) Sanseverino, *Dynamilogia*, vol. I, pars specialis, cap. IV, art. IV.

de los sentidos son intuiciones de objetos presentes y los de la imaginacion *conocimientos abstractos* de objetos ausentes, que no obran á la sazón en el sentido.

139.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Cada uno experimenta en sí que se diferencian muchísimo el dolor sufrido en alguna parte del cuerpo y su representacion imaginaria; pues el primero nos molesta y la segunda no. Asimismo, de una manera muy diferente nos afecta la vida real de un hermoso jardin y la vista imaginaria del mismo. Luego es evidente que entre la sensacion de un objeto sensible y su representacion fantástica, hay diferencia más que de grados y verdaderamente esencial. 2.º El objeto de las representaciones fantásticas son las cosas ausentes que muchas veces no existen: el de las sensaciones, por el contrario, son las presentes y actualmente existentes. Luego los tales actos envuelven en sí esencial diferencia en la manera de representar, y por lo tanto son esencialmente diversos. Es verdad que la fantasía representa muchas veces los objetos ausentes como si estuvieran presentes: mas esto no le confunde en manera alguna con los sentidos externos, antes la distingue de ellos; porque en tales actos la imaginacion se engaña, tomando por cosa presente la que no lo es en realidad; lo cual nunca puede acaecer á los sentidos mencionados, al ménos cuando obran normalmente y no de una manera sobrenatural.

140.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Si la imaginacion tuviera por objeto directo de sus actos perceptivos, no los objetos externos, sino alguna imágen suya, á esta imágen se referiría y no á los objetos dichos; pues toda potencia se refiere primariamente á lo que forma el objeto directo de sus actos. Es así que la imaginacion en sus actos no se refiere á imágen alguna interior percibida por ella sino á los objetos externos,

como consta de la experiencia por lo que sucede á los hombres tanto en el estado de vigilia, como en los de sueño y de delirio, en que siempre se refiere la imaginacion á lo exterior solamente. Luego la imaginacion no percibe con sus actos imágen ó idolo alguno, sino que se refiere con ellos á los objetos exteriores percibidos por los sentidos. 2.º Si el objeto de la imaginacion es una imágen de los objetos exteriores y no estos mismos objetos, será preciso explicar quién forma este imágen y qué clase de entidad fisica es la que á ella le pertenece. Es así que es imposible la tal explicacion, porque ni la forman los sentidos externos, ni la imaginacion; y su entidad fisica ni se confunde con la sensacion, ni se puede decir que sea cosa distinta de ella. Luego la tal imágen es una cosa meramente supuesta y así no puede ser objeto real de la imaginacion.

141.—Que la tal imágen no sea producida por los sentidos externos, es manifesto; porque éstos no hacen sino producir su acto perceptivo cuando se hallan bajo la influencia del objeto. La especie con que son determinados á la accion, pasa ciertamente al sentido interno y es conservada por la fantasia; pero esta especie no entra como objeto en la produccion de los fantasmas sino como comprincipio eficiente, y así la imágen en cuestion es cosa absolutamente distinta de ella. Tampoco puede ser producida por la imaginacion misma; pues en tal caso la imaginacion, para percibir los objetos externos, se formaría primero un idolo de ellos y este idolo sería lo que ella contemplaría, no los tales objetos, contra lo que sucede en realidad.

Además, que la tal imágen no puede ser una sensacion, es cosa clara; porque muchas veces se forma, cuando los sentidos externos no tienen presente el ob-

jeto, como en los casos de sueño y de delirio. Y que no puede ser considerada como una cosa distinta de la sensación también es evidente; porque ¿qué otra cosa puede ser y á qué prototipo actual se puede referir? Dígase pues que la tal imagen es un puro figmento, y que la imaginación con sus actos no percibe sino los mismos objetos que han sido en algún tiempo percibidos por los sentidos externos (1).

142.—Si en algún sentido podemos decir que la fantasía percibe los objetos del mundo externo, no en sí mismos, sino en sus imágenes, este debe ser en cuanto que los tales objetos no necesitan estar presentes ni aún existir siquiera para ser imaginados, una vez que hayan producido su especie en los sentidos externos. Pero esto nada tiene que ver con la cuestión que ahora nos ocupa; porque la tal especie no es contemplada jamás por la imaginación, sino que obra con ella para producir el fantasma. El fantasma sí es una imagen real y verdadera; pero él necesita su objeto, y de este objeto tratamos en la cuestión presente, el cual no puede ser el mismo fantasma. Con el fantasma de la imaginación nos representamos, no las imágenes de las cosas ausentes, sino estas mismas cosas. Luego el objeto de esta potencia son las cosas mismas y no sus imágenes.

143.—Se dirá: Cuando un delirante toma por realidades los objetos imaginados lanzándose hacia ellos como si fueran reales, algo objetivo contempla. Ahora bien, este objetivo no puede ser otra cosa que una imagen. Luego el objeto propio de la imaginación es la semejanza ó imagen de los seres externos y no estos mismos seres.

Respuesta.—Lo objetivo que contempla el delirante

(1) Véase el P. Cuevas, *Psycologia*, n. 27.

en estos casos, es una cosa real al ménos en sus elementos componentes; solo que la fantasía se equivoca juzgándola presente. A la fantasía de los delirantes y de los que sueñan, sucede lo que á los ojos de uno que está en sano juicio y despierto cuando vé un objeto reflejado en un espejo: ambos perciben el objeto inmediatamente en si mismo, pero se equivocan atribuyéndole una presencia local que no le corresponde.

144.—Pero ¿no hay inconveniente en conceder á la imaginacion conõcimientos abstractivos? La diferencia entre los sentidos y el entendimiento, está en que los primeros no pueden tener sino intuiciones de los objetos, y el segundo conceptos abstractos. Luego la imaginacion, como potencia sensitiva, no puede abstraer de la existencia y por lo tanto debe versar sobre alguna imágen actualmente presente ante sus ojos, y no sobre objetos ausentes.

Respuesta.—«Se niega semejante diferencia, responde muy bien Suarez á esta dificultad, porque el conocimiento abstractivo puede ser comun al sentido y al entendimiento (1).» La diferencia verdadera entre el entendimiento y la imaginacion, consiste en que el primero puede prescindir por completo de la existencia de las cosas, concibiendo solamente su esencia ilimitada y abstraída de toda circunstancia de tiempo y lugar; mientras que la imaginacion siempre percibe las cosas como existentes y concretas y por consiguiente como afectadas de sus particulares límites y determinaciones propias. Los objetos de la imaginacion siempre son cosas materiales y limitadas por todas partes: ella podrá agrandar cuanto quiera sus dimensiones, apartando más y más sus límites, pero siempre, lo que conciba, será material, existente en un

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3, cap. 12, n. 8.

lugar y tiempo determinado, concreto y completamente limitado. Los objetos de la inteligencia son verdaderas razones universales, de las cuales están removidos los límites por medio de la abstracción precisa; y por lo mismo, distan infinitamente de los objetos de la fantasía, los cuales son siempre finitos y existentes, real ó imaginariamente, en un punto determinado del tiempo y del espacio.

PROPOSICION SEXTA.

La memoria sensitiva no solo percibe lo anteriormente conocido, sino tambien la razon concreta del tiempo pasado.

145—*Observacion.*—Algunos filósofos juzgan que la memoria sensitiva no percibe en manera alguna la razon del tiempo, fundados en que este objeto envuelve una relacion, y el sentido es incapaz de percibir las relaciones (1). De aquí es, que para explicar la memoria de los brutos, recurren á la consociacion de las percepciones, en virtud de la cual la reproduccion de una de ellas llama á aquellas que en otro tiempo le fueron compañeras y aliadas. «La memoria de los brutos, escribe el P. Cuevas, no consiste en el conocimiento de lo pasado como tal, puesto que un acto de esta especie es intelectual y superior á las fuerzas de todos los sentidos, sino en una nueva percepcion del objeto anteriormente conocido, la cual tiene virtud para hacer que renazcan las percepciones que en otro tiempo acompañaron á la nuevamente reproducida (2).» Esta doctrina la tenemos por falsa y contra ella va dirigida la presente tésis, en

(1) Cuevas, *Psycologia*, n. 67.

(2) Cuevas, *Cosmologia*, n. 85.

cuyo favor militan Aristóteles, Santo Tomás, Suarez, y generalmente los escolásticos.

146.—*Demostracion.*—1.º La razon concreta del tiempo pasado es una cosa material singular. Es así que los sentidos pueden percibir las cosas materiales singulares. Luego la memoria sensitiva puede percibir y percibe en efecto la razon dicha. 2.º En tanto no podría percibir la memoria sobredicha los objetos materiales como pasados ó anteriormente conocidos, en cuanto que para este conocimiento se necesitase una comparacion formal del tiempo pasado con el presente y por lo tanto la idea general del tiempo. Es así que el conocimiento de la razon concreta del tiempo pasado no envuelve comparacion formal de un tiempo con otro, ni supone por consiguiente nocion alguna general del tiempo; porque para esto basta una comparacion virtual como en todos los demas juicios virtuales que forman las bestias. Luego etc. 3.º Los animales conocen la relacion concreta de los medios con los fines, cuando con la estimativa juzgan sobre la conveniencia de ciertas acciones que no llevan consigo ni deleite ni pena, sin que este conocimiento arguya en ellos ideas universales ni verdadera inteligencia. Luego tambien podrán conocer, con la sola memoria sensitiva y sin necesidad de formar idea alguna universal acerca del tiempo, la relacion concreta de lo pasado con lo presente.

147.—De aquí es que este ha sido siempre el modo de pensar de los grandes sabios sobre la presente materia. Aristóteles en el libro de la *memoria* y de la *remiscencia* se expresa en este sentido: Santo Tomás dice claramente que la memoria sensitiva percibe la razon del tiempo pasado (1). Lo mismo enseña Suarez, di-

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 78, art. 4.

ciendo que el sentido puede conocer *en concreto ó in actu exercito el tiempo pasado, recordando el lugar y tiempo en que existió la cosa* (1); y así podríamos ir nombrando los demás autores de más nota.

148.—Sin embargo, no quiere decir esto que la razon concreta del tiempo no pueda ser objeto del entendimiento, sino de sola la memoria sensitiva. Esto, cuando más, será verdad hablando del objeto *directo* del entendimiento; el cual, segun algunos, no conoce directamente los singulares materiales, pero no tratándose del objeto en general; porque el entendimiento en sentir de todos los filósofos conoce los singulares dichos, y, por lo tanto, tambien el tiempo pasado como tal, al ménos con un conocimiento indirecto. Y en este sentido debemos explicar á Santo Tomás, cuando dice: «Si de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim, ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet (2).»

ARTÍCULO V.

Potencias intelectivas.

149.—Potencias intelectivas son *aquellas facultades cognoscitivas por las cuales nos distinguimos de los brutos.* Estas potencias son mucho más nobles y perfectas que las sensitivas; pues por ellas nos levantamos á la sublime region del mundo ideal y suprasensible, nos aproximamos á los espíritus puros en su modo

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3. cap. 12, n. 8.

(2) S. Thomas, *Summ. theol.*, 1. p. q. 79, art. 6.

de existir y de obrar independiente de la materia y somos capaces, á imitacion de Dios nuestro Señor, de ejercer verdadero dominio en el mundo, sujetando á nuestro poder las cosas de la tierra. Su existencia nadie la puede poner en duda; pues es un hecho incontestable que con ellas concebimos ideas universales, discurrimos acerca de Dios, del mundo y de nosotros mismos, é inventan los hombres obras maravillosas, cosas todas que superan con mucho á las fuerzas sensitivas de los brutos. Su naturaleza espiritual é inorgánica solamente es la que desconocen algunos filósofos, no poniendo diferencia esencial sino de grados entre ellas y las de los animales, por lo cual han recibido el nombre de *sensistas*. Por tanto, ántes de tratar sobre cada una de estas potencias en particular, es preciso que demostremos la falsedad del sensismo, haciendo ver la diferencia esencial que media entre las potencias mencionadas y los sentidos tanto internos como externos de los brutos.

§ I. FALSEDAD DEL SENSISMO.

150.—El sensismo, como acabamos de explicar, consiste en no poner diferencia esencial sino de grados entre las potencias intelectivas del hombre y las sensitivas de los animales. Según esta doctrina, nuestra inteligencia y razon no son otra cosa que el sentido interno y la estimativa de los brutos llevados á un cierto grado de desarrollo; que es lo que cabalmente sustentan hoy dia los secuaces del darwinismo para poder derivar al hombre del mono. Con ella cae por tierra la espiritualidad de nuestra alma, y el hombre, con la muerte, queda convertido en un puro monton de ceniza, sin tener nada que esperar ni que temer en la otra vida. Porque si hasta su inteligencia y

razon dependen intrinsecamente de la materia en el ejercicio de sus actos; el alma humana, lo mismo que la de los brutos, no puede producir acto alguno sin el auxilio de los órganos corporales, y por tanto, debe naturalmente perecer con la disolucion del cuerpo, segun lo dicho en la Cosmología (233). Para demostrar, pues, la falsedad de la doctrina sobredicha, bastará que hagamos ver cómo las potencias intelectivas de nuestra alma, á saber: la *inteligencia*, la *razon*, la *memoria* y la *conciencia*, son espirituales é inorgánicas. Ni es necesario que probemos esto de cada una de ellas en particular; porque, como veremos más adelante, entre ellas no existe distincion real, y así, lo que se dice de una, hay que afirmarlo de las otras en esta materia. Sea pues la siguiente

M.

PROPOSICION.

Las potencias intelectivas son inorgánicas, de forma que no proceden inmediatamente del compuesto como las sensitivas, sino del alma sola, y en ella residen como en su propio sujeto.

151.—*Demostracion.*—1.º Las potencias orgánicas, como compuestas de materia, que es principio de individuacion por excelencia (O. 141), no pueden naturalmente percibir sino cosas materiales y singulares ó individuales. Es así que las potencias intelectivas perciben objetos inmateriales, como son por ejemplo *Dios*, los *espíritus*, la *virtud*, la *justicia*, el *honor*, etc., y universales v. gr. el *bien*, la *verdad*, la *bondad*, el *ser*, el *hombre*, el *caballo*, etc. Luego las tales potencias no son orgánicas sino espirituales.)

152.—2.º Las mismas cosas materiales, como son por ejemplo el *árbol*, el *leon*, la *pantera*, la *piedra*, etc., las

percibe el entendimiento á manera de universales, removiendo de ellas los límites con su virtud abstractiva, y dándoles en su interior un modo de ser ideal mucho más perfecto que el que pueden tener en sí propias. Porque las cosas materiales, en su ser natural, se hallan sujetas por necesidad á las condiciones variables, contingentes y limitadas del tiempo y del espacio, mientras que en cuanto representadas idealmente adquieren un carácter de inmovilidad, necesidad ó infinidad propio de lo perteneciente á los espíritus. Luego la inteligencia humana, á cuyo natural modo de obrar deben ellas tal modo de ser espiritual, es también en sí misma espiritual y superior á todo organismo corpóreo; porque de otra manera no podría imprimir á sus actos las cualidades tan perfectas, de que ella misma careciese.

153.—La facultad orgánica, con la acción demasiado fuerte del objeto sufre lesión y se hace menos apta para percibir los objetos; porque entonces pierde el órgano el temperamento conveniente para las funciones vitales. Además, es de tal manera pasiva, que su acción se halla completamente determinada por el influjo del objeto exterior que obra físicamente sobre ella. Finalmente, no puede percibir sino aquellas cosas que imprimen en ella su acción obrando sobre los órganos del cuerpo. Es así que en la inteligencia sucede todo lo contrario: porque cuanto mayor es la evidencia de las cosas conocidas por ella, tanto más apta se hace para percibir otras nuevas; en la contemplación de los objetos no se halla meramente pasiva, sino que reacciona sobre ellos con la análisis y la síntesis infiriendo de este modo unas verdades de otras y creando con su actividad las ciencias; finalmente, su mirada escudriñadora no se limita á las cosas materiales y concretas que actúan sobre los sentidos, sino que

pasa mucho más adelante, investigando las esencias de las cosas, estudiando las relaciones de unas con otras, subiendo al mismo fundamento de todas ellas, que es Dios, absolutamente inaccesible á los sentidos) penetrando en la region de la posibilidad pura, etc. etc. (Luego las potencias intelectivas son totalmente diversas de las sensitivas y orgánicas; y en su constitucion interna no entra de ninguna manera la materia, sino que son intrínsecamente espirituales.)

154.—4.º En virtud de las potencias intelectivas el hombre hace una reflexion total sobre sí mismo; de manera que, no solo percibe con una potencia los actos ejercidos por otra, lo cual pueden hacer los animales, sino que con el entendimiento revuelve sobre el mismo entendimiento y sobre sus actos, pensando en ellos é investigando su intrínseca naturaleza. Es así que tan grande perfeccion no puede convenir á sentido alguno; pues el objeto propio de todo sentido es una cosa material y ménos perfecta que los actos perceptivos, los cuales son de un órden más alto y se aproximan más á la espiritualidad de los seres inmateriales (1). Luego etc.

Dice muy bien Suarez á este propósito: «Así como el cuerpo no puede moverse á sí mismo primariamente y de por sí, ó sea segun una misma parte; de la misma manera la potencia corpórea, (*cual es la de todo sentido*), no puede reflejar sobre sí propia conociéndose á sí misma. Por consiguiente cuanto mayor y más sutil sea esta reflexion, tanto más espiritual será la facultad que la practique. Porque el entendimiento no solo refleja sobre sí mismo sino sobre su propio acto; pues conoce que conoce y con cuánta certeza y evidencia ha conocido, é inquiera sobre la esencia de este conocimiento y reflexiona sobre los

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3, cap. 11. n. 3.

principios de tal acto; cosas todas que en ninguna manera pueden ser atribuidas á una facultad orgánica, cual es la estimativa ó cogitativa (1).»

155.—5.º El objeto del entendimiento es el sér en toda su latitud, como explicaremos más adelante. Es así que una potencia de objeto tan lato y tan universal no puede ser orgánica: *primero*, porque por razon de su naturaleza material y limitada no puede ménos de estar también limitada y circunscrita á un cierto número de objetos; *segundo*, porque la misma potencia intelectual de los espíritus más puros no puede versar sobre un objeto más amplio, siquiera lo conozca de una manera más perfecta por razon de su espiritualidad más pura; *tercero* finalmente, porque, como nota Santo Tomás (2), todo conocimiento en los séres nace de cierto grado de inmaterialidad, por el cual se hacen aptos para recibir en sí por vía de representacion las formas de otros seres. Por donde, cuanto mayor sea el número de objetos á que pueda extenderse una potencia, será tanto más inmaterial, porque podrá recibir en sí las formas de más seres; y siendo el entendimiento humano capaz de recibir las formas de todos los seres cognoscibles, su inmaterialidad debe ser absoluta, de suerte que en sus actos sean intrinsecamente independientes de la materia. Las inteligencias de los Ángeles, como más inmateriales que nuestra alma, serán capaces de recibir las formas representativas de los objetos de una manera más simple y más perfecta que ella. Pero en lo de tener aptitud intrínseca para recibir en sí las formas de toda

(1) Suarez, *de anima*, lib. 1. cap. 9, n. 11.

(2) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 14, art. 1.; de *Veritate*, q. 2, art. 2. Véase el P. Toledo en su *Comentario* al artículo de la *Suma* aquí citado.

clase de seres conviene nuestra inteligencia con las de todos los puros espíritus, y por tanto es inorgánica ó intrínsecamente independiente de la materia en el ejercicio de sus actos intelectuales, lo mismo que ellas. Luego etc.

156.—6.º Si la inteligencia fuera una potencia orgánica, no podría juzgar sino según las apariencias de las cosas. Porque su acción sería necesariamente determinada por la impresión que los objetos materiales hiciesen en el órgano; como vemos acaecer á los brutos, que por esta causa son tan fácilmente engañados por los hombres. Es así que nuestra inteligencia juzga muchas veces en manera diferente de lo que le anuncian los sentidos y corrige las apreciaciones torcidas de estas potencias. Porque, si la fantasía, por ejemplo, nos representa á los Ángeles como á unos jóvenes alados y á Dios como un fluido inmenso difundido por todas partes; la inteligencia corrige este juicio y dice que Dios es puro espíritu y el Ángel una cosa distinta de toda realidad corpórea: si los ojos nos dicen que el Sol no tiene sino pié y medio de diámetro, que un palo sumergido en el agua está quebrado, que un objeto, cuyos rayos visuales se reflejan en un espejo ó se refractan en una lente, se halla en cierta parte del espacio; la inteligencia va contra todas estas apariencias y pronuncia con la mayor seguridad que el Sol es mucho mayor que la Tierra, que el palo sobre dicho no está quebrado sino recto, que el objeto puesto ante los ojos no ocupa el lugar que estos le señalan sino otro muy diferente. Luego etc.

157.—7.º Finalmente, la libertad de nuestra voluntad es una prueba manifiesta y evidente de la naturaleza inorgánica, así de esta facultad misma como de las potencias intelectivas, por las cuales está inmediatamente dirigida. Porque si la voluntad es una poten-

cia espiritual é intrínsecamente independiente de la materia en el ejercicio de sus funciones, esta misma espiritualidad debe convenir á la inteligencia, que es su motor nato y la luz que le sirve de guia. Ahora bien; la libertad es imposible en una potencia orgánica; porque toda potencia de esta clase, como compuesta de un elemento material, está por naturaleza inclinada á una sola cosa en sus actos y por lo mismo no tiene dominio sobre ellos para poder ejercerlos ó dejarlos de ejercer á su arbitrio. Luego es manifiesto que la inteligencia humana es inorgánica.

Añádase á esto que la libertad se encuentra en los seres cuyas potencias intelectivas son manifiestamente inorgánicas, cuales son Dios y los espíritus puros, y falta en aquellos cuyas potencias cognoscitivas son claramente orgánicas, cuales son los brutos. Luego la razon pide que á nuestra alma la coloquemos entre los seres de la primera clase, pues es verdaderamente libre como los espíritus en muchas operaciones.

158.—Dicen los sensistas: 1.º Cuando pensamos mucho sobre alguna cosa, se nos cansa la cabeza, lo mismo que si hubiéramos estado haciendo grandes esfuerzos con la imaginacion. Luego tan orgánica es la inteligencia como la fantasía. 2.º La inteligencia humana en tal manera depende de los sentidos externos que ninguna idea puede adquirir sin su auxilio. De aquí aquel axioma tan recibido entre los antiguos: *Nada hay en el entendimiento, que ántes no hubiere estado en el sentido*. Y es cosa averiguada que quien carece de algun sentido, por ejemplo el de la vista ó el del oido, no puede formarse ideas sobre las cosas pertenecientes á aquel sentido. Luego señal es que entre los sentidos y la inteligencia no existe diferencia esencial sino de grados y que tan orgánica es esta segunda como aquellos primeros. 3.º Esta misma dependencia

tiene con respecto á la imaginacion: porque sin los fantasmas de esta facultad no puede ordinariamente pensar en nada, ni áun siquiera sobre los objetos anteriormente pensados. De aquí nace el diferirse el uso de la razon en los niños, el irse aumentando en los adultos; y el faltar por completo en los fátuos, en los amentes y en los decrépitos. Luego esto tambien significa que nuestra inteligencia es tan orgánica como otra potencia cualquiera. 4.º Entre los fantasmas de la imaginacion y las ideas del entendimiento no hay más diferencia que entre estos mismos fantasmas y las percepciones de los sentidos externos. Porque si el entendimiento prescinde de los límites que van siempre anejos á los objetos de la fantasía, ésta á su vez prescinde de los que pertenecen á los de los otros sentidos. Porque ella tambien hace abstraccion de las particularidades con que percibe cada sentido su objeto propio y lo reviste de otras cualidades nuevas, llegando hasta á formarse el fantasma de un cuerpo matemático destituido de color, sabor, peso, resistencia, etc. Luego debemos concluir que la inteligencia no es sino una potencia más perfecta que la imaginacion pero del mismo género; así como sucede esto con la imaginacion respecto de los sentidos externos. 5.º Con razon, pues, podemos decir que nuestras ideas no son otra cosa que sensaciones transformadas, ó bien ciertas percepciones sensibles que superan en perfeccion á las de la fantasía pero sin salir de la esfera de sensibles; lo mismo que los actos de esta facultad son superiores á los de los sentidos externos pero sin dejar de ser materiales y orgánicos.

159.—Estas son las principales razones en que los sensistas fundan su inmundó sistema, queriendo rebajar al hombre á la humilde condicion de los brutos para tener el gusto de poder vivir y morir como ellos

M. sin cuidarse de otra cosa que de los placeres sensuales. Veamos de responder á cada una de ellas con la mayor claridad y brevedad posibles. Y comenzando por la primera, decimos que el cansancio de la cabeza no viene del ejercicio de la inteligencia precisamente sino del de la imaginacion, la cual debe elaborar los fantasmas á dicha facultad para que concurren con ella á la produccion de sus ideas. Porque los fantasmas de la imaginacion influyen de alguna manera en los actos intelectuales y por tanto deben preexistir en la fantasia para que puedan ejercer su influjo. Por consiguiente el fatigárenos la cabeza cuando pensamos intensamente en alguna cosa, no prueba nada en contra de la tésis por nosotros defendida; porque es cosa de la imaginacion y no de la inteligencia.

160.— Tampoco tiene valor alguno la *segunda* razon. La dependencia que el entendimiento tiene con respecto á los sentidos, mientras nuestra alma se halla unida al cuerpo, no es *intrínseca* y *directa* sino *extrínseca* é *indirecta*. Necesita de los sentidos y de la imaginacion como de criados que le traigan la materia, por decirlo así, con que ha de fabricar sus artefactos; á la manera que un pintor necesita para producir sus pinturas del concurso de su criado que le prepara los colores y le suministra los lienzos donde ha de estampar sus imágenes. Si el criado no prepara los colores ni trae lienzos al amo para que pinte en ellos sus ideales, el pintor permanecerá ocioso. Pues de la misma manera, si los sentidos externos no perciben los objetos del mundo exterior; los tales objetos no llegarán á la inteligencia ni podrán obrar en ella excitándola y determinándola á concebirlos. Porque el objeto ha de influir en la produccion de nuestras ideas lo mismo que en la de las sensaciones y en la de los fantasmas, y no tiene otro medio de hacer

llegar su acción á la inteligencia, mientras nuestra alma está unida al cuerpo, sino el de imprimir su especie en los sentidos, logrando de este modo ser representado por la imaginación. De aquí el que, cuando uno viene al mundo destituido de algún sentido, carezca siempre de las ideas correspondientes á las percepciones de aquel sentido.

161.—Y esto quiere decir solamente aquel famoso axioma alegado en la objeción, en que se dice que *nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido*. El tal axioma no significa que nuestro entendimiento sea incapaz de percibir cosa alguna que no haya sido primeramente conocida por los sentidos externos; pues hasta la misma estimativa de los brutos mediante las especies que le suministran los sentidos dichos percibe en sus objetos algunas cualidades á que ellos no alcanzan, como hemos notado más arriba (119). Lo que solo quiere decir es que nuestra inteligencia en la formación de sus ideas depende de los sentidos y por lo tanto nada puede percibir que *de algún modo* no le haya sido suministrado por estas potencias. Por donde debe distinguirse en esta forma: Nada hay en el entendimiento *por vía de objeto*, que no haya existido también *de algún modo por vía de objeto* en el sentido; *lo concedo*. Nada hay en el entendimiento *absolutamente* que no haya sido primero percibido de una manera formal y expresa por el sentido, *lo niego*.

162.—Con esto ya podemos responder á la tercera dificultad, la cual en realidad no es distinta de la segunda. Aunque la inteligencia humana, mientras está unida al cuerpo, necesita de los actos previos de los sentidos y de la imaginación para formar sus ideas, no por eso es material y orgánica como estas potencias. Porque el objeto sobre que versa, no es

material y concreto como el suyo, sino espiritual, universal y abstracto como el de los espíritus. Depende ciertamente de los sentidos y de la imaginación para producir sus actos, y en esto se diferencia de la inteligencia angélica; lo cual nace de que los ángeles son sustancias espirituales completas é incapaces por lo mismo de informar cuerpo alguno, mientras que nuestra alma es por su naturaleza *forma del cuerpo* y por tanto está ordenada de suyo á informar una materia constituyendo *una parte* del compuesto humano. Pero esta dependencia no es *esencial é intrínseca* sino *natural y externa*; porque toda ella está reducida á que los sentidos le suministren la materia sobre la cual haya de fijar primariamente su atención, aunque percibiéndola de una manera espiritual é inorgánica, y á que la imaginación le aproxime esta materia concurrendo con sus fantasmas á la producción de sus ideas, cosas ambas que pueden ser suplidas en otra forma por el Criador cuando el alma se vea separada del cuerpo, y que deben serlo en efecto por razón del nuevo modo de ser que con la separación ha de sobrevenir á nuestra alma.

163.—En virtud de esta dependencia que tiene la inteligencia con respecto á la fantasía, sucede que se difiere en los niños el uso de la razón, se aumenta en los adultos, y se destruye en los fatuos, en los amentes y en los decrepitos. La virtud intelectual en sí misma no sufre aumento ni disminución en esta clase de personas; porque es inorgánica y no consta de materia alguna. Lo que se crece ó se disminuye ó aún perece por completo en ellas, es *el uso* de dicha facultad por el aumento, disminución ó falta completa de fantasmas que pueden tener en algun tiempo á causa de hallarse impedido el uso de la fantasía, que es facultad orgánica é intrínsecamente dependiente de las

disposiciones del cuerpo. Cuando no faltan estos fantasmas, la inteligencia ya forma también sus ideas universales, sea cual fuere la edad del hombre que la posee. Y así se vé muchas veces que en medio de la debilidad y de las enfermedades del cuerpo la inteligencia permanece robusta, porque la imaginación está bastante sana para producir sus fantasmas ó representaciones imaginarias.

164.—La *cuarta* razón no deja de tener alguna apariencia; pero se suelta con reflexionar un poco sobre los diversos modos de prescindir, usados naturalmente por la imaginación y por la inteligencia. Aquella deja siempre su objeto concreto, contingente, material y finito, sin poder nunca sacarlo de las condiciones esenciales á todo cuerpo: ésta por el contrario con su abstracción espiritual prescinde por completo de todas las circunstancias individuales de la materia y los reviste de los caracteres inmateriales de universalidad, necesidad, é infinitud propios de los espíritus y contempla además todo un mundo de seres espirituales á donde ni por asomo puede llegar sentido alguno. Por tanto la diferencia que reina entre la inteligencia y la fantasía, no es simplemente de grados sino esencial, como fundada en la perfección de una y otra facultad totalmente diversa. No sucede así respecto de la diferencia que existe entre la imaginación y los sentidos; porque el objeto de todas estas facultades es siempre uno mismo, aunque percibido de una manera algun tanto más perfecta por la fantasía.

165.—La *quinta* dificultad ya queda del todo suelta con lo dicho en los números anteriores, ni se ofrece en ella un argumento nuevo. Condillac quiso explicar el origen de nuestras ideas, reduciéndolas á simples sensaciones más ó ménos perfectas y haciendo de nuestro entendimiento una potencia sustancial-

mente igual á la de los brutos. Pero su vanísimo sistema, ya se vé cuán fútil y absurdo es, con lo que dejamos escrito en este párrafo. Al hablar sobre el origen de las ideas trataremos de él más detenidamente; por ahora baste lo dicho para ver su completa insubsistencia.

166.—ESCOLIO.—Disputan los filósofos sobre el grado de dependencia que tiene nuestro entendimiento con respecto á la fantasía en la produccion de sus actos. Algunos piensan que esta dependencia está reducida á que el entendimiento no pueda adquirir las especies inteligibles de los objetos, sin el influjo actual de los fantasmas que concuren con él á producirlas. Pero en el uso ulterior de estas especies, no creen que sea necesario el concurso de la fantasía. Fúndanse para opinar de este modo en que la imaginacion puede hacer uso de las especies ya adquiridas, sin que sea necesario para ello el ejercicio de los sentidos exteriores, concluyendo de aquí que esto mismo se debe afirmar del entendimiento con respecto á la facultad dicha. A esto añaden, que el entendimiento, adquirida la idea ó especie de un objeto, ya tiene virtud plena para pensar en él y por lo tanto no necesita de fantasma alguno para hacer uso de ella. Finalmente, en favor de su opinion alegan la experiencia; pues en los raptos y éxtasis dicen que el alma entiende los objetos sin representacion imaginaria de ninguna clase.

167.—Ciertamente esta doctrina no deja de ser sólidamente probable, como lo prueban las razones nada despreciables que acabamos de indicar; y en su favor tiene el testimonio de Santa Teresa, la cual en materia de raptos y éxtasis merece todo crédito (1). Sin

(1) Santa Teresa de Jesus, *Castillo interior*, Morada sexta, cap. 8, n. 2.; cap. 10, n. 2.

embargo, de doctrina comun y sin duda tambien más probable, es que el entendimiento no puede naturalmente hacer nunca uso de las especies adquiridas sin que concurren de nuevo los fantasmas de la imaginacion; y así lo enseñan expresamente entre otros, Aristóteles (1), Santo Tomás (2) y Suarez (3). Las razones principales en que se apoyan son dos, ambas sacadas de la experiencia. La primera consiste en que, impedida por cualquiera causa la operacion del cerebro con que produce el alma las representaciones fantásticas, como sucede en los casos de apoplejia, letargo, sueño profundo, etc., las operaciones del entendimiento tambien se suspenden: lo cual no sucedería, si esta potencia pudiera hacer uso de las especies dichas sin el concurso de la fantasía. La segunda es, que cuantas veces pensamos en alguna cosa, aún espiritual y ya en otro tiempo pensada, sentimos representárenos en nuestro interior algo corpóreo que aparece allí como símbolo ó imágen de lo que pensamos idealmente con la inteligencia; lo cual es signo de que esta facultad en el estado presente de nuestra alma no puede pensar en nada sin que le acompañe la representacion imaginaria de aquel mismo objeto.

168.—El Padre Losada añade otra razon *a priori* tomada de la interna naturaleza del alma; la cual, por ser forma del cuerpo, no puede naturalmente en el estado de union producir acto alguno que no pertenezca en alguna manera á todo el compuesto. «Es una ley general de la naturaleza, escribe, que ninguna forma produzca operacion alguna inmanente, la cual no dependa en algun modo del sujeto de esta misma

(1) Aristóteles, lib. 3. *de anima*, cap. 8, text. 39.

(2) Santo Tomás, *Summ, theol.* 1. p. q. 84, art. 7.

(3) Suarez, *de anima*, lib. 4. cap. 7.

forma, como se vé por induccion considerando las otras formas tanto sustanciales como accidentales. Como, pues, la inteleccion en el estado presente no puede, por ser espiritual, depender del sujeto del alma ó sea del cuerpo, como de sustentante ó de cosa que influya en ella de otra manera alguna, es necesario que dependa de alguna operacion corpórea como de condicion prévia ó concomitante ó subsiguiente. El alma racional en efecto no debe depender ménos del cuerpo en sus operaciones que en su existencia. Ahora bien; en ésta de tal suerte depende del cuerpo como de condicion, que ni puede ser criada fuera de él, ni existir en parte alguna sin su compañía, miéntras dura este estado de union. Luego este mismo género de dependencia deberá tener con respecto á todas sus operaciones, de forma que no las pueda ejercer sin el ejercicio de alguna facultad corpórea. Por tanto, esta dependencia en el entendimiento que se halle ya en posesion de la especie del objeto no proviene de falta de virtud sino de la condicion de su estado. El alma separada, así como en su existencia no depende del cuerpo, tampoco en sus operaciones; porque entónces ya no ejerce el oficio de forma sino de espíritu (1). Santo Tomás funda esta dependencia en que el universal, que es el objeto propio y directo del entendimiento, no lo podemos entender sino por abstraccion del singular, el cual pertenece á los sentidos, concluyendo de aquí que para pensar de hecho en un objeto cualquiera, necesita el entendimiento la prévia produccion de la representacion imaginaria (2).

(1) Losada, *de anima*, disp. 7. cap. 2. n. 44.

(2) S. Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 84. art. 7.

§ II. NATURALEZA, OBJETO Y ACTOS DEL ENTENDIMIENTO HUMANO.

169.—Tres son, como se vé, las cuestiones que se han de tratar en este párrafo. La primera se refiere á la naturaleza de nuestro entendimiento; en la cual yerran por una parte los *poligenistas* modernos, para quienes hay tantas *especies* de hombres cuantas son las *razas* del género humano, y por otra los *averroistas* los cuales piensan que todos los hombres del mundo tienen un mismo entendimiento no solo específico sino tambien numérico. La segunda versa sobre el objeto de nuestro entendimiento y sobre la manera con que esta facultad conoce los objetos así universales como singulares: en cuya resolucion no estan acordes los filósofos; pues mientras el Angélico Doctor no le atribuye sino un conocimiento indirecto y secundario de los singulares, Suarez sostiene que este conocimiento es en él directo y anterior al de los universales. La tercera finalmente pertenece á la naturaleza del acto cognoscitivo llamado *verbo* y á la del juicio, sobre cuyas materias hay tambien diferentes opiniones entré los autores. Para exponer con la mayor claridad y brevedad posibles lo que nos parece más fundado en estas difíciles cuestiones, trataremos de probar las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

El entendimiento humano es específicamente uno y numéricamente múltiple.

170.—*Demostracion de la 1.ª p.*—1.º Todas cuantas razas de hombres pueblan la haz de la tierra, tienen ideas universales, como lo muestran claramente sus

obras de industria, su aptitud mayor ó menor para las letras, artes y ciencias, su capacidad de progresar en la vía de la civilización, siempre que se hallan puestas en circunstancias convenientes. Es así que la formación de las ideas universales es la que caracteriza y especifica al entendimiento humano; pues por estas ideas es como se distinguen los hombres de los brutos, los cuales obran guiados por conocimientos particulares y concretos y por esta causa son incapaces de progreso alguno en sus obras. Luego es cosa manifiesta y evidente que el entendimiento de todos los hombres es específicamente uno.

171.—2.º En todos los hombres del globo se advierte cierta tendencia espontánea á asociarse unos con otros y á comunicarse sus ideas y afectos por medio del habla. Además, todos son capaces de aprender la lengua hablada por los de otras tribus y á comunicar por medio de ella sus pensamientos, como si fuera la suya propia. Luego en todos existe manifiestamente una misma clase de inteligencia; pues de otra manera esta comunicación de pensamientos por una misma clase de signos convencionales y esta inclinación espontánea á comunicarlos serían imposibles, como se vé entre los animales y los hombres y entre los animales mismos que pertenecen á diferentes especies.

172.—3.º La inferioridad que se nota en algunos pueblos, como los negros, los bosquimanos, los australianos, etc., por parte de su inteligencia, no es motivo suficiente para que supongamos con los poligenistas ser esta facultad en ellos específicamente inferior á la nuestra. *Primero*; porque en todas estas razas hay hombres de tan buena y aún mejor inteligencia que muchas de las europeas. *Segundo*; porque discurrendo de otro modo, deberíamos decir que

los antiguos galos y germanos, por ejemplo, padres de los actuales franceses, alemanes y prusianos, difieren específicamente de estos sus descendientes por razón de su inteligencia. *Tercero*; porque esta misma diferencia específica deberíamos reconocer entre los miembros de unas mismas familias y tribus, por razón de ser mucho mayor la distancia que hay por esta parte entre ellos que la que media entre varios de ellos y otros pertenecientes á las tribus que llaman *degradadas*; porque también entre estas tribus se han visto hombres de esclarecido ingenio, siquiera no abunden tanto como entre las civilizadas. *Cuarto* finalmente; porque la degradación de las tribus hay que atribuirle, no á disminución alguna de fuerza intelectual propiamente dicha, la cual es simple y por lo tanto no admite en su entidad intrínseca variación alguna, sino á las condiciones extrínsecas del medio en que el hombre se desarrolla, las cuales influyen en el alma obrando en el organismo. Porque una misma inteligencia, según sean más ó menos perfectos los fantasmas de la imaginación, la cual es una potencia orgánica, formará también con mayor ó menor perfección sus ideas. Luego etc. (1)

173.—*Demostración de la 2.ª p.*—1.º Si el entendimiento humano fuera numéricamente el mismo en todos los hombres, una sería también de la misma manera el alma racional de todos ellos. Porque el entendimiento ó se identifica realmente con la sustancia del alma, según la opinión de los que no admiten distinción real entre el alma y sus potencias, ó es una emanación suya recibida en ella misma, y por tanto

(1) Puede verse sobre esto nuestra obra «La Religión católica vindicada de las imposturas racionalistas,» cap. XXVI, pág. 668 y siguientes.

el alma racional de donde emane y en donde exista será también necesariamente una. Es así que en cada uno de nosotros es numéricamente distinta el alma racional; puesto que el alma racional es la forma sustancial del compuesto humano, como se probará más adelante y es imposible que resulten muchos compuestos humanos ó individuos racionales, sin que la forma sustancial de cada uno sea numéricamente distinta de la de los demás. Luego es evidente que el entendimiento humano es numéricamente distinto en cada hombre.

Si el entendimiento humano fuera numéricamente el mismo en todos y cada uno de los hombres, en realidad no habría sino una sola alma racional unida á muchos trozos de materia. Luego no habría verdadera multiplicidad de individuos humanos sino uno solo con diferentes partes materiales; al modo que la union del alma con las diferentes partes del cuerpo no hace que haya muchos individuos racionales sino uno solo que se sirve de ellas como de otros tantos instrumentos.

174.—2.º En la hipótesis averroística un mismo entendimiento existiría en tantos lugares cuantos son los diferentes individuos humanos y esto perennemente desde que ha comenzado á existir el género humano. Es así que este no puede tener lugar sino en la doctrina panteísta de que los particulares espíritus no son otra cosa que ciertas manifestaciones limitadas del espíritu universal é infinito, porque ningún espíritu finito puede tener tal modo de existencia. Luego el entendimiento universal de Averroes es una quimera tan absurda como el panteísmo que en ella se encierra. Así se explica cómo Cousin ha querido en nuestros tiempos resucitar la doctrina de Averroes. Porque Cousin era panteísta y por tanto

no podía ménos de abrazar el error del filósofo mahometano.

3.º Si uno mismo fuera el entendimiento que existe y piensa en todos los hombres, cada uno tendría en sí mismo los pensamientos de todos y así sería imposible la diversidad de pareceres entre unos y otros; porque todos pensarían una misma cosa. El cuerpo de cada hombre sería un simple instrumento para que el entendimiento universal existente en todos ellos fuese excitado á formar estas ú otras ideas; pero siempre las ideas formadas estarían en el solo entendimiento dicho y por lo mismo cada hombre tendría conciencia de ellas. Sucedería en tal caso con los diversos hombres lo que ahora acaece á nuestra inteligencia en orden á los diversos sentidos de nuestro cuerpo. Pues por razon de la union física que tendría con ellos, recibiría de cada uno ocasion para producir dentro de sí mismo varias ideas; como por razon de la union física que tiene nuestra alma con los diversos sentidos, es incitada por cada uno de ellos á formar diversos conceptos. Pero siempre las ideas estarían en solo ella y así cada hombre, cuya parte racional estaría constituida por este entendimiento, tendría en sí las ideas de todos, pensaría como los demás y no podría disputar con ellos. Ahora bien; excusado es decir que todo lo contrario sucede entre los hombres. Luego es una cosa tan clara como la luz del dia que el entendimiento con que piensa cada uno, es real y verdaderamente distinto del de los demás.

175.—4.º En la hipótesis mencionada no solo el entendimiento sino tambien la voluntad sería una misma para todos los hombres; porque la voluntad corresponde al entendimiento y si éste es universal, ella tambien lo debe ser por fuerza. Es así que en los

hombres hay diversidad de voluntades como la hay de pareceres. Luego la tal hipótesis es manifiestamente absurda.

176.—Dicen los averroistas: 1.º Si los entendimientos de los hombres fuesen particulares y distintos unos de otros, las ideas de cada uno serían también particulares y distintas y así no podríamos conocer con ellas las ideas universales sino solo los particulares: 2.º En tal caso no sería una misma la verdad que conocemos todos los hombres; porque el entendimiento, al entender algún objeto, se hace una misma cosa con él y por consiguiente los objetos conocidos deberán ser tan distintos entre sí como los mismos entendimientos. 3.º Cuando uno enseña á otro una ciencia, no produce la verdad en él; porque de lo contrario con su ciencia produciría en el discípulo otra ciencia, al modo que un fuego con su calor produce en el leño otro calor, lo cual es un absurdo. Luego debemos decir que el maestro no hace otra cosa cuando enseña que traspasar sus ideas de su mente á la del discípulo; lo cual significa que esta mente es en uno y otro numéricamente la misma.

177.—Estas son las razones principales en que fundaban los averroistas su absurdo sistema. No tenemos necesidad de grandes esfuerzos para hacer ver su nulidad. A la *primera* se responde que las ideas, *subjetivamente y en sí mismas*, todas son cosas particulares, ora existan en el entendimiento universal soñado por Averroes, ora en los particulares y finitos. La universalidad de una idea se toma, no de su entidad física, sino del objeto sobre que versa. Por consiguiente, aunque nuestros entendimientos sean entidades particulares, ya podrán percibir objetos universales, si se hallan revestidos de ideas *subjetivamente* particulares y *objetivamente* universales.

178.—A la segunda decimos, que el objeto conocido no se hace una misma cosa *fisicamente* con el entendimiento que lo conoce, sino *intencionalmente* ó sea por vía de representacion. La inteleccion se ejecuta uniéndose el entendimiento con la cosa conocida por medio de una imágen ideal suya, que es el acto cognoscitivo. Este acto en razon de imágen, expresa la misma forma que el objeto conocido, y bajo este aspecto se puede decir que es una misma cosa con él; mas, en razon de conocimiento, es la misma mente conociendo el objeto y por tanto se distingue de él real y verdaderamente. Por lo cual, ya se vé como, por razon de las dos propiedades, subjetiva y objetiva, que encierra en sí el dicho acto, el entendimiento cognosciente se hace en cierta manera una misma cosa con el objeto conocido, sin que para esto hayamos de apelar á la idea panteística y averroística de hacer uno mismo el entendimiento de todos. Cuando muchos hombres miran con sus ojos corporales un objeto visible cualquiera, ¿no se une su potencia visiva con él directamente mediante el acto visivo, que es una imágen intencional suya? Pues esto mismo sucede con el acto cognoscitivo del entendimiento.

179.—La *tercera*, finalmente, se refuta diciendo que el maestro causa *instrumentalmente* en el discípulo las ideas por él adquiridas con la enseñanza; al modo que el médico causa la salud del enfermo con las medicinas ayudando á la naturaleza. La verdad objetiva contemplada por el maestro y el discípulo es una misma, pero no los actos cognoscitivos con que cada uno de ellos la contempla y en que consiste la ciencia. Estos actos los produce el maestro en el discípulo, como sabiamente advierte Santo Tomás (1), aplicando ordena-

(1) «Cum autem aliquis, escribe en la *Suma Teológica* (1).

damente los principios generales, que el discípulo ya conoce ántes de ponerse á estudiar, á otros objetos más recónditos y oscuros; de modo que quien produce físicamente la ciencia en el discípulo, es el mismo discípulo con su natural actividad intelectual, y al maestro solo se le debe la direccion de esta actividad, mediante la ordenada proposicion de las verdades objetivas que va ofreciendo sucesivamente á su consideracion (1).

M PROPOSICION SEGUNDA.

El objeto adecuado de nuestro entendimiento es el sér considerado en toda su latitud; pero el connatural ó proporcionado, mientras se halla el alma unida con el cuerpo, está constituido por las esencias de las cosas materiales.

M 180.—*Observacion.*—Llámanse objeto adecuado del entendimiento *al que de alguna manera se adecua ó puede adecuarse esta potencia, conociéndolo aunque*

p. q. 117, art. 1), hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, querum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex novis ad incognita procedens. Unde et quilibet docens *ex his quæ discipulus novit ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in 1. Posterior: «quod omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistentes fit cognitione.»*

(1) Véase sobre esta segunda parte de la proposición lo que escribe Santo Tomás en la primera parte de su *Suma teológica*, q. 76, art. 2., donde trata expresamente de esta materia. También puede servir para aclarar más las ideas sobre este asunto lo que nosotros hemos escrito en el capítulo XX de «La Religión católica vindicada de las imposturas racionalistas.»

imperfectamente; pues todo conocimiento es una cierta adecuacion entre la potencia cognoscitiva y el objeto conocido. Por el contrario, *objeto connatural* ó proporcionado es *aquel que puede ser conocido por nuestro entendimiento, no como quiera, sino con conceptos propios*. Un concepto puede ser propio de dos maneras; ó representando inmediatamente como es en sí á un objeto, sin usar de negaciones ó analogías y por cierta especie de intuicion; como por ejemplo, el concepto que tenemos acerca del *hombre*; ó haciendo esta representacion de una manera mediata, merced á ciertas negaciones ó analogías ó á la combinacion de ciertos conceptos universales más simples, los cuales juntos sirven para expresar un objeto determinado y distinto de los demás, como son los que tenemos en orden á los espíritus y á Dios nuestro Señor. Los conceptos propios que se refieren al objeto connatural y proporcionado en cuestion, son los de la primera clase y se llaman *estrictamente propios*; los de la segunda pertenecen al objeto adecuado y se conocen con el nombre de *propios formados de comunes*.

Decimos: *miéntras esté el alma unida con el cuerpo*: porque cuando se halle separada de él, entónces su objeto proporcionado será el que corresponde á los espíritus; porque el alma separada vive á la manera de los espíritus puros.

181.—*Prueba de la 1.ª p.*—Nuestro entendimiento tiene aptitud intrínseca para conocer, al menos de una manera imperfecta y por medio de conceptos análogos, todo cuanto tenga razon de sí, sea material ó inmaterial, creado ó increado, natural ó sobrenatural, con tal que le sea convenientemente manifestado. Porque si conoce la razon del sér en general, necesariamente debe conocer tambien de algun modo, siquiera sea imperfecto, todo cuanto participe de esta razon,

siempre que aparezca ante su vista. Así es que de esta manera imperfecta conocemos, no solo las cosas del mundo visible, sino también á Dios mismo y á sus Ángeles, y los misterios de la revelacion, y formamos concepto hasta de las mismas negaciones y carencias, que no son seres sino negaciones de seres. Ni por eso se iguala nuestro entendimiento al divino ni al angélico siquiera; porque en la manera de conocer unos mismos seres somos superados inmensamente por ellos; y muchos seres para nosotros no son cognoscibles sino por vía de revelacion sobrenatural, mientras que los Ángeles ven muchas cosas en virtud de su propia esencia espiritual, y Dios por su misma Esencia está determinado á conocer con un conocimiento único todas las cosas cognoscibles. Luego etc.

182.—*Prueba de la 2.^a p.*—En primer lugar, que el objeto connatural del entendimiento humano sean las esencias de las cosas, es evidente. Porque su tendencia natural en todo cuanto se propone á su consideracion es averiguar *qué cosa sea* ó cual es su esencia. Por eso hasta los niños hacen sus preguntas diciendo: *¿Qué es esto? ¿qué cosa es?* Y el mismo nombre de entendimiento indica bien á las claras que el objeto propio ó proporcionado de esta facultad son las esencias de las cosas, al paso que el de las facultades sensitivas son los hechos y los accidentes de estas esencias. Porque entendimiento viene de *intus legere*, que significa *recoger mentalmente las internas propiedades de los seres*, lo que se halla bajo las apariencias sensibles, ó sea la esencia. Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «La palabra *entendimiento* significa un cierto conocimiento íntimo. Porque *intelligere* es lo mismo que *intus legere*: y esto se hace patente á cuantos consideran la diferencia que existe entre el entendimiento y los sentidos. Porque

el conocimiento sensitivo se ocupa en las cualidades sensibles externas; mas el intelectual penetra en la misma esencia de la cosa: pues, como dijo Aristóteles (lib. 3, *de anima*, text. 26), el objeto del entendimiento es *lo esencial á las cosas* (1).

183.—En el segundo lugar, que estas esencias no sean otras que las de las cosas materiales, se prueba muy facilmente. Porque el objeto proporcionado de una potencia es aquel que corresponde al estado natural de esta potencia. Es así que el estado natural del entendimiento humano, cuando el alma está unida al cuerpo, es existir en el alma, que es forma del cuerpo, y por consiguiente tener alguna dependencia de la materia en su manera de sér. Luego su objeto proporcionado no puede ser una forma absolutamente inmaterial, como la de los entendimientos angélicos, sino una forma que sea algo mezclado de materialidad é inmaterialidad, cuales son las esencias de las cosas materiales; las cuales son materiales en sí mismas y solo gozan de inmaterialidad en cuanto idealizadas por el entendimiento y abstraídas por él todas sus condiciones individuales y concretas.

Dice muy bien Santo Tomás: «La operacion guarda proporcion con la virtud y la esencia: ahora bien lo intelectivo del hombre está en lo sensitivo: luego su propia operacion es entender las cosas inteligibles en los fantasmas (2).» Y en otra parte. «La potencia cognoscitiva es proporcionada al objeto cognoscible. Por donde el entendimiento del Ángel, que está totalmente separado del cuerpo, tiene por objeto proporcionado las sustancias inteligibles separadas del cuerpo, y por medio de esta clase de cosas inteligibles

(1) Santo Tomás, *Summ. tehol.*, 2.^a, 2.^a q. 8. art. 1.

(2) Id. *De Memor. et Reminisc.*, lect. 1.

conoce los objetos materiales. Mas el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, son las esencias ó naturalezas existentes en la materia corpórea: y por estas naturalezas de las cosas visibles es como llega á adquirir algun conocimiento de las invisibles (1).»

184.—De aquí es que ninguna idea podemos adquirir que no tenga alguna relacion á los sentidos, como cada uno lo puede observar examinando las ideas que posee; y los que desde el vientre de sus madres vienen privados de algun sentido, carecen durante toda su vida de aquellas ideas universales que dicen relacion á aquel sentido, como lo nota muy bien S. Agustin con estas palabras: «Los ciegos de nacimiento, cuando son interrogados acerca de la luz y de los colores, no hallan cosa que responder. Porque no habiendo tenido nunca sensacion alguna de lo colorado, tampoco se lo pueden imaginar (2).»

La inteligencia no usa de órgano corporal en sus actos; pero necesita de las representaciones imaginarias para que pueda formar sus ideas, y así éstas no pueden ménos de versar directa y primariamente sobre los mismos objetos que han sido aprehendidos con los sentidos. Aún más; hasta para usar de las especies ya adquiridas, necesita el entendimiento de la presencia del fantasma, como hemos observado más arriba (167). Lo cual es signo manifiesto de que el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento, no es lo inmaterial puro, sino lo mezclado de materialidad é inmaterialidad, ó sea la esencia de las cosas materiales abstraídas de sus condiciones propias, que son las notas individuantes; pues la materia, como

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.*, 1. p. q. 84. art. 7.

(2) San Agustin, *Epist.* 7. ad Nebrid. n. 6.

tal, dice individualidad, por ser el primer sujeto de las formas.

185.—Sobre esto se debe notar que nuestra inteligencia no llega al conocimiento de la sustancia sino mediante el de sus manifestaciones ó accidentes; y por tanto la esencia de éstos es la que principalísimamente pertenece á su objeto propio y proporcionado. Pero no es la esencia sola de los accidentes la que forma y constituye este objeto, sino que tambien entra en él la sustancia en manera que puede ser conocida por el entendimiento; porque esta potencia con su inclinacion primaria y principal tiende á conocer cuál sea la esencia del sér mismo y no precisamente la de sus accidentes, siquiera no la pueda conocer sino mediante el conocimiento de ellos.

PROPOSICION TERCERA.

Nuestro entendimiento primaria y directamente no aprehende sino lo universal; lo singular no lo percibe sino por cierta especie de reflexion sobre los actos de la sensibilidad.

186.—*Observacion.*—En esta tésis seguimos la opinion del Angélico Doctor por paracernos mejor fundada que la del eximio Suarez, quien con otros muchos filósofos atribuye á nuestro entendimiento un conocimiento directo de los singulares y aún pretende que lo singular es conocido antes que lo universal por esta potencia (1).

187.—*Prueba de la 1.^a p.*—1.º De lo demostrado en la precedente tésis consta que el objeto propio y con-

(1) Puede verse largamente defendida su opinion en su tratado de *Anima*, lib. 4. cap. 3.

natural de nuestro entendimiento son las esencias de las cosas materiales. Es así que las esencias, en cuanto tales, prescinden de los particulares y son por lo tanto verdaderos universales directos, de los cuales estamos ahora tratando. Luego el objeto primario y directo de nuestro entendimiento son los universales y no los singulares.

Ni vale decir que las esencias á que mira con su acto primario el entendimiento, son particulares y concretas; porque en este su acto primario y espontáneo no las mira por el lado de su singularidad, lo cual es propio de los sentidos, sino por el de su entidad simplemente tal, y por lo tanto indiferente de suyo para ser predicada de uno ó de muchos, que es lo que constituye el verdadero universal directo.

188.—2.º Nuestro entendimiento, como potencia espiritual é incorruptible, debe versar primaria y directamente sobre un objeto que sea á su vez espiritual é incorruptible; porque el objeto propio y connatural de una potencia debe guardar proporcion con ella. Por otra parte, si nuestro entendimiento perteneciera á un espíritu puro, cuales son los Angeles, el dicho objeto sería tambien espiritual puro, y el acto primario y directo de nuestra potencia intelectual versaría sobre los singulares incorruptibles, que son las sustancias angélicas. Pero como pertenece á un alma que es forma del cuerpo, el objeto sobre que primaria y directamente versa, es lo espiritual é incorruptible mezclado de materialidad y corruptibilidad. Es así que lo espiritual é incorruptible mezclado de materialidad y corruptibilidad son solo las esencias de las cosas materiales ó sea lo universal; porque los singulares materiales son formalmente corruptibles. Luego estas esencias, y no los individuos corruptibles bajo la razon formal de singulares, son lo que nuestro en-

tendimiento aprehende con sus actos primeros y directos.

189.—3.º Si nuestro entendimiento percibiera primaria y directamente el singular, por él deberían comenzar sus actos primeros, y así no solo con los sentidos sino también con la inteligencia percibiríamos antes lo singular que lo universal. Es así que la marcha que lleva naturalmente nuestra inteligencia en el conocimiento de las cosas, es enteramente opuesta; pues primero las percibimos confusamente con conceptos muy vagos y generales, y después, á medida que vamos perfeccionando nuestro concepto, lo vamos concretando y circunscribiendo y de esta manera nos vamos acercando hácia el singular. Luego lo que primaria y directamente percibe nuestro entendimiento en las cosas materiales, no es lo singular sino lo universal: y aun entre los mismos objetos universales aquellos han debido ser percibidos primero en el orden cronológico, que están dotados de mayor universalidad por la mayor vaguedad é imperfección que encierra esta clase de conceptos naturales y espontáneos. Aunque, una vez adquirida la noticia de estos objetos, no es menester que para percibir una esencia cualquiera los vuelva á percibir de nuevo; pues basta que tenga de ellos un conocimiento habitual.

190.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Todo lo que pasa de la potencia al acto, primero llega al acto incompleto, que es una cosa intermedia entre la potencia y el acto, que al acto completo. Ahora bien, el acto perfecto á que llega el entendimiento, es la ciencia completa, con la cual son conocidas distinta y determinadamente las cosas; y acto incompleto es la ciencia imperfecta, por la cual se saben las cosas sin ser distinguidas unas de otras

sino con cierta confusion. Porque lo que es conocido de esta manera, bajo un cierto aspecto es conocido de hecho, pero bajo otro está todavía en potencia para ser conocido. Por donde dice Aristóteles en el libro primero de los Físicos (text. 3) que *lo que primero se presenta á nuestro entendimiento, y lo más cierto para nosotros son las cosas más confusas, y que nuestros conocimientos ulteriores se hacen distinguiendo los principios y los elementos* (1).

De aquí infiere con mucha razon, que tanto los sentidos como el entendimiento perciben primero lo más comun é indeterminado y despues lo más determinado y concreto. De donde resulta que ántes de percibir el entendimiento un singular cualquiera ya ha debido formarse los conceptos de *sér*, de *sustancia*, de *cuerpo*, de *viviente*, de *animal* y de *hombre*; porque todos ellos son más vagos é indeterminados que los de un individuo cualquiera; si bien, como decíamos poco ha, para percibir la esencia del cuerpo no necesita pensar de nuevo de una manera formal y expresa en el *sér*, en la *sustancia*, etc., sino que le basta darlos por supuestos.

191.—4.º Si percibiéramos directamente con la inteligencia los singulares, tendríamos idea propia de la singularidad de cada uno y sabríamos por consiguiente en qué consiste; así como, porque percibimos directamente las esencias de las cosas materiales, sabemos en qué consiste cada una de ellas. Es así que no sabemos en qué consiste la singularidad de ningún individuo material; pues no los podemos distinguir uno de otro sino por un cierto conjunto de notas individuales, en las cuales no consiste su singularidad, puesto que sin ninguna de ellas podría haber existido

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 85; art. 3.

el individuo que las posee. Luego solo lo universal es lo que percibimos con el entendimiento de una manera directa.

192.—5.º Si percibiéramos directa y primariamente el singular, no podríamos nunca con estas especies singulares formar un solo concepto universal directo. Porque estas especies, por más que se multipliquen en el entendimiento, siempre conservan su tendencia primera, que es la de determinar la inteligencia á la percepción de los singulares, en cuanto tales, y por consiguiente en cuanto distintos los unos de los otros. Ni el entendimiento puede ser tampoco movido por la voluntad á que considere lo que hay en ellos de comun y forme de esta manera el universal directo; porque para esto debe ser conocido ya á la voluntad el universal, por la sencilla razon de que nada puede ser querido sin que sea préviamente conocido. Fuera de que en tal caso todas nuestras ideas universales se formarían, no por espontánea abstraccion de nuestro entendimiento, sino por la incorporacion de unos individuos con otros, debida al libre ejercicio de la voluntad, lo cual en ninguna manera puede ser admitido. Luego etc.

193.—Dice ciertamente el P. Suarez, que el entendimiento, cuando ha sido informado por las especies impresas de varios singulares semejantes, en virtud de su natural fuerza abstractiva tiene poder para considerar, ora los individuos como tales, ora lo que todos ellos tienen de comun, y formar de este modo por abstraccion el universal directo (1). Pero ¿cómo es determinada esta potencia á que produzca más bien el concepto universal que el particular? La determinacion le debe venir ó de la voluntad ó de las

(1) Suarez, *de anima*, lib. 4. cap. 3, n. 13.

especies mismas; porque ella no es capaz de elegir un acto más bien que otro. Ahora bien, esta determinacion no son capaces de producirla ni las especies de los singulares ni el libre albedrío. Luego la formacion de los conceptos universales es absolutamente imposible en la hipótesis de que el objeto primario y directo de nuestro entendimiento sean los singulares y de que á la percepcion intelectual de éstos haya de seguirse la de los universales.

194.—*Prueba de la 2.ª p.*—Esta segunda parte se deduce evidentemente de la anterior. Porque por una parte nuestro entendimiento conoce algunos objetos singulares, puesto que sobre ellos forma sus juicios, ya especulativos, ya prácticos; y por otra no los puede conocer directamente y movido por su especie propia ó bien representativa de su singularidad. Luego es claro que los debe conocer por cierta especie de reflexion sobre los actos de sensibilidad; pues ésta es la que tiene por objeto percibir los singulares, en cuanto tales.

195.—Cómo haga esta reflexion el entendimiento y cómo perciba mediante ella el singular, en cuanto tal, no es cosa fácil de entender y mucho ménos de explicar. La dificultad grande que en ello se encierra, es la que movió principalmente al eximio Suarez á decidirse por la opinion contraria. Santo Tomás dice que siendo propio de las esencias materiales existir en los singulares, cuya percepcion corresponde á los sentidos y á la fantasía, el entendimiento para conocer el singular, en cuanto tal, necesita convertirse hácia el fantasma de la imaginacion. Así debe ser sin duda; pues no se vé otro modo cómo pueda conocer el singular (1). Pero contra esta explicacion insta

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 84, art. 7.

Suarez, diciendo que tambien el fantasma es una cosa material y por lo tanto no podrá ser conocido directamente por el entendimiento (1).

Quizás se podrá responder que el fantasma, en razon de hecho psicológico, puede ser conocido por la inteligencia merced á la radicacion que todas las potencias tienen en una misma alma, máxime siendo la sustancia de ésta comprincipio de todas ellas, como queda probado más arriba (49 y siguientes). De todos modos, aunque tuviéramos por insoluble esta dificultad, no por eso deberíamos abandonar la doctrina probada en la tésis con razones poderosas. Porque lo único que se podría inferir de ella, es que no sabemos cómo perciba nuestro entendimiento los objetos singulares convirtiéndose á los fantasmas en que estan representados. Esto es mucho ménos duro ciertamente que el gran inconveniente de no poderse explicar en manera alguna la espontánea formacion de los universales, si nuestro entendimiento ha de versar primero sobre el singular, como argüíamos en el argumento quinto.

196.—Pero se dirá: La materialidad de los objetos singulares no impide que nuestro entendimiento los conozca directamente; puesto que tambien en su naturaleza abstracta y universal tienen materia y sin embargo son percibidos de la manera dicha. Además, los Angeles perciben los singulares materiales directamente y esto mismo acaece á los sentidos. ¿Por qué pues hemos de negar esta perfeccion á nuestro entendimiento?

197.—A la *primera* de estas dificultades responderemos que la materia abstracta y propia de las esencias materiales ya está espiritualizada, por decirlo así, y

(1) Suarez, *de anima*, lib. 4, cap. 3. n. 7.

reducida á la condicion inmóvil é incorruptible de lo espiritual puro, lo cual no se halla en la materia individual y corruptible (1).

A la *segunda* tomada del conocimiento angélico, decimos que las especies comunicadas por Dios á los Ángeles son mucho más perfectas que las que puede formar nuestra inteligencia con la abstraccion espontánea; y así no es maravilla que la misma especie con que conocen las esencias materiales, les sirva tambien para conocer directamente los individuos singulares de estas esencias.

Á la *tercera*, finalmente, diremos con Santo Tomás (2) que la virtud superior puede lo que el inferior, pero de una manera más alta y elevada. Por donde lo que el sentido percibe concreta y materialmente, el entendimiento lo aprehende de una manera universal y abstracta. Nuestro entendimiento es de una perfeccion media entre el entendimiento de los Ángeles y las facultades perceptivas de las bestias; y así no es extraño que siendo superior á éstas en percibir las intrínsecas esencias de las cosas con conceptos universales, sea inferior á los Ángeles en no poder percibir directamente los individuos de estas esencias con las especies universales de las mismas.

El P. Valencia, sin embargo, equipara en esto nuestro entendimiento al angélico, diciendo que la especie inteligible y abstraída del fantasma sensible determina primariamente á nuestro entendimiento á formar el concepto universal, y despues de una manera secundaria, aunque tambien directa, á producir e del singular. «La diferencia que hay, escribe, entre la

(1) Véase sobre esto Santo Tomás, *de Veritate*, quæst. 10 *de mente*, art. 5, ad 1.^{um}

(2) *Id. Summ. theol.* q. 86. art. 1. ad 3.^{um}

especie inteligible y el fantasma; entre el entendimiento y el sentido, consiste en que el fantasma representa el objeto solamente en cuanto singular, y el sentido lo percibe bajo la misma forma; al paso que la especie inteligible lo representa además como universal, bajo cuya forma es percibido primariamente por el entendimiento (1).»

En este sentido no tenemos dificultad en conceder á nuestra inteligencia el conocimiento directo de los singulares materiales; porque el tal conocimiento siempre es secundario y supone ya formado el concepto universal, á que de suyo y primariamente conduce la especie inteligible.

PROPOSICION TERCERA.

Nuestro entendimiento entiende las cosas representándose las idealmente en su interior; pero esta representación, llamada verbo, concepto y especie expresa, no le sirve de imagen en que las contemple como en un espejo, sino que es el mismo acto cognoscitivo con que se pone en comunicacion inmediata y directa con el objeto percibido.

198.—*Observacion.*—El cardenal Cayetano y otros muchos de su escuela, opinan que nuestro entendimiento, para entender los objetos, forma en su interior una cierta imagen ideal de los mismos, llamada *verbo, concepto y especie expresa*, y luego dirige hácia ella su atencion para verlos en ella representados, resultando de aquí que nuestro entendimiento no conoce los objetos en sí mismos sino en sus imágenes y

(1) Valencia, *Comment. in 1. p. D. Thom.* disp. 6, q. 7. punto 1. *Secunda assert.*

que el verbo de la mente es distinto del mismo acto de entender.

Esta doctrina la ha profesado tambien nuestro insigne Balmes en nuestros tiempos (1) y ella le hizo abrazarse con el instinto reidiano, el cual era el único medio que se le ofrecía para explicar el tránsito de la idea al objeto. Por el contrario el Cardenal Toledo (2), Suarez (3), Lugo, y generalmente todos los autores de la Compañía de Jesus, así como tambien los Escotistas, rechazan tal modo de conocimiento mediato, y sostienen que el verbo de la mente es el mismo acto cognoscitivo con que directa é inmediatamente percibimos los objetos, y esto es lo que nosotros vamos á probar en la proposicion enunciada.

199.—*Prueba de la 1.ª p.*—El entendimiento, al entender los objetos, se hace idealmente semejante á ellos aprehendiendo en su interior de una manera espiritual é intencional su forma ó esencia. Por eso se dan comunmente al acto de entender los nombres de *aprehension, concepto, verbo mental*, etc.; porque con la inteleccion la mente aprehende la forma del objeto exterior y se la representa á sí propia, viniendo de esta manera en conocimiento suyo. Luego es evidente que la potencia sobredicha entiende las cosas representándose las en su interior ó sea formando una imágen intencional suya llamada *veíbo* ó *especie expresa*.

(1) «Es la idea, escribe en la *Filosofía fundamental* (lib. 1. c. 11. n. 116), un espejo, que será tanto más perfecto, cuanto más perfecta produzca su ilusion. Es necesario que presente los objetos solos á conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja.»

(2) Toledo *Comment. in Summ. theol. D. Thom.* 1. p. q. 27, art. 1. *QUESTIO I.*

(3) Suarez, *de anima*, lib. 3, cap. 5.

200.—*Prueba de la 2.ª p.—1.º* Si la representación ideal de los objetos nos sirviera de espejo en que los viéramos y contempláramos nosotros, deberíamos dirigir nuestra vista intelectual hácia esta imágen y verla y conocerla, como sucede cuando dirigimos la vista corporal hácia los espejos materiales. Es así que nosotros no vemos, ni conocemos esta imágen, como á cada uno se lo dice su propia experiencia y como lo confiesan los mismos autores aquí aludidos; los cuales no fundan su doctrina en la vista experimental que tengamos de este fenómeno sino en ciertos raciocinios que serán muy pronto refutados. Luego la representación ideal en cuestion no es sino el mismo acto intelectual con que conocemos directamente el objeto.

201.—2.º Si la representación dicha nos sirviera de imágen para contemplar en ella su prototipo ú objeto externo, no solo deberíamos ver esta representación ó imágen, sino que la deberíamos ver con más claridad que el objeto por ella representado. Porque de la tal imágen tendríamos un conocimiento intuitivo, y del objeto por ella representado un conocimiento meramente abstractivo, el cual por fuerza debe ser mucho más pálido é imperfecto. Es así que sucede todo lo contrario; pues la vista del objeto todo el mundo la siente en sí mismo, mas la de la imágen por nadie es sentida. Luego...

Dice el Cardenal Cayetano que esto previene de que el verbo mental es contemplado por nuestra inteligencia en razon de imágen y no en razon de entidad física. Pero á esto responderemos con el Cardenal Toledo: «Es imposible que sea vista la imágen en razon de tal, sin que sea vista tambien la entidad física de que ella consta, como es claro á todos (1).» Y añadiremos con

(1) Toledo, *l. cit.*

el P. Suárez: «La referida entidad es esencialmente imagen y la tal imagen es esencialmente entidad física; luego es imposible que el verbo sea conocido en razon de imagen y no en razon de entidad física. Por esta causa, cuando tratamos del verbo por medio de un acto reflejo, entónces lo conocemos bajo las dos razones dichas (1).»

202.—3.º En la hipótesis mencionada no percibiríamos propiamente los objetos sino sus imágenes; como cuando percibimos el retrato de un amigo, no vemos propiamente al amigo sino su imagen. Luego toda nuestra ciencia versaría sobre las imágenes intelectuales de las cosas y no sobre las cosas misma, y toda la Filosofía estaría reducida al puro idealismo.

Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Si lo que nosotros entendemos, son las especies ó imágenes de las cosas, las ciencias no tratarán de las cosas que estan fuera de nuestra alma, sino solamente de las especies inteligibles que en ella existen; como decían los platónicos que todas las ciencias versan sobre las ideas, las cuales, segun ellos, son lo que de hecho entendemos (2).»

Es verdad que el Santo Doctor no habla aquí de las especies expresas ó verbos mentales sino de las impresas, por las cuales es determinado nuestro entendimiento á formar las expresas, como los hemos explicado más arriba al hablar de los sentidos (98). Pero su argumento prueba lo mismo con respecto á las expresas que á las impresas. Por esto escribe en la *Suma contra los gentiles*: «Llámase intencion entendida lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida: la cual intencion en nosotros no es

(1) Suárez, *l. cit.* n. 17.

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 85, art. 2.

ni la misma cosa que es entendida, ni la misma sustancia del entendimiento, sino cierta semejanza de la cosa entendida, concebida por el entendimiento y significada por las palabras exteriores; razon por la cual recibe el hombre de *verbo* ó *palabra*. Y que en nosotros la tal intencion ó verbo no sea lo que entendemos, se demuestra con observar que una cosa es entender la realidad objetiva y otra entender la intencion dicha. Esto segundo lo hace el entendimiento, cuando convierte la atencion hácia su propio acto: por donde entre las ciencias, unas versan sobre las cosas y otras sobre las ideas ó intenciones entendidas (1).»

203.—4.º La razon de poner tal modo de percepcion mediata en nuestro entendimiento, la fundan los autores mencionados en que la inteleccion se hace uniéndose la potencia intelectual con su objeto. «Porque, dicen, los objetos los conoce nuestro entendimiento, no por intuicion, sino por abstraccion y por consiguierte en ausencia de los mismos. Ahora bien; estando el objeto ausente, el entendimiento no se puede unir á él sino uniéndose á su imágen. Luego la mente, para percibir sus objetos, primero forma una imágen suya, que es el verbo ó especie expresa, y des-

(1) «Dico autem intencionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intencionem intellectam, quod intellectus facit, dum super opus suum reflectitur. (S. Thom. Summ. cont. gent. lib. 4. cap. 11).»

pues al instante los contempla en esta imagen dirigiendo á ella su vista intelectual.» Por eso en la vision beatifica, con que los bienaventurados ven á Dios por intuicion, no admiten verbo alguno los tales autores. Y esto mismo hacen con el sentido de la vista, al paso que en las percepciones imaginarias, por ser representaciones abstractivas y versar sobre objetos ausentes, lo mismo que los actos intelectuales, ponen tambien una imagen interna, que llaman *idolo* y en el cual como en un espejo vé, segun ellos, la imaginacion sus objetos. Es asi que para unirse la potencia cognoscitiva con el objeto no necesita fabricarse semejante idolillo; porque le basta producir y recibir en sí el acto cognoscitivo, el cual, por el mero hecho de informarla y actuarla, la pondrá en relacion directa ó inmediata con el objeto. Luego la union mencionada no exige que nuestra percepcion sea mediata.

204.—Dice muy bien el P. Suarez respondiendo á este argumento de los adversarios: «La terminacion del conocimiento en el objeto no se debe entender materialmente como se termina la línea en el punto, sino que se la debe entender de un modo intencional y espiritual. Por tanto, el terminarse el conocimiento en el objeto no es otra cosa que ser conocido este objeto; lo cual puede hacerse, no solo cuando el objeto está ausente, sino aun cuando no existe... En cierto sentido lato se puede decir, sin embargo, que la cosa ausente es conocida por nosotros en su idolillo ó imagen, en cuanto que á esta imagen se debe el que percibamos la cosa (1).» Esta imagen en efecto, que es el mismo acto cognoscitivo producido por nuestro entendimiento, actúa é informa á esta potencia, la cual entonces se

(1) Suarez, *l. cit.* n. 17.

halla puesta en relacion inmediata y directa con el objeto.

205.—La necesidad del verbo mental no nace en nosotros de que necesitemos de ella para contemplar en sus facciones la de los objetos ausentes, sino de que nada podemos entender, ausente ó presente, sin un acto cognoscitivo con que conozcamos la cosa y que sea una cierta imágen intencional de esta misma cosa. Por eso Santo Tomás pone el verbo de la mente en todo acto cognoscitivo, ya sea una intuicion, ya una abstraccion. «Todo el que entiende, dice, por el mero hecho de entender, forma en sí un cierto concepto de la cosa entendida, el cual toma su origen de la misma fuerza intelectual y procede de su accion perceptiva. Este concepto es significado por la palabra articulada y se llama *verbo* ó *palabra del corazon* significado con la palabra de la voz (1).»

Si Santo Tomas no hubiera tomado el verbo mental en este sentido y solo lo hubiera creido necesario para percibir en él los objetos ausentes y abstractos, mal hubiera podido inferir de la produccion de nuestro verbo la del Verbo divino como allí pretende; puesto que la percepcion de que procede el Verbo divino, no es abstractiva como la nuestra, sino completamente intuitiva. Santo Tomás, pues, enseñó en las referidas palabras que todo acto cognoscitivo, por el mero hecho de ser cognoscitivo, es en sí mismo una imágen intencional del objeto conocido, ora esté presente el tal objeto, ora ausente; y que, por lo tanto, aun el mismo acto de ver á Dios, producido por los bienaventurados en virtud del hábito sobrenatural llamado *lumen gloriæ*, con que se halla confortado su

(1) Santo Tomas *Summ. Theol.* 1. p. q. 27 art. 1.

entendimiento, es un verdadero verbo ó imagen intencional de la divina Esencia por ellos vista.

Este verbo se diferencia de la accion intelectual, como el término se distingue de su accion; por eso dice el Agélico Doctor que «procede de la accion intelectual. La accion intelectual es el conocimiento *in fieri*; el verbo es el conocimiento *in facto esse*. Por esta causa á la accion dicha le dá Santo Tomás el nombre de *noticia*; porque en efecto es una noticia *incoada* ó *in fieri* y tiende esencialmente á la noticia *perfecta* ó *in facto esse*, que es el verbo.

PROPOSICION CUARTA.

El juicio es un acto del entendimiento, distinto de las simples percepciones que le preceden, pero dependiente de ellas y verdaderamente cognoscitivo.

206.—*Observacion.*—Esta proposicion tiene cuatro partes. La primera es contra Descartes y sus secuaces, los cuales enseñan que el juicio es un acto de la voluntad y no del entendimiento. En la segunda sostenemos la opinion generalmente recibida entre los modernos, de que el juicio es en sí mismo un acto simple y no una cierta coleccion de actos subordinados entre sí, como pensaron muchos escolásticos de gran nota, tales como Suarez (1), Vazquez (2), etc. En la tercera se defiende contra los reidianos y los consumianos, la necesidad de la prévia aprehension para la formacion de todo juicio, tanto inmediato como mediato y obtenido con el discurso. Por fin la cuarta va dirigida contra los que afirman que el juicio no es un

(1) Suarez, *de anima*, lib. 3. cap. 6, n. 5.

(2) Vazquez, *Comment. in 1. 2. D. Thomæ*, disp. 79, cap. 3.

acto estrictamente cognoscitivo sino simplemente expresivo de la identidad ó no identidad del sujeto y del predicado (1). En lo cual tenemos por defensores á Santo Tomás (2), á Suarez (3), á Vazquez (4) y á otros muchos autores antiguos, siendo por consiguiente inexacto lo que escribe un autor moderno, diciendo que Loke es á quien debe su aceptación entre los filósofos.

207.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El juicio es un acto que versa sobre la verdad. Es así que los actos de esta especie pertenecen al entendimiento, así como los que versan sobre el bien pertenecen á la voluntad. Luego el juicio es un acto del entendimiento. 2.º En los juicios hay verdad y falsedad. Es así que la verdad y falsedad son propias del entendimiento, así como la bondad y la malicia lo son de la voluntad. Luego etc. 3.º El juicio es un acto cognoscitivo ó expresivo de la verdad. Es así que el conocer corresponde al entendimiento y no precisamente á la voluntad. Luego etc.

208.—Dicen los cartesianos: 1.º El juicio consiste en el asentimiento que damos á una verdad conocida, ó en el disentimiento de alguna doctrina falsa. Es así que asentir y disentir son actos de la voluntad; porque valen lo mismo que aprobar y reprobar, lo cual es propio de esta potencia. Luego el juicio es un acto de la voluntad y no del entendimiento. 2.º El juicio

(1) «Poteritne, escribe el P. Tongiorgi, *Psychol.* n. 492, 3.ª compositio hæc (*el juicio*) dici cognitio? Poterit sane, si cognitionem *latisime* sumas pro actu, quo mens aliquod verbum exprimit.»

(2) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 16, art. 2.

(3) Suarez, *de anima*, lib. 3, cap. 6, n. 4, y *Metaphy.* disp. 8, sect. 4, n. 5.

(4) Vazquez, l. cit.

es el descanso del ánimo deseoso de saber. Es así que el deseo de saber es un acto de la voluntad. Luego también la satisfacción de este deseo ó sea el juicio.

209.—Fácilmente se responde á estos argumentos. Al *primero* decimos que el *asentir* y *disentir* son actos del entendimiento y no de la voluntad, á la cual corresponde *consentir* y *repugnar*. Tanto el entendimiento como la voluntad aprueban y reprueban; pero las aprobaciones y reprobaciones del primero son muy distintas de las de la segunda.

Al *segundo* respondemos que la voluntad desea la ciencia bajo la razón de *bien* y por lo mismo se goza en la posesión de ella. Pero esto no hace que el juicio en sí mismo verse sobre el bien, lo cual se necesitaría para que fuese producido por la voluntad. El juicio intrínsecamente versa sobre la verdad y por tanto debe emanar del entendimiento. Solo que el conocer la verdad también es apetecible para la voluntad, porque la verdad es un bien de los seres racionales; y en razón de *bien* es apetecible para ella. Fuera de que el deseo natural de saber no pertenece solamente á la voluntad sino también y con más propiedad al entendimiento; el cual con respecto á la verdad tiene el mismo apetito innato que la voluntad con respecto al bien. De aquí es que la satisfacción producida con el conseguimiento de la verdad mediante el juicio cierto y evidente, reside propiamente en la inteligencia; aunque por la radicación que todas las potencias tienen en un mismo sujeto, esta satisfacción se difunde por la voluntad y á veces hasta redundar en las mismas potencias sensitivas.

210.—*Prueba de la 2.ª p.*—El juicio es un conocimiento comparativo, con que conocemos y expresamos la conveniencia ó la inconveniencia entre el sujeto y el predicado. Es así que esta comparación no

puede pertenecer á varios actos sino á uno solo; porque la relacion de una cosa con otra no puede ser percibida sino por un acto que vea los dos extremos correlacionados. Luego el juicio es un acto único y distinto de las simples percepciones que le acompañan.

211.—La razon fundamental en que se apoyaban los Escolásticos para afirmar que el juicio no puede consistir en un acto único, era porque este acto debería tener por objeto al sujeto, al predicado y á la cópula. Lo cual lo tenían por imposible, porque nuestro entendimiento no puede percibir muchas cosas, *como muchas*, segun enseña Santo Tomás (1). Pero esta razon no parece que pueda tener gran peso; porque nuestro entendimiento, al conocer la conveniencia ó desconveniencia del sujeto ó del predicado, conoce los tres elementos mencionados como *partes de un todo*. Así es que el Angélico Doctor en el mismo lugar arriba citado enseña expresamente nuestra misma doctrina, diciendo: «Cuando el entendimiento entiende la diferencia ó la comparacion de una cosa á otra, conoce los dos extremos diferentes ó comparados; pero los conoce bajo la razon de la misma comparacion ó diferencia, como acabamos de decir que conoce las partes bajo la razon del todo (2).»

Primero percibe el sujeto, luego el predicado bajo una forma absoluta; despues estas percepciones hacen brotar en él la percepcion del predicado *en ó fuera* del sujeto, y entónces forma el juicio. Porque el entendimiento, como enseña allí mismo Santo Tomás, nunca tiene dos actos á un mismo tiempo; y así, cuando juzga, no está informado sino por el solo acto de

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 85, art. 4.

(2) Id. ib. resp. ad 4.^{um}

juzgar, que es un acto comparativo y verdaderamente único.

212.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º Nuestro entendimiento es una potencia progresiva, que comienza por la carencia completa de conocimientos y despues va perfeccionándose sucesivamente, pasando de los actos más imperfectos á los más perfectos: en lo cual se diferencia de los Ángeles, que, como espíritus puros y formas subsistentes por sí mismas, toda la ciencia la recibieron al ser criados y no la adquirieron con el discurso. Es así que la simple aprehension de un objeto es un acto ménos perfecto que el juicio sobre el mismo objeto; porque con la primera el entendimiento no tiene sino una conformidad incoada con la cosa conocida y con el juicio la adquiere completa, razon por la cual la verdad solo en el juicio se halla de una manera perfecta (L. 299). Luego el entendimiento, para juzgar sobre una cosa, primero la ha debido percibir con una aprehension simple.

213.—2.º La experiencia misma nos está diciendo cada dia que, ántes de juzgar, necesitamos llamar la materia del juicio ante el tribunal de nuestra inteligencia, proponiéndonosla ante los ojos de esta facultad por medio de una aprehension simple. Luego el juicio requiere como condicion prévia la simple aprehension del objeto.

214.—3.º Nuestro entendimiento forma sus juicios componiendo y dividiendo. Pues, como sábiamente advierte Santo Tomás (1), nuestra inteligencia en su manera de adquirir sus conocimientos se asemeja á las cosas generables; las cuales no adquieren sino sucesivamente y por grados su perfeccion. Por donde, al percibir por primera vez un objeto, no adquiere

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.*, 1. p. q. 85. art. 5.

conocimiento completo de él, sino que en esta su primera aprehension percibe algo suyo solamente, v. gr. su esencia, la cual es su primero y principal objeto. Despues percibe sus propiedades, sus accidentes y las habitudes diversas que acompañan á la esencia, y por tanto tiene necesidad para esto de juntar en uno, por medio de la síntesis ó composicion, estos segundos conocimientos con el primero. Es así que en la síntesis precisamente es donde reside el juicio y no en la simple aprehension. Luego ésta es con respecto á nuestro entendimiento condicion prèvia para aquella, y por tanto todo juicio nuestro depende por necesidad de la simple aprehension del óbjetó sobre que ha de versar el tal juicio.

215.—Por aquí se ve que la primera operacion de nuestro entendimiento no es el juicio, como falsamente han opinado Cousin y otros varios filósofos que le han seguido en esta parte. «La idea ó simple aprehension de un objeto, segun escribe García Luna (1), es siempre formada por el juicio; porque los objetos no son conocidos sino mediante sus propiedades y así en la percepcion de estas propiedades va envuelto el juicio con que se las atribuimos al sujeto.» Esto mismo enseña tambien el Ilustrísimo Señor Arbolí (2).

Ciertamente, hay muchas ideas que deben su existencia á juicios anteriormente formados; pero esto no quita que estos mismos juicios hayan dependido en su formacion de otras ideas más vagas é imperfectas. El conocer el objeto por sus propiedades no implica anterioridad del juicio con respecto á la idea, ó simple aprehension, sino ántes bien todo lo contrario. Porque

(1) Tomás García Luna, *Lecciones de Filosofia ecléctica*, tom. 2. lecc. 16. pág. 127.

(2) Arbolí, *Psicol.* 1. p. secc. 2.^a lecc. 2.^a n. 52.

ántes que estas propiedades hayan sido percibidas bajo una forma relativa, ó como propiedades de un sujeto, en lo cual consiste el juicio, el entendimiento las ha debido conocer bajo una forma absoluta, vaga é imperfecta, que es lo que constituye la simple aprehension.

216.—Aun cuando querámos opinar con Suarez y otros vários que nuestro entendimiento percibe los singulares ántes que los universales, todavía siempre será verdad que la simple aprehension es anterior al juicio y que éste depende de aquella. Porque en este caso el entendimiento en su primer acto percibirá el singular al modo de los sentidos, esto es, representándoselo confusamente como un *todo concreto*, sin distinguir entre el sujeto y sus cualidades. Aquella mirada primera encerrará una vision *total y confusa* del objeto, sin distinguir partes de partes, y por lo tanto no pasará los límites de una aprehension simple. La podemos llamar, si queremos, *juicio virtual é implícito*; pero en ninguna manera *juicio formal y explícito*. Y aún entonces, con prioridad de naturaleza, siempre será anterior la simple aprehension al juicio; porque el concepto absoluto es anterior al relativo. Lo único por consiguiente que se tendrá en la opinion de Suarez, es que este juicio virtual é implícito precederá á la formacion de la idea ó aprehension *universal*, pero no á la idea ó aprehension *particular*.

217.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El juicio es un acto intelectual, puesto que procede del entendimiento. Es así que un acto intelectual que nada entiende, es una pura quimera. Luego con el acto de juzgar entendemos algo y por lo tanto el juicio es un acto verdaderamente cognoscitivo.

2.º El juicio es el acto con que el entendimiento se dice á sí propio que á un sujeto conviene ó repugna

un predicado. Es así que el tal acto es el verbo mental con que conoce la conveniencia ó repugnancia mencionadas; pues el entendimiento no se habla á sí propio sino representándose mentalmente el objeto expresado por su idea. Luego el juicio es un acto verdaderamente cognoscitivo.

3.º En el juicio se hallan plenamente la verdad y la falsedad, como lo hemos notado en la Logica (L. 299). Es así que la verdad y la falsedad son propiedades del conocimiento propiamente dicho; puesto que el conocimiento, y no otro acto distinto de él, es el que se denomina verdadero ó falso por razon de su conformidad ó desconformidad con el objeto. Luego el acto de juzgar es propia y estrictamente cognoscitivo del objeto sobre que versa.

4.º Si la adhesion de la mente al objeto conocido, en la cual consiste el juicio por confesion de todos los filósofos fuera un conocimiento ó sea una expresion ideal del objeto, tendría que ser por fuerza una cierta inclinacion ó impulso del entendimiento hácia el objeto ya presente, para unirse con él y poseerlo al modo que se inclina la voluntad hácia el bien; pues no se ve que otra cosa pueda ser la adhesion dicha. Es así que la inclinacion ó impulso son incapaces de verdad y falsedad, pues no expresan en su concepto formal ninguna conformidad ó desconformidad con respecto al objeto. Luego, consistiendo el juicio en una cosa distinta del conocimiento propiamente dicho, la adhesion mencionada no puede ser verdadero juicio.

5.º Finalmente, en la hipótesis contraria los juicios ciegos de Reid no repugnarían absolutamente, antes se darían muchos juicios de esta clase; á saber, todos aquellos que son imperados por la voluntad. Por donde el P. Tongiorgi, que defiende la doctrina por nosotros aquí refutada, no condena en absoluto los

juicios no comparativos sino solo de una manera restringida (1). Ahora bien; de aquí podrían tomar ocasion los reidianos para decir que todos los juicios primeros, llamados por ellos instintivos, se deben al influjo de la voluntad y que, por lo tanto, los hace el entendimiento sin comparar unas ideas con otras.

218.—Contra lo que acabamos de probar en el número precedente dicen algunos: 1.º No todo acto de la inteligencia debe ser conocimiento, como no todo acto de la facultad de juzgar es juicio, ni todos los de la de discurrir ó amar son discursos ó amores. 2.º El acto de juzgar es lo que en el exterior viene expresado con las palabras *es* y *no es*, las cuales no significan nada por sí solas; luego tampoco el juicio es por sí solo expresivo de ninguna cosa. 3.º Si el juicio fuera expresivo del objeto, él solo lo enunciaría todo entero y así las percepciones del sujeto y del predicado serían inútiles (2).

219.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde: 1.º que las facultades de juzgar, discurrir y aprehender simplemente son en realidad una sola, la cual en todos sus actos conoce de una manera ú otra el objeto sobre que versa: 2.º que si no todo acto de la voluntad es amor formal, pero todos ellos son afectos prosecutivos ó aversativos de amor ó de odio: de donde resulta que tambien todos los actos de la inteligencia deben ser conocimientos prosecutivos ó aversativos de afirmacion ó negacion, ora sean estas afirmaciones y negaciones explicitas, como sucede en el juicio propiamente dicho, ora sean implicitas como acaece en la simple aprehension, que es un juicio incoado ó implicito.

(1) Tongiorgi, *Psycholog.* lib. 3, cap. 10, art. 4, n. 494.

(2) Benedicti, *Philosophia peripatética*, lib. 3, q. 2, cap. 1.

220.—Á lo *segundo* decimos que el juicio expresa *directamente* la cópula; pero como ésta es una relacion y las relaciones no pueden ser conocidas sin ser conocidos al mismo tiempo los términos correlacionados, por esta causa expresa tambien de una *manera indirecta y oblicua* al sujeto y al predicado. Esto mismo hacen á su modo en la enunciada externa del juicio las palabras *es* y *no es*; porque expresan formalmente una relacion de conformidad ó desconformidad. Solo que no lo hacen de una manera expresa como el acto interno; porque éste enuncia por sí solo claramente el objeto entero del juicio y las palabras mencionadas no son capaces de tanto, por no sernos á nosotros posible enunciar el acto formal de juzgar sin enunciar tambien los conocimientos formales y expresos del sujeto y del predicado que han debido preceder al de la relacion de entrambos.

221.—Á lo *tercero* finalmente se contesta que las aprehensiones del sujeto y del predicado son necesarias para que el entendimiento pueda aprehender la relacion de entrambos; porque en el orden cronológico, ántes que el conocimiento relativo es el absoluto, y así no podría conocer los términos del juicio bajo una forma relativa, si ántes no los hubiera percibido bajo una forma absoluta.

222.—El P. Tongiorgi recurre á otra clase de argumentos diciendo: 1.º El conocimiento de la conveniencia ó discrepancia del sujeto y del predicado es causa de la afirmacion y negacion. Luego éstas son cosas distintas del conocimiento dicho. 2.º Si el juicio no fuera cosa realmente distinta del conocimiento de la conveniencia ó discrepancia mencionadas, no podría haber juicio alguno temerario, todos los juicios serían verdaderos, ningun juicio podría ser imperado por la voluntad, no podrían finalmente darse los di-

versos estados de ignorancia, duda, certeza, etc., que en nosotros experimentamos (1).

223.—Toda esta serie de argumentos que con grande fuerza desarrolla el sobredicho autor, en nuestro juicio es de muy poca consistencia. El primero solo prueba que entre las aprehensiones de la conveniencia ó discrepancia mencionadas y la afirmacion y negacion hay realmente *alguna* distincion. Pero esta distincion no es necesario que sea *real y fisica*, bastando para ello la *lógica* y de *razon*. Así como la evidencia de un juicio es causa de su certeza y sin embargo estas dos cosas no se distinguen realmente del mismo acto evidente y cierto; de la misma manera la aprehension dicha es causa de la adhesion, pero ambas en realidad se identifican con el acto de conocer y de adherirnos á la verdad conocida. Porque esto tiene el juicio sobre la simple aprehension; que con él conocemos no solamente el objeto sino tambien la conformidad de nuestro conocimiento con el objeto, y así en este sentido nos adherimos á la verdad conocida (L. 302). El juicio es una aprehension, pero de tal naturaleza no deja suspenso al entendimiento como las simples aprehensiones, sino que lo une á uno de los dos extremos contradictorios (2).

224.—Los demas se disipan, si mucho no nos equivocamos, con una sencilla observacion. Nuestro entendimiento puede concebir *como unidos* dos objetos que en realidad estan separados, ó *como separados* dos objetos que en realidad estan unidos: en esta composicion y division de conceptos es donde está colocado

(1) Tongiorgi, *Psicologia*, lib. 3. cap. 10.

(2) Véase sobre esto el P. Alfonso Malpartida, *disput. in tres Aristot. lib. de anima*, disp. 14, sect. 3. y el P. Suarez en los dos lugares arriba citados.

el juicio. Ahora bien; cuando forma este género de composiciones y divisiones, entonces su concepto representa el objeto al revés de lo que es en sí, y es por lo tanto falso (1).

Véase pues cómo el acto del entendimiento, sin ser cosa realmente distinta del conocimiento, puede ser falso; ántes, como hemos probado más arriba, para que pueda ser falso el juicio, debe consistir en un conocimiento. Con esto ya se vé cómo puede ser también imperado por la voluntad y temerario, y cómo podemos hallarnos en los diversos estados de duda, ignorancia, certeza, etc. con respecto á algun objeto. Porque la composicion y division de los conceptos no siempre se hace de manera, que resulte clara la relacion de conformidad ó desconformidad entre ambos; ni siempre tampoco se hace bajo el solo influjo del objeto, sino que puede influir, é influye de hecho muchas veces la voluntad en la inteligencia para que componga idealmente las cosas á su gusto y las conciba por consecuencia de una manera falsa y diversa de lo que son en sí. En todos estos casos el conocimiento adquirido ó sea el juicio formado por el entendimiento podrá ser falso, temerario, etc.; porque es un acto imperado por la voluntad y acomodado al gusto y capricho de esta potencia.

(1) V. Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 17. art. 3.

PROPOSICION QUINTA.

Repugnan los juicios sintéticos a priori de Kant y los instintivos de Reid.

225. — *Observacion.* — Llámanse juicios sintéticos aquellos cuyos términos no se incluyen uno á otro en el orden de las ideas; de suerte que ni analizando el sujeto podemos llegar á la noción del predicado ni en la idea de éste se encuentra tampoco la de aquél. Los juicios de la experiencia son todos de esta clase; pues en ellos sabemos que el predicado conviene al sujeto, no porque sea de su noción ó esencia, sino porque así nos lo atestigua la experiencia. Los filósofos no habian conocido otra clase de juicios sintéticos que estos; á los demas les dieron el nombre de *analíticos*; de suerte que para ellos *analítico* y *a priori* eran una misma cosa, lo mismo que *sintético* y *a posteriori*. Kant sin embargo pretendió haber hallado una clase de juicios sintéticos, cuya conveniencia entre el sujeto y el predicado no nos consta por la experiencia ni por la simple análisis, sino que es afirmada sin ser vista por irresistible impulso de nuestra naturaleza; y por esta causa dió á estos juicios el nombre de *sintéticos a priori*. Reid enseñó tambien como Kant que ciertos juicios los formamos y tenemos por verdaderos, no porque percibamos su verdad en manera alguna, sino porque á ello somos arrastrados por el ímpetu ciego de nuestra razon, que está de suyo inclinada á la verdad aun sin percibirla ni sentirla. Ambos en el fondo profesaron una misma doctrina; por consiguiente uno y otro pueden ser refutados con los mismos argumentos, si bien á cada uno se le puede atacar ademas en particular por razon de su peculiar sistema, como hemos hecho en la Lógica.

226.—*Demostracion.*—1.º Segun lo demostrado en la tercera parte de la tésis precedente, el acto de juzgar depende de las aprehensiones prévias del sujeto y del predicado. Es así que estas aprehensiones no son necesarias sino por vía de disposicion prévía para que el entendimiento pueda ver la relacion de los dos términos del juicio y así afirmarla. Luego el entendimiento no forma ningun juicio instintivo y ciego, sino que ántes de juzgar investiga la relacion de un término con otro y despues la afirma segun que se le muestra, ya por el órden analítico de las ideas, ya por el sintético de los hechos.

2.º Los juicios sintéticos *a priori* de Kant y los instintivos de Reid conducen derechamente al escepticismo pues son destructores de toda ciencia, como lo hemos demostrado en la Lógica (402 y siguientes). Luego no pueden ménos de repugnar al humano entendimiento.

3.º Finalmente los juicios que llama Kant sintéticos *a priori*, son ó analíticos ó sintéticos *a posteriori*; y los que considera Reid como instintivos y ciegos, son en realidad de verdad evidentes, al menos con evidencia lata. Luego los fundamentos en que uno y otro se apoyan, para establecer sus ruinosos sistemas, son completamente falsos.

227.—Por lo que hace á los de Reid, basta lo que sobre ellos hemos escrito en la Lógica (196 y siguientes). En órden á los de Kant son manifiestamente analíticos los siguientes: *No existe efecto sin causa.*—*Siete y cinco son lo mismo que doce.*—*La línea recta es el camino más corto que hay entre dos extremos.* Porque en la idea de efecto va incluida la de causa; en la de 7+5 la de 12, y en la de *línea recta* la de *la menor distancia entre dos puntos*. Asimismo, son sintéticos ó experimentales los siguientes, contados por Kant entre los

sintéticos *a priori*. En todas las mudanzas corpóreas siempre permanece la misma cantidad de materia.—La acción y la reacción son iguales en todos los movimientos corporales (1): porque la verdad de ambos juicios no la sabemos sino por la experiencia.

§ III. NATURALEZA, OBJETO Y ACTOS DE LA RAZON HUMANA.

228.—Sobre la naturaleza de la razon humana algunos yerran suponiendo que la razon es una potencia realmente distinta del entendimiento. En orden al objeto de la facultad mencionada claro está que el formal es el representado en las premisas y el *material* el representado en la conclusion; puesto que á este segundo nos adherimos por la adhesion que prestamos al primero (L. 349). Lo que resta por consiguiendo averiguar es si con el acto de la conclusion percibimos el objeto representado en las premisas ó lo suponemos simplemente ya percibido. Sobre esto no estan acordes los filósofos y no se sabe nada de cierto; lo cual no nos debe dar gran pena, porque la cosa es de poca importancia. Sobre los actos finalmente conviene investigar: 1.º si el entendimiento, asintiendo á las premisas, puede dejar de asentir á la conclusion, y 2.º si para asentir á la conclusion debe tener un conocimiento reflejo de la verdad de la ilacion. Sean pues las siguientes proposiciones.

(1) Véase sobre estos juicios del filósofo aleman, la *Filosofia fundamental* de Balmes, lib. 1. cap. 29.

PROPOSICION PRIMERA.

La razon humana no es una facultad realmente distinta del entendimiento.

229.—*Demostracion.*—Llábase razon la facultad de discurrir pasando de uno ó vários juicios á otro. Es así que una facultad de esta clase no se distingue realmente del entendimiento, sino que es esta potencia misma en cuanto apta para conocer un objeto mediante el conocimiento ya adquirido de otro. Luego etc.

La mayor no necesita de prueba; porque es la misma definicion de la razon admitida por todos. La menor se prueba con mucha facilidad en esta forma: Uno mismo es el móvil en el punto de partida, en el camino por donde se mueve y en el término del viaje. Es así que la razon con sus discursos se mueve mentalmente de unos juicios á otros y se identifica con el entendimiento no solo en el punto de partida sino tambien en el último término del viaje; puesto que en su movimiento progresivo arranca de los principios conocidos con el entendimiento y con su movimiento reflexivo y científico termina en estos mismos principios. Luego la razon no es en realidad sino el mismo entendimiento, en cuanto apto para conocer una verdad mediante el conocimiento de otras (1).

(1) Véase sobre esto Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 79. art. 8.

PROPOSICION SEGUNDA.

En la conclusion es conocido formalmente de una manera confusa el objeto de las premisas.

230.—*Observacion.*—Esta proposicion la defendemos como más probable que su contraria sostenida por los Escotistas. Enseñaba expresamente Santo Tomás con estas palabras: «Nuestro entendimiento entiende primero los principios en sí mismos, y después en las conclusiones, en cuanto que asiente á las conclusiones por los principios (1).» Con el Angélico Doctor estan los Tomistas generalmente, y muchos autores de la Compañía de Jesús (2).

231.—*Pruebas.*—1.º Repugna un asentimiento con que no veamos en el objeto razon alguna para ser abrazado; porque todo asentimiento debe mirar su objeto como digno de ser abrazado por el entendimiento y por consiguiente como provisto de razones suficientes para ser admitido. Es así que la razon suficiente por la cual es admitido el objeto de la conclusion, es el objeto representado en las premisas. Luego el acto con que nos adherimos á la conclusion, debe representar, no solo el objeto de esta conclusion, sino tambien al ménos de una manera confusa el representado en las premisas.

2.º Repugna un efecto sin su causa correspondiente. Es así que la conclusion de todo silogismo tiene por causa ó por principio determinante al objeto representado en las premisas. Luego este objeto debe

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1.ª 2.ª q. 8, art. 3.

(2) Véase el P. Losada, *de anima*, disp. 8, cap. 4, n. 69, quien tambien está en favor de esta opinion.

influir inmediatamente en ella, siendo conocido al menos de una manera confusa. Porque la razon objetiva de un conocimiento no mueve sino en cuanto conocida de algun modo al menos confuso.

3.º La conclusion no es un juicio absoluto sino relativo á los dos emitidos en las premisas y esta relacion viene indicada con la partícula *luego*. Es así que lo relativo, como tal, no puede ser conocido sin que se conozca con el mismo acto el otro término de la relacion y este término con respecto al objeto de la conclusion es el objeto de las premisas. Luego la mente no puede conocer el objeto de una conclusion sin que con este mismo acto conozca, al ménos de una manera indirecta y confusa, el objeto de las premisas.

232.—Dicen los adversarios: 1.º Si la conclusion representa de una manera formal el objeto de las premisas, todas las conclusiones serán juicios causales, en que digamos $A=C$ porque $A=B$ y $B=C$. 2.º En esta hipótesis el medio entraría en la conclusion contra lo que dicen los lógicos. 3.º Nunca podría seguirse un consiguiente verdadero de un antecedente falso. Porque, como acabamos de observar, en la suposicion mencionada todas las conclusiones serían juicios causales. Ahora bien, en el juicio causal el consiguiente ó causado no puede ser verdadero sino siéndolo tambien el antecedente ó *causa*. 4.º Finalmente, siempre que volviéramos á adherirnos á alguna proposicion demostrada, deberíamos pensar por esto mismo en toda la serie de racionios por los cuales habia sido demostrada, lo cual raras veces sucede.

233.—Respondamos brevemente á estas razones. Á la *primera* negamos que tal consecuencia se infiera de nuestra doctrina. Porque para que una proposicion sea propiamente causal, se necesita que tanto

la causa como el causado sean percibidos y afirmados directa y explícitamente. Ahora bien, el conocimiento del objeto de las premisas, que nosotros ponemos en la conclusion, es solo indirecto é implícito. Luego...

A la *segunda* se responde que el medio no debe entrar en la conclusion de *una manera explícita y directa*, pero sí *implícita é indirectamente* como razón de conveniencia ó discrepancia de los extremos, lo cual viene indicado con la partícula: *Luego*.

A la *tercera* decimos que el consiguiente, *en cuanto tal*, ó sea en cuanto deducido de un antecedente falso, siempre debe ser falso, por la razón sencilla de que lo falso no puede ser raíz y fuente de lo verdadero. Se dice, sin embargo, que de un antecedente falso se puede seguir un consiguiente verdadero; porque éste, como proposición absoluta y no deducida de las premisas falsas, puede ser verdadero.

A la *cuarta* respondemos que cuantas veces volvemos á admitir mentalmente una verdad por nosotros demostrada, percibimos también la demostración, pero *de una* manera muy oscura, acordándonos, por ejemplo, de que en otro tiempo la demostramos ó haciendo otra cosa parecida: y de esto nos da testimonio la experiencia.

PROPOSICION TERCERA.

El entendimiento, asintiendo á las premisas, no puede ménos de asentir á la conclusion, con tal que sea clara la conexión entre ésta y aquéllas.

234.—*Demostracion*.—El entendimiento, independientemente de la voluntad y sin ser movido por ella, asiente al objeto que se le presenta como evidente; porque entónces el objeto obra sin obstáculo alguno

y con toda su fuerza natural en la potencia naturalmente inclinada á lo verdadero en general. Es así que, cuando la conexion entre las premisas y la conclusion es manifiesta, ésta última se presenta como claramente verdadera ante los ojos del entendimiento que admite como verdaderas las primeras. Luego, admitidas las premisas, no podrá ménos de admitir la conclusion.

Si las premisas son evidentes y las admite por lo tanto sin restriccion alguna, la conclusion la admitirá, en la misma forma; si por el contrario son solamente probables, la conclusion será admitida necesariamente por él como probable. Así, por ejemplo, nadie opina que Pedro perdió los ojos sin juzgar al mismo tiempo que se quedó ciego, ó que todos los asistentes á un convite se pusieron beodos sin juzgar esto mismo de Juan que fué uno de ellos, etc.

PROPOSICION CUARTA.

El entendimiento, para asentir á la conclusion despues de admitidas las premisas, no necesita conocer con un acto reflejo la legitimidad de la ilacion, sino que le basta un conocimiento directo de la misma.

235.—*Demostracion.*—Al entendimiento que admite como verdaderas las premisas de un raciocinio, para asentir á la conclusion le basta que se le muestre claramente la conexion que existe entre el objeto de la conclusion y el de las premisas. Porque con esto solo no podrá ménos de admitir como verdadera la conclusion, segun lo dicho en la proposicion precedente. Es así que el acto de conocer la conexion dicha es directo y no reflejo; porque no versa sobre acto alguno anteriormente producido, sino sobre la conexion objetiva y externa entre el objeto de la

conclusion y el de las premisas. Luego para poder asentir el entendimiento á la conclusion de un racionio despues de admitidas las premisas, le basta, sin hacer reflexion alguna sobre sus propios actos, conocer directamente la conexion necesaria que existe entre el objeto de la conclusion y el de las premisas.

236.—Este conocimiento directo de la ilacion objetiva, como nota muy bien el P. Losada (1), lleva necesariamente consigo un conocimiento indirecto de la buena ilacion formal de nuestros actos. Porque miéntras representa expresa y señaladamente *in actu signato* la evidente conexion objetiva que existe entre la conclusion y las premisas, anuncia tambien *exerce* ó por vía de hechos, que los tres actos internos con que ha sido formado el racionio están en perfecta armonía con las reglas de la Lógica y que, por consiguiente, el tercero se sigue legitimamente de los dos anteriores. En virtud de esta noticia implícita que nos trae el conocimiento dicho, nuestro entendimiento, sin hacer reflexion sobre sus propios actos, está dispuesto para dar cuenta de la legitimidad de su racionio. Porque con ella ya puede reflejar sobre sí mismo, mediante el imperio de la voluntad, y ver de una manera expresa y formal que su racionio ha sido conforme á las reglas de la Lógica.

§ IV. NATURALEZA, OBJETO Y ACTOS DE LA MEMORIA INTELLECTIVA.

237.—La memoria intelectiva se suele tomar en dos sentidos. En el primero significa *la facultad de retener las ideas ó especies de los objetos ya entendidos y de usar de ellas para volverlos á pensar de nuevo*. En el segundo

(1) Losada, *Logica fusior*, tract. 1. disp. 2. cap. 7. n. 22.

es lo mismo que *la facultad de recordar ó de reconocer las ideas anteriormente adquiridas, conociéndolas, no como quiera, sino como pasadas ó bien como en otro tiempo presentes al espíritu.*

238.—Que se den estas dos clases de memoria intelectual, es evidente. Porque por lo que hace á la primera, la ciencia que adquiere un hombre cualquiera con el frecuente y repetido estudio sobre algun objeto, en realidad no es otra cosa que una cierta coleccion de especies ó ideas que sucesivamente se ha ido él formando y que se han ido depositando en su inteligencia de una manera ordenada (1). Y por lo que atañe á la segunda, es cosa clara que recordamos no solo las cosas anteriormente sentidas, lo cual pertenece á la memoria sensitiva, sino tambien los actos puramente espirituales que ejercimos en otro tiempo, lo cual no lo puede practicar sino la memoria intelectual. Supuesta pues la existencia de esta facultad, vamos á estudiar su naturaleza, su objeto y sus actos, valiéndonos al efecto de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La memoria intelectual no se distingue realmente del entendimiento.

239.—*Demostracion.*--1.º Cuando una potencia versa sobre algun objeto, considerándolo naturalmente bajo cierta razon genérica y comun á várias diferencias, á esta misma potencia corresponden como objeto tambien propio estas diferencias. Así, porque la vista, por ejemplo, tiene por objeto propio lo colorado, como tal, á ella pertenece percibir las diferentes especies de lo

(1) V. Losada, *de anima*, cap. 4, n. 104.

colorado, ó sea lo blanco, lo verde, lo amarillo, etc. Es así que la inteligencia versa sobre sus objetos propios considerándolos naturalmente bajo la razon genérica del *sér*, comun á todas las clases de seres, ora presentes, ora pasados, ora futuros. Luego á ella corresponde como objeto propio conocer, tanto lo pasado como lo presente y lo futuro; y por tanto, la memoria intelectual no es sino el mismo entendimiento, en cuanto apto para conocer espiritualmente los hechos pasados (1).

240.—2.º El entendimiento, siendo como es una facultad cognoscitiva más perfecta que la imaginacion y la memoria sensitiva, no debe tener menor virtud que ellas para conservar y reproducir las especies de los conocimientos por ella producidos. Es así que la imaginacion y la memoria sensitiva conservan y reproducen las especies de sus propios actos. Luego esto mismo debemos afirmar de la inteligencia y por consiguiente la memoria intelectual no es una cosa naturalmente distinta de ella.

PROPOSICION SEGUNDA.

El objeto propio y directo de la memoria intelectual son los actos perceptivos y apetitivos del sugeto pensante; mas los objetos concretos y materiales de estos actos no pertenecen sino al objeto secundario é indirecto.

241.—*Prueba de la 1.ª p.*—El objeto propio y directo de la memoria intelectual, en cuanto facultad recordativa, debe ser algo singular pasado que pueda ser percibido directamente por el entendimiento bajo la razon de singular; puesto que solo lo singular en razon de tal puede ser percibido como pasado, á causa de

(1) Santo Tom. *Summ. theol.* 1. p. q. 79, art. 7.

que todo lo universal prescinde de las circunstancias particulares del tiempo determinado y concreto. Es así que los actos perceptivos y apetitivos del sujeto pensante son directamente percibidos, en cuanto singulares, por la inteligencia á causa de su inmaterialidad, como sucede á las intelecciones y voliciones, ó por razon de hallarse radicados en el alma espiritual que es el principio y raiz de todos ellos y de las potencias con que son producidos. Luego los actos dichos forman el objeto propio y directo de la memoria intelectual (1).

242.—*Prueba de la 2.^a p.*—Los objetos materiales y concretos, en cuanto tales, no pertenecen al objeto primario y directo de la inteligencia, segun lo anteriormente probado (187 y siguientes). Luego ni en cuanto presentes, ni en cuanto pasados, ni en cuanto futuros pueden ser objeto primario y directo de la memoria intelectual. Por otra parte son conocidos por ella, puesto que hablamos de ellos y emitimos nuestros juicios acerca de ellos en cuanto anteriormente pensados. Luego por fuerza deben pertenecer á su objeto secundario é indirecto.

PROPOSICION TERCERA.

Las especies de la memoria intelectual no se borran nunca; pero no pueden ser excitadas en la presente vida sin el concurso de la memoria sensitiva.

243.—*Prueba de la 1.^a p.*—Las especies impresas en la memoria intelectual no tienen ningun principio de corrupcion; puesto que el sujeto donde residen, es incorruptible y siempre permanece el mismo y ellas por otra parte carecen de contrario que tienda á

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* art. 6, ad. 2.^{um}

destruirlas. Luego, una vez impresas en la memoria mencionada, deben permanecer en ella perpétuamente. Así es que esta doctrina es comunmente admitida por la generalidad de los filósofos.

El P. Arriaga con los Nominales opina que las tales especies son de tal naturaleza, que exigen ser conservadas por algun espacio de tiempo y nada más; como sucede al ímpetu impreso á los cuerpos y á las vibraciones sonoras del aire (1). Pero estos ejemplos, que podían tener algun valor en la Física de su tiempo, en el presente estado de la ciencia son enteramente insuficientes para tal propósito; porque el ímpetu dicho tiene en contra la gravedad de la tierra, y las vibraciones sonoras tienen que extinguirse con la difusion continua de su movimiento, nada de lo cual puede suceder á las especies dichas (2).

244.—*Prueba de la 2.ª p.*—La experiencia cotidiana nos está diciendo que nos es imposible recordar muchas cosas que habíamos sabido en otro tiempo. Esto no puede provenir de que carezcamos de sus especies intelectuales, como acabamos de probar en la primera parte de esta tésis. Luego debe ser atribuido á que se nos han debido borrar las especies de la memoria sensitiva, sin cuyo concurso no puede funcionar la inteligencia ni usar de sus especies ó ideas adquiridas, como lo dejamos ya probado más arriba (167 y siguientes). Tanto más, que la misma experiencia nos atestigua que nuestra memoria intelectual depende de la sensitiva en el ejercicio de sus funciones, como tambien lo dejamos observado en el presente tratado (116).

(1) Arriaga, *Cursus philos.*, disp. 6, de anima, sect. 6.

(2) Veánse sobre esto el P. Losada, *Cursus philos.*, tertia pars, tract. de anima, disp. VI, n. 47, y el P. Quirós, de anima, disp. 92, sect. 3.

PROPOSICION CUARTA.

La excitacion de las especies ó ideas en la memoria es debida: 1.º á la conmocion natural de los humores del cuerpo; 2.º á la asociacion de unas ideas con otras; 3.º al imperio de la libre voluntad.

245.—*Prueba de la 1.ª p.*—La excitacion de las especies en la memoria, no es otra cosa que la determinacion de las mismas á obrar, produciendo juntamente con la potencia intelectual actos cognoscitivos semejantes á los anteriormente habidos. Es así que en esta determinacion influyen naturalmente los humores del cuerpo puestos en conmocion por una causa cualquiera; pues así se ve que los melancólicos, por ejemplo, son inclinados á pensar cosas tristes, los sanguíneos por el contrario cosas alegres y los coléricos atroces; por donde sobre estas mismas materias suelen tambien versar sus sueños con mucha frecuencia. Luego...

246.—*Prueba de la 2.ª p.*—La asociacion de las ideas consiste en la afinidad ó conexion que tienen unas con otras; ya por la afinidad, semejanza ó conexion de sus objetos, ya tambien por el modo en que han sido adquiridas. Es así que esta afinidad y conexion hacen que unas ideas llamen á otras, como cada uno lo puede experimentar en sí mismo. Luego...

Así, por ejemplo; la sola vista de uno que nos ha ofendido, nos trae á la memoria la serie entera de las injurias que ha cometido contra nosotros: las primeras palabras de un discurso suscitan en nosotros las especies de las otras que vienen inmediatamente despues, y éstas las de las siguientes, hasta llegar al fin;

porque al mandarlas á la memoria miramos de una manera refleja al órden con que van colocadas.

En general podemos decir que, en virtud de esta afinidad y conexión natural de unas ideas con otras, *el objeto de una percepcion pasada se presenta todo entero á nuestro entendimiento, cuantas veces se nos ofrece una parte suya.* Y como lo que forma un *todo* con respecto á las partes que lo componen, puede formar *parte* á su vez de otras clases de *todos* diferentes; de aqui es que con mucha facilidad puede pasar nuestra mente de un objeto á otro, y aún discurrir de la manera más disparatada del mundo, sin órden ni concierto, si la voluntad, que tiene influjo sobre las demas potencias, no dirige su actividad y la hace pensar en un cierto y determinado sentido.

247.—*Prueba de la 3.ª p.*—El influjo de la voluntad para excitar las especies de algun objeto es evidente por sí mismo, pues cada uno tiene poder para ponerse á pensar en lo que quiere y para renovar los pensamientos que sobre algun asunto ha tenido en algun tiempo. Merced á este poderoso influjo fijamos la atencion de nuestra mente en un objeto determinado ó en algunas partes de él por todo el tiempo que queremos; y así concentrando nuestra actividad en algun punto particular sin dejarla esparramarse y distraerse á otras cosas, logramos adquirir ideas claras y precisas de los objetos y nos hacemos poco á poco poseedores de las ciencias. De él viene tambien aquel conato de la mente y de la imaginacion, con que algunas veces andamos como buscando las especies perdidas y discurriendo de un lado á otro para encontrarlas.

248.—Sin embargo, es preciso advertir, que para que la voluntad pueda imperar á la inteligencia que aplique su atencion á un objeto determinado, ya debe tener de antemano alguna noticia vaga y confusa

acerca de él; porque es imposible querer lo que en ninguna manera es conocido. Algun conocimiento vago, por lo tanto, siempre precede al imperio de la voluntad, y esta con su influjo soberano no puede hacer más en esta parte sino que veamos claro lo que antes conocíamos confusamente, ó que nos pongamos á pensar en un objeto ya conocido para que la mente descubra en él las relaciones que hasta entónces le habían sido desconocidas y pase de este modo de lo conocido á lo desconocido con la fuerza del raciocinio. Por eso se dice con mucha razon que las primeras ideas no estan en nuestra mano.

§ V. NATURALEZA, OBJETOS Y ACTOS DE LA CONCIENCIA.

249.—La definición de la conciencia ya la dejamos explicada en la Lógica (441 y siguientes). En ella hemos observado que hay dos especies de conciencia, una *directa* llamada *sentido intimo*, por la cual experimentamos como nuestros todos los fenómenos psicológicos que se pasan dentro de nosotros mismos, y otra *refleja*, llamada generalmente con el solo nombre de *conciencia*; por la cual, reflejando sobre nosotros mismos, nos conocemos como causas y sujetos de nuestros pensamientos directos. Cúmplenos ahora examinar la naturaleza, objetos y actos de estos dos géneros de conciencia, para lo cual nos serviremos de las proposiciones siguientes:

PROPOSICION PRIMERA.

La conciencia no se distingue realmente de la inteligencia.

250.—*Demostracion.*—La conciencia es aquella facultad con que entendemos que entendemos. Es así que la facultad con que entendemos que entendemos, es manifestamente la inteligencia; pues ella es la que, revolviendo sobre sus actos, los toma por objeto de su consideracion y los percibe como suyos propios y como existentes en el mismo sujeto pensante. Luego. ...

PROPOSICION SEGUNDA.

Ningun acto de la conciencia directa es esencial al alma humana.

251.—*Observacion.*—Descartes hizo esencial al alma el pensamiento. Esta misma doctrina han profesado despues muchos discípulos suyos, señalando como objeto de este pensamiento esencial la misma Esencia divina. Por esta causa se les da generalmente el nombre de Entistas ú Ontólogos; pues Dioses el Ente por excelencia y ellos sostienen que nuestra alma, en virtud de su propia esencia, está en perpetuo y perenne conocimiento directo de este Ser purísimo. Otros, que participan más ó ménos de las ideas cartesianas, no se atreven á tanto; pero ponen como esencial á nuestra alma la conciencia directa de sí misma, y este sentimiento perenne y constante de su propio sér lo consideran como primera raiz y fundamento de cuantos actos perceptivos y apetitivos puede ella ejercer,

ora por sí sola, ora en union con el cuerpo, segun queda explicado más arriba (127). Contra estos últimos va dirigido principalmente la presente tésis; si bien los argumentos con que será probada, demuestran igualmente contra toda clase de cartesianos que ningun pensamiento es esencial á nuestra alma.

252.—*Demostracion.*—1.º El sentido íntimo ó conciencia directa es un acto vital emanado de nuestra alma. Es así que ningun acto es esencial á criatura alguna; porque en toda criatura la accion se distingue realmente de la misma sustancia productora, y no es por lo tanto sino un simple accidente suyo, sin el cual puede ella existir absolutamente. Luego la tal conciencia no es esencial al alma humana.

2.º El acto de experimentarse el alma humana á sí propia no puede ser producido por ella sin el concurso de la Causa primera. Es así que Dios no está obligado á concurrir con criatura alguna, por más que ella tenga inclinacion natural á la accion, y por razon de su independenciam absoluta puede querer la conservacion de una sustancia criada negándole el concurso para toda accion suya. Luego.....

3.º Solo se podría decir que la conciencia ú otro acto cualquiera es esencial á nuestra alma, cuando se probase que su accion no es cosa realmente distinta de su esencia ó sustancia; porque solo entonces donde existiese la sustancia, existiría tambien la accion identificada con ella. Pero la identidad de la sustancia y de la accion es cosa propia y exclusiva del Sér por esencia, el cual solo es acto puro y no está compuesto de potencialidad alguna (1). Luego...

253.—Dicen los cartesianos: 1.º Al viviente intelectual le es esencial la vida del mismo género. Es así

(1) V. Santo Tomás, *Summ. theol.* I. p. q. 54, art. 1.

que la vida no existe sin un acto vital. Luego á nuestra alma le es esencial algun acto intelectual. 2.º Al alma le es esencial el poder obrar. Es así que no estando en acto no puede obrar; porque en tal caso estará en simple potencia con respecto á los actos que haya de producir y será ménos perfecta que ellos, por ser más perfecto el acto que la potencia. Luego al alma le es esencial estar en acto ó en actual ejercicio de su actividad.

254.—*Respuesta.*—La primera de estas facultades confunde la vida *sustancial* con la vida en *ejercicio*. La primera es esencial al alma, mas no la segunda, (C. 185). La sustancia vital por el solo hecho de ser existente y no meramente posible, ya es un acto vital aún anteriormente á toda accion suya; porque el acto se dice en contraposicion á la potencia; y por tanto, respecto de la sustancia vital posible, la sustancia vital existente es un acto, no accidental, como lo son todas las acciones vitales de las criaturas, sino sustancial. Así pues se suelta muy facilmente distinguiendo la mayor del silogismo en esta forma: Al viviente intelectual le es esencial la vida *sustancial* del mismo género, *lo concedo*; la vida en *ejercicio* ó alguna accion de la vida, *lo niego*.

La segunda confunde el acto segundo de la potencia operativa con el *primero* (O. 522). Para que una potencia operativa pueda producir un acto, no es necesario que se halle en acto segundo con respecto á él sino solo en acto primero; ántes solo estando en acto primero es capaz de darle la existencia, porque el acto segundo ya la supone dada. De donde se deduce que nuestra alma, ántes de producir el primero de todos los actos que han emanado de su actividad, á lo ménos con prioridad de naturaleza (O. 465), ha debido estar en acto primero con respecto á él ó sea con simple poder de producirlo.

255.—Es completamente falso que el alma, ántes de producir un acto cualquiera, se halla en simple potencia con respecto á él; porque esto significa que no tiene entónces sino una mera capacidad pasiva de recibirlo, como si fuera una pura materia prima, lo cual no puede ser más absurdo. Lo que únicamente se debe decir es, que ántes de producir el acto segundo está en acto primero, próximo ó remoto, para producirlo; y así, cuando obra, no pasa de la simple capacidad reseceptiva al acto, sino del acto *primero* al *segundo*, como toda causa naturalmente activa que se halla dotada de todos los requisitos necesarios para poder producir su accion.

256.—Es tambien inadmisibile la otra razon que aducen para probar su tésis, diciendo que el *acto es más perfecto que la potencia*, y que por consiguiente, no estando ésta en acto, no puede dar la existencia á acto alguno. Con este argumento probarían los cartesianos que nuestra alma no puede producir absolutamente ningun acto; porque ántes de dar á un acto la existencia no tiene sino potencia para producirlo, y la potencia, segun ellos, es ménos perfecta que el acto. La potencia en acto primero próximo no es ménos perfecta que su acto segundo; puesto que entónces lo contiene virtualmente y es capaz de darle la *existencia*. Se dice que el acto es más perfecto que la potencia, en cuanto que la potencia con el acto envuelve mayor perfeccion extensiva que la potencia sola, y en cuanto que la accion es de alguna manera perfeccion de la causa de donde emana (O. 540).

257.—Pero añaden los defensores del sentido fundamental: 1.º Nuestra alma se tiene á sí propia íntimamente presente: por otra parte no carece de virtud para conocerse. Luego no puede ménos de experimentarse y sentirse. 2.º Si el alma no se sintiera en

virtud de su propia esencia, se debería sentir en cuanto que siente sus propias afecciones. Es así que éstas no las puede sentir como propias sin tenerse primero sentida y experimentada directamente á sí propia. Luego el alma se siente á sí misma independientemente de toda afeccion que le sobrevenga y en virtud de su propia esencia, y por lo tanto el sentimiento de su propio sér le es esencial (1).

258.—Estos argumentos ya quedan refutados más arriba en lo que dejamos escrito contra el sentido fundamental (131-132). Por lo demás, si algo probaran, probarían solamente que el alma se siente á sí misma independiente de toda afeccion suya y en virtud de su propia esencia: lo cual no quiere decir que el sentimiento de su propio sér, ó sea la conciencia directa la sea *esencial* sino solamente *natural* y necesario, como es natural al fuego el quemar. Pero aún esto mismo es falso, como lo vamos á demostrar en la siguiente

PROPOSICION TERCERA.

A nuestra alma no le es natural ó necesaria la conciencia directa de sí misma independientemente de toda afeccion interna, sino que para sentirse ó experimentarse necesita ser afectada por algun fenómeno psicológico.

259.—*Demostracion.*—1.º Si á nuestra alma le fuera natural ó necesaria la conciencia directa de sí misma independientemente de toda afeccion que la modificase, este acto le debería producir con el entendimiento; puesto que en sentir de los defensores del sentido fundamental el alma se siente á sí propia por

(1) Tongiorgi, *Psychol.*, lib. 3. cap. 2, art. 2. n. 275.

sí misma y antes de ser unida al cuerpo, porque el ser unida ya es una modificación ó modo de ser suyo (1). Es así que nuestro entendimiento no puede naturalmente producir acto alguno sin ser excitado por la acción de los sentidos; pues esto se sigue necesariamente de que nuestra alma no es un espíritu puro sino un espíritu que es al mismo tiempo forma sustancial de la materia. Luego nuestra alma en tanto puede sentirse á sí propia, en cuanto se halla actuada por algún acto psicológico que la haga sensible.

260.—Dice muy bien Santo Tomás: «El entendimiento humano se ha en el género de las cosas inteligibles como un ente en para potencia, del mismo modo que se ha la mentira prima en el género de las cosas sensibles; por lo cual es llamado *posible*. Por tanto, considerado en su propia esencia, se ha como inteligente en potencia y de aquí es que tiene de suyo virtud para entender, pero no para ser entendido sino bajo aquel respeto particular de la forma por que está actuado. Ahora bien, á nuestro entendimiento en el presente estado de unión, le es connatural el no entenderse á sí mismo, sino según que se halla en acto por las especies abstraídas de los sentidos mediante su virtud abstractiva. Luego no se conoce en virtud de su esencia, sino en virtud de su acto (2).

Este argumento que el Angélico Doctor aduce para probar que nuestra alma no se puede conocer á sí misma en virtud de su misma esencia sino mediante sus actos, prueba de la misma manera que tampoco puede sentirse sino en la forma dicha. Ciertamente,

(1) Tongiorgi, *Psychol.* lib. 3, cap. 2, art. 2, n. 275.

(2) Santo Tomás, *Summa theol.* 1. p. q. 87, art. 1.

si la actuacion para entenderse á sí propia, no la tiene de suyo sino de las especies intencionales abstraídas de los sentidos, y en virtud de las cuales entiende las esencias de las cosas; esta misma actuacion será necesaria para sentirse y experimentarse á sí misma, porque al fin tambien este es un acto cognoscitivo, aunque más oscuro que los otros.

261.—2.º Y esto nos proporciona un segundo y poderosísimo argumento sacado del fundamento mismo en que apoyan su doctrina los partidarios del sentido fundamental. Porque estos autores, para probar que el alma no puede ménos de sentirse á sí propia, dicen que estando íntimamente presente á sí misma, no puede ménos de tener expedita la potencia de sentirse, por no haber cosa que se interponga entre la potencia y el objeto. Ahora bien; tan presente y tan inmediata está nuestra alma á su inteligencia para ser entendida como para ser sentida por ella. Luego, si por hallarse íntimamente presente é inmediata el alma á la inteligencia, debe ésta sentir su presencia directa é inmediatamente y sin necesidad de afeccion alguna, de la misma manera deberá conocerla; y así nuestra alma se conocerá á sí misma en virtud de su propia esencia y sin necesidad de determinacion alguna extrínseca, lo mismo que los espíritus puros. Lo cuál en ninguna manera puede ser admitido; porque en tal caso no necesitaría nuestra alma de los sentidos para formar sus ideas, ni por consiguiente estaria ordenada por su intrínseca naturaleza á ser forma sustancial del cuerpo humano.

Fuera de que el sentirse el alma espiritualmente no es otra cosa en realidad que conocer intuitivamente su presencia, como el sentir los sentidos los objetos materiales es lo mismo que conocer intuitivamente su presencia. Por donde el alma conocerá la

presencia de su propio sér lo mismo que los espíritus puros; esto es, por la determinacion espontánea de su propia esencia, sirviéndole ésta de especie inteligible é impresa y sin necesidad, por consiguiente, de reflejar sobre sus propios actos, lo cual es un error, como acabamos de observar.

262.—3.º Es verdad que con lo conciencia directa nos experimentamos á nosotros mismos de una manera muy oscura, y que no nos percibimos con tanta claridad como percibimos con los sentidos los objetos materiales. Pero esto viene de que el acto de la conciencia dicha no tiene á nuestra propia alma por objeto propio y directo sino algun sér material distinto de nosotros mismos. Y esto nos ofrece un tercer argumento tan irrefragable como los dos primeros contra la doctrina aquí combatida. Porque si la experiencia que tiene nuestra alma de sí propia, fuera un acto cognoscitivo que tuviese por objeto propio y directo al alma misma y no á otra cosa externa distinta de ella, como dicen los secuaces del sentido fundamental, el alma debería adquirir con este acto un conocimiento de su existencia, por lo ménos tan claro como es el que adquieren los sentidos al experimentar la presencia de un cuerpo cualquiera. Puesto que el alma está presente á sí misma y por otra parte tiene plena y expedita potencia de sentirse, como ellos afirman, resultando de aquí que puede percibir experimentalmente este objeto, al ménos con la misma perfeccion que los sentidos el suyo propio. Es así que la experiencia en cuestión es mucho más oscura que la de los sentidos materiales con respecto á sus propios objetos. Luego es evidente que los actos con que el alma tiene conciencia directa de sí misma, no tienen por objeto propio y directo á la misma alma sino á otros seres distintos de ella.

PROPOSICION CUARTA.

El alma humana en tanto conoce su existencia por medio de la conciencia refleja, en cuanto que se percibe como causa y sujeto de sus propios actos: mas este conocimiento no es discursivo sino intuitivo.

263.—*Observacion.*—Sobre la primera parte de esta proposicion los partidarios del krausismo opinan que nuestra alma se conoce á sí propia en virtud de su misma esencia y sin ser excitada á este conocimiento por acto alguno suyo anteriormente producido, al modo que los defensores del sentido fundamental dicen que se siente y experimenta independientemente de todo acto con que es modificada y afectada. Sobre la segunda, Cousin y otros vários racionalistas juzgaron que con la conciencia mencionada solo percibimos las modificaciones internas de nuestra alma, y que en seguida, de la existencia de estas modificaciones inferimos la del alma misma. Los Reidianos convienen con Cousin en afirmar que con la conciencia no percibimos sino las solas modificaciones del alma; però niegan que la existencia de ésta la podamos inferir de la de aquellas con el raciocinio, y sostienen con su maestro Reid que la existencia de nuestra alma la afirmamos instintivamente al sentir sus modificaciones, llevados de aquel juicio instintivo y ciego con que pronunciamos que *no existen modificaciones sin un sujeto modificado por ellas*. Entre estas doctrinas opuestas y manifiestamente falsas está la doctrina media y verdadera de los Escolásticos enunciada en la tésis, con la cual decimos que nuestra alma conoce su propia existencia con aquel mismo acto con que conoce sus propias modificaciones, haciendo reflexion

sobre ellas; de suerte que las modificaciones dichas y el alma de donde proceden y en donde son recibidas, forman el objeto total é inmediato de la tal conciencia, aunque las modificaciones entran en él como objeto formal y el alma como objeto material (L. 349).

264.—*Prueba de la 1.^a p.*—1.º El modo natural y propio de nuestra inteligencia es que no pueda entender sino recibiendo sus conocimientos de los sentidos: lo cual hace que sus actos primeros y espontáneos versen sobre los objetos materiales, y solo revolviendo sobre estos actos, por medio de la reflexion psicológica, pueda formar el acto de la conciencia refleja. Luego nuestra alma en tanto conoce su propia existencia con un conocimiento expreso y formal, que la tenga á ella por objeto, en cuanto que al revolver sobre los actos con que contempla los objetos externos se percibe á sí misma como causa y sujeto de estos actos.

265.—2.º La misma noción que todos tenemos de nuestra alma, está indicando claramente que no la conocemos con la conciencia sino en la manera dicha. Porque nos es imposible definir nuestra alma con conceptos que no digan relacion á sus actos; y así todos decimos que el alma es *el principio de nuestras operaciones vitales, aquello en virtud de lo cual sentimos, entendemos y queremos*, etc.; que son todas disposiciones *a posteriori*, basadas en el conocimiento que tenemos de nuestros propios actos.

266.—3.º Si el alma se conociera á sí misma en virtud de su propia esencia y no por sus actos propios, tendría un conocimiento perenne de sí misma. Porque la potencia cognoscitiva tanto tiempo permanece en el conocimiento de un objeto, cuanto es el que este objeto se halla unido á ella actuándola y determinándola á la acción; y el alma está siempre y de la misma manera presente y unida á la inteligencia, de forma

que si, en un momento dado, la determina á conocerla con un conocimiento expreso y formal suyo, esto mismo deberá hacer siempre en todos los demas. Es así que nosotros no tenemos este conocimiento perenne y nunca interrumpido de nuestra propia alma, como consta por la experiencia. Luego etc.

267.—4.° Si el alma fuera determinada á conocerse á sí propia por su misma esencia, ésta haría con ella para el tal acto las veces de especie impresa y por lo tanto determinaría el alma á un claro é instintivo conocimiento de su esencia. Porque así como la especie impresa de los colores, por ejemplo, hace que el ojo corporal los vea claramente como son en sí; de la misma manera la esencia del alma, que en la sobredicha hipótesis desempeñaría con nuestra inteligencia el mismo oficio que la especie impresa de los colores con respecto á los ojos materiales, haría que la inteligencia la conociese claramente cual es en sí sin orden á sus actos. Es así que esto no sucede; porque si sucediera, todos los hombres conocerían perfectamente en qué consiste la esencia de nuestra alma y por lo tanto no podría haber entre ellos disputas acerca de esto. Lo cual está en pugna con los hechos; porque los filósofos de todos tiempos han disputado acérrimamente sobre este particular y algunos han llegado hasta á confundir nuestra alma con las fuerzas de la materia. Luego es cosa manifiesta que el alma humana no se conoce á sí propia inmediatamente en sí misma, sino en los actos de su espontánea actividad con que se nos presenta como embozada y encubierta.

268.—*Prueba de la 2.ª p.*—Si el conocimiento que adquiere nuestra alma de su propia existencia por medio de la conciencia fuera discursivo, entónces de la conciencia de las modificaciones de nuestra alma inferiríamos racionando la existencia de ésta. Es así

quela conciencia de las tales modificaciones no se puede inferir con verdadero raciocinio la existencia del alma. Porque, ó la conciencia las percibe *como nuestras*, ó no. Si lo *primero*, ya en el concepto de las dichas modificaciones va envuelto por vía de objeto formal y expreso, aunque oscuro y confuso, nuestro *Yo*, y por consiguiente tambien nuestra alma. Luego lo más que podremos hacer despues con la inteligencia en órden á la existencia de nuestra alma, será convertir en claro y distinto por medio de la análisis y de la síntesis el conocimiento oscuro y confuso que de ella nos da el acto de la conciencia, pero no inferirla con un verdadero raciocinio. Porque en el raciocinio verdadero procedemos siempre de lo conocido á lo desconocido, y en la hipótesis sobredicha conocemos ya con la misma conciencia, aunque de una manera oscura y confusa, la existencia de nuestra alma. Si lo *segundo*, no podemos inferir legítimamente sino la existencia de *alguna alma* en general, que sea sujeto de las mencionadas modificaciones; lo cual no es inferir la existencia de *nuestra* alma. Porque en esta segunda hipótesis el único raciocinio legítimo que podríamos formar, sería el siguiente. *No existen pensamientos sin un sujeto que piense: es así que existen tales ó cuales pensamientos: luego existe algun sujeto que piensa*. Es pues evidente que el conocimiento de la existencia de nuestro *Yo*, y de nuestra alma, no le podemos haber adquirido por medio de un raciocinio propiamente dicho.

269.—*Prueba de la 3.^a p.*—Esta se sigue manifiestamente de la anterior. Porque, si el conocimiento que tenemos de nuestra alma no es discursivo ó formado con el discurso, por fuerza debe ser intuitivo; pues versa sobre un objeto actual y presente y cuya presencia influye en nuestra inteligencia para ser conocido propia y verdaderamente sin discurso.

Los Reidianos dicen que el tal conocimiento no es intuitivo sino *instintivo*; porque el alma, sin ver con la conciencia otra cosa que las modificaciones, afirma instintiva y ciegamente que ella es el sujeto donde existen. Pero semejantes juicios instintivos ya quedan abundantemente refutados con lo que sobre ellos dejamos escrito así en la Psicología como en la Lógica (1).

270.—ESCOLIO.—Para tomarse el alma á sí misma como objeto de su consideracion por medio de la conciencia refleja, ejecuta dos géneros de acciones, de las cuales ya hemos dado alguna noticia en la Lógica (34-35). Estas son la *atencion* y la *reflexion*. Con la *primera* concentra su fuerza intelectiva en un determinado objeto, prescindiendo de los demas para entenderlo más claramente. En la *segunda* revuelve sobre sí misma, dejando á un lado los objetos del mundo exterior y fijando su atencion en las modificaciones internas por las cuales se halla afectada, como cuando, por ejemplo, piensa que piensa, que está juzgando, dudando, amando, aborreciendo, etc. Esta clase de reflexion con que el alma toma por objeto sus actos propios en razon de modificaciones suyas subjetivas, se suele llamar *psicológica*, porque con ella el alma refleja sobre la misma alma. Mas hay otra reflexion con la cual volvemos á pensar de nuevo las cosas antes pensadas para penetrarlas mejor y conocer más claramente sus propiedades. Esta recibe el nombre de *ontológica*, porque versa sobre las esencias de las cosas. Algunos dan á la reflexion psicológica el nombre de *conciencia* y reservan el de *reflexion* para solo la

(1) Puede verse lo que sobre este particular hemos impreso en el cap. XVIII de nuestra obra intitulada: *La Religion católica vindicada de las imposturas racionalistas*.

ontológica y en esto, su modo de hablar es bastante exacto (1).

ARTÍCULO VI.

Potencias apetitivas.

271. — *Entiéndese por apetito en Filosofía la inclinación ó propensión de una cosa á su propio bien.* El apetito puede ser *elícito* ó *innato*. El primero se llama así, porque es un acto producido por una potencia apetitiva y distinto por lo tanto de ella, pues *elícito* es un participio pasado del verbo latino *elicio*, que significa *sacar fuera*. (El segundo no es cosa realmente distinta de la misma potencia y por esto se llama *innato* ó *natural*); pues nace con el mismo ser y por lo tanto es dado por el Autor de la naturaleza. El apetito innato es una consecuencia necesaria de la esencia de cada ser; porque todos ellos tienen proporción natural con su propio bien y á él por su propio peso se inclinan. El elícito es una consecuencia espontánea de la aprehension de un bien, y porque esta aprehension puede ser *sensitiva* ó *intelectual*, por eso él tambien se divide en *sensitivo* é *intelectivo*, segun que sea inmediatamente excitado por una percepcion sensible ó por una *idea*. Para tratar convenientemente la materia de este artículo la dividiremos en tres párrafos; en el primero de los cuales compararemos entre sí los apetitos elícito é innato; en el segundo estudiaremos el apetito sensitivo, y en el tercero finalmente consideraremos el racional ó intelectual.

(1) V. Cuevas, *Psycol.* n. 35.

§ I. APETITO ELÍCITO Y APETITO INNATO.

272.—Poco hay que decir en este párrafo sobre el apetito elícito, puesto que es una cosa muy conocida. Nuestra atencion debe dirigirse más principalmente hácia el apetito innato, cuya naturaleza ha sido desfigurada y oscurecida con lo que sobre él escribió Leibnitz. El apetito elícito, como hemos dicho en el número precedente, es un acto producido por una potencia apetitiva movida por la percepcion de un bien sensible ó inteligible. Este acto puede ser de simple *amor*, de *deseo* ó de *gozo*, segun que el objeto representado en la percepcion se ofrezca á la potencia apetitiva como simple bien y sin circunstancia alguna de estar presente ó ausente, ó como bien todavía no poseido ó ausente, ó finalmente como bien que ya poseimos y que por lo tanto está presente á nuestro espíritu. Porque *amamos* lo que se nos presenta bajo la forma de bien, *deseamos* el bien de que todavía carecemos, y nos *gozamos* con el bien que ya poseemos.

273.—El apetito innato conocido entre los filósofos con los nombres de *fuerza*, *apetito natural*, *inclinacion*, *propension*, *intencion*, *conato*, y otros parecidos, es segun Leibnitz una cosa media entre el acto y la potencia; un *cierto acto inicial é imperfecto** emanado continuamente de la potencia, con el cual ésta se une de hecho imperfectamente á su objeto. Pero esta doctrina es enteramente inadmisibile: 1.º Porque el acto emanado de una potencia y con que ella se une de hecho imperfectamente á su objeto, podrá ser inicial é imperfecto con respecto á otro más perfecto y completo; pero en sí es un verdadero acto elícito y tan elícito como puede serlo otro cualquiera: 2.º Porque el apetito innato es comun no solo á las potencias

intelectivas y apetitivas de los seres racionales sino tambien á todas las de los animales y de todos los seres en general; los cuales, como ordenados por el Criador á un fin, tienen en sí mismos una inclinacion interna con que se mueven naturalmente hácia este fin. Pues de ser comun á toda clase de potencias y á todo linaje de seres, se sigue manifestamente que no es cosa alguna emanada de la potencia, sino la potencia misma en cuanto proporcionada y ordenada por su naturaleza intrínseca á su propio y conveniente bien. En efecto: el apetito innato que tienen todas las potencias en general no versa sobre ningun objeto singular determinado, sino sobre el objeto formal y especificativo de la tal potencia, el cual es comun á todos los objetos particulares que de él participan. Asi, por ejemplo, la vista no apetece naturalmente ver este ó aquel determinado objeto sino lo visible en general; pues á ver todo lo visible está inclinada por naturaleza. Ahora bien; un apetito de esta especie no puede ser acto emanado de las potencias criadas en general sino las potencias mismas, en cuanto proporcionadas y naturalmente ordenadas á su bien conveniente; porque solo ellas guardan proporcion con el tal objeto y los actos de todas ellas, si exceptuamos algunos de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, yá sean imperfectos, ya perfectos, versan únicamente sobre objetos particulares y concretos. Luego el apetito innato no puede ser otra cosa que la potencia misma.

274.—Dice muy bien á este propósito el P. Losada: «El apetito innato es la exigencia natural que todas las cosas tienen con respecto á sus bienes convenientes, como cuando lo ligero exige ser llevado hácia arriba y lo pasado hácia abajo. Esta exigencia y apetito consiste en la connaturalidad de una cosa cual-

quiera respecto de aquello que le es conveniente segun su naturaleza. Mas la connaturalidad no es otra cosa que la proporcion y ordenacion nativa de la cosa á su bien conveniente; proporcion y ordenacion, que son ciertamente cosas reales, verdaderas y propias, pero que estan, metafórica é impropriamente significadas con el nombre de *apetito* por la semejanza que tienen con el apetito elicitó: como la amenidad de los prados es en verdad propia, pero impropriamente es significada con el nombre de *risa* por la analogía que tiene con la risa humana (1).»

La doctrina profesada aquí por el referido autor es la del P. Suarez, que la enseña claramente en la *Metafisica* (2), y la de todos los escolásticos generalmente y aun la de todos los filósofos de la antigüedad (3). Por donde sin ninguna razon pretendió Leibnitz introducir otra opuesta yendo sin fundamento alguno contra el muy fundado parecer de los sabios.

275.—Pero dice Leibnitz: La simple facultad desnuda de todo acto no es sino una creacion pura de la

(1) «*Appetitus innatus est exigentia naturalis, quam res omnes habent ad bona sibi convenientia, ut cum levia exigunt ferri sursum, gravia deorsum. Consistit hujusmodi exigentia et appetitus in connaturalitate cujuscumque rei ad id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Connaturalitas autem nihil est aliud, quam proportio et ordinatio nativa rei ad bonum sibi conveniens: quæ proportio, et ordinatio vera quidem est es propria, sed metaphorice et improprie significatur nomine *appetitus*, ob proportionem quam habet cum appetitu elicitó: sicut amænitas pratorum propria quidem est, improprie tamen ob analogiam cum risu humano significatur nomine *risus* (Losa, *Cursus philosoph.*, secunda pars. disp. 3. cap. 1. n. 2).»*

(2) Suarez, *Metaphys.*, disp. 1. sect. 6, n. 3.

(3) Véase Sanseverino, *Dynamil.* vol. I, pars gener. cap. I, art. VII.

imaginacion y una cosa meramente abstracta.—Pero esta es una simple asercion sin prueba alguna que la justifique. La potencia es una cosa realmente distinta del acto emanado de ella y no depende de él para existir, como ninguna causa de su efecto. Por consiguiente no hay razon ninguna sólida para afirmar que no puede existir sin producirlo. Hay dos clases de actos con respecto á una potencia operativa; el acto *primero* y el acto *segundo*. Sin el acto primero no puede existir la potencia mencionada, porque este acto se identifica con ella misma; pero sin el acto segundo podrá existir durante todo el tiempo que no se halle adornada de las debidas condiciones para poder ponerse en ejercicio: ¿Se dirá, por ejemplo, que la inteligencia del hombre ya está actuada y conociendo, aunque de una manera imperfecta y confusa, la verdad desde el mismo momento en que es producida? Esto es absolutamente inadmisibile; porque durante mucho tiempo los órganos del niño no están en disposicion de poder concurrir á la elaboracion de los fantasmas, sin los cuales la inteligencia no puede producir acto alguno. Sin embargo la inteligencia, como facultad, existe en el niño durante todo aquel tiempo. Digase otro tanto de la voluntad y de otras facultades así de los hombres como de otros seres.

276.—La connaturalidad en que consiste el apetito innato, como escribe el mismo Padre arriba citado (1), á veces no lleva consigo necesidad de obtener el término á que dice relacion, como, por ejemplo, la connaturalidad del aire respecto de la luz. En tal caso el tal apetito puede recibir el nombre de *ineficaz* y capaz de hallarse separado de su efecto. Por lo regular, sin embargo, sucede lo contrario y entónces se llama

(1) Losada, *l. cit.* n. 3.

eficaz. Pero esta eficacia tambien tiene sus grados; porque algunas veces puede ser frustrada por los agentes naturales y otras por solo el Criador, como sucede respecto del apetito innato que tienen todas las sustancias incorruptibles en orden á la existencia perpetua.

277.—Finalmente, sobre este asunto debemos hacer cuatro advertencias con el mismo autor. La *primera* es, que las cosas naturales no apetecen con apetito innato sino el bien naturalmente posible suyo; porque solo con él y no con otro más alto y más subido guardan natural proporcion. La *segunda* consiste en que para el apetito innato no basta la mera capacidad pasiva ó receptiva, porque ésta la tienen los seres aun en orden á aquellas cosas que no son debidas á su naturaleza; sino que se requiere la connaturalidad arriba explicada. La *tercera* es, que en todas las cosas hay tambien odio, fuga y aversion innatos respecto de los males que les son contrarios; porque el odio, la fuga y la aversion corresponden al amor ó apetito que por cierta analogía con nuestros actos ponemos en ellas. Finalmente, la *cuarta* nos dice que el apetito elícito, como dirigido por el conocimiento prévio del ser apetitivo, puede ser desordenado y supérfluo y desear cosas inútiles; pero el innato ó natural, como dado por Dios y regulado consiguientemente por la sabiduría divina, no puede ménos de ser siempre ordenado y versa sobre cosas convenientes ó necesarias.

Mo (§ II. APETITO SENSITIVO.)

278.—La palabra *apetito* se puede tomar por el acto de apetecer y por la facultad productora de este acto. En el presente párrafo la tomamos en este segundo sentido, y significa *(la facultad de apetecer el bien pro-*

es

puesto por los sentidos.) Sobre esta facultad debemos investigar: 1.º su existencia; 2.º su naturaleza; 3.º su objeto; 4.º sus actos; 5.º su manera de subordinacion respecto de la voluntad y de la razon; para lo cual probaremos las siguientes proposiciones.

M. (PROPOSICION PRIMERA.

En el hombre existe el apetito sensitivo; el cual es una facultad orgánica) cuyo asiento está principalmente en el cerebro.

279.—*Prueba de la 1.ª p.*—A toda forma ó esencia se sigue necesariamente alguna inclinacion del mismo género.) Asi por ejemplo, á la esencia de las cosas pesadas se sigue naturalmente la inclinacion de ponerse debajo de las ligeras y á la de estas segundas la de ponerse encima de las más pesadas. (Es así que en el hombre, además de su forma ó esencia física, existen por vía de representacion otras dos especies de formas, cuales son las sensibles y las intelectivas;) pues el alma humana por medio de las percepciones sensibles é intelectuales tiene en sí las semejanzas de todas las cosas. (Luego en el hombre, además del apetito natural, deben darse el sensitivo é intelectivo,) con los cuales se mueva vitalmente hácia los objetos vitalmente aprehendidos (1). 2.º La existencia del apetito sensitivo cada uno la experimenta dentro de sí mismo. Porque con el apetito sensitivo apetecemos las cosas sensibles y con el intelectivo las espirituales; de forma que algunas veces hay lucha y oposicion entre uno y otro, queriendo la sensibilidad una cosa é imperando la voluntad otra contraria. Luego...

(1) Santo Thomás, *Sum. theol.* 1. p. q. 80, art. 1.

280.—*Prueba de la 2.ª p.*—Las potencias sensitivas á que corresponde el apetito sensitivo y por las cuales está inmediatamente regido, son orgánicas (115). Luego él tambien debe serlo: porque las facultades apetitivas deben corresponder á las aprehensivas y no pueden ser más perfectas que ellas.

281.—*Prueba de la 3.ª p.*—El apetito sensitivo debe hallarse donde está la sensibilidad interna, por la cual es inmediatamente regido. Porque la accion del apetito es una especie de reaccion consiguiente á la accion del objeto aprehendido, y la accion y la reaccion deben hallarse en una misma parte de la sustancia. Fuera de que el apetito no puede moverse hácia lo desconocido y por consiguiente en alguna manera debe ser una misma cosa con la facultad perceptiva del mismo género y estar íntimamente unido á ella. Es así que la sensibilidad interna reside principalmente en el cerebro (125). Luego el cerebro tambien es donde debe residir el apetito sensitivo.

De aquí es que las observaciones practicadas en estos últimos tiempos por los fisiólogos y los clínicos tienden claramente á probar que el apetito mencionado reside en el cerebro lo mismo que la sensibilidad interna, como puede verse en el artículo de la Revista Belga de que hemos hablado más arriba (126). Y esta era ya la opinion comunmente recibida por los filósofos en el siglo pasado, como escribe el P. Losada (1).

282.—Sin embargo, Aristóteles y otros muchos filósofos creyeron que el apetito sensitivo tiene su asiento en el corazon; y las razones que tuvieron para opinar de esta manera, son las siguientes: 1.ª Porque las pasiones de este apetito las experimentamos

(1) Losada, *de ánima*, disp. 3. n. 33, y disp. 5, n. 120.

en esta víscera, la cual se dilata con la alegría, se aprieta con la tristeza y se agita con la ira. 2.^a Porque todos colocan el amor y el odio en el corazón, diciendo: *Le amo, le aborrezco de todo corazón*: 3.^a Porque el asiento del apetito mencionado debe ser aquella parte del cuerpo, que es el primer principio del movimiento interior que hay en el cuerpo humano, la cual es el corazón; pues su movimiento natural del sistole y de diástole es el que pone en circulación la sangre por todo el cuerpo, acarreado á todas las partes la materia del alimento.

283.—Pero ninguna de ellas es ya de valor alguno en el presente estado de las ciencias. La *primera* solo prueba que el corazón tiene íntima relación con la facultad apetitiva por la conmoción de la sangre y de los espíritus animales que sufre el cuerpo con los actos del apetito mencionado. De aquí el que no solo el corazón sino también otras partes del cuerpo se agiten con estos actos, como los intestinos, el diafragma, los ojos, la cara, etc.

La *segunda* solo indica que los hombres toman la palabra *corazón* para significar esta víscera en razón de símbolo y señal de los actos espirituales que se producen en el apetito intelectual; porque las conmociones del corazón son como la mano del reloj, que indica exteriormente lo que dentro de él se ejecuta. En este sentido y no en otro usamos aquellas frases: *Le amo, le aborrezco de todo corazón*; pues con ellas hablamos de actos puramente espirituales ejercidos sin órgano alguno, los cuales *se nos hacen sensibles* en los movimientos del corazón.

La *tercera* finalmente es falsa del todo; porque el corazón con su movimiento natural de sistole y diástole dá principio al movimiento natural interno, que es condición previa para las funciones de la vida

vegetativa; pero el primer motor de los movimientos espontáneos y dependientes de la aprehension de los objetos debe ser la sensibilidad interna, la cual se halla localizada en el cerebro.

284. —ESCOLIO.—Además de este apetito *general* correspondiente á la sensibilidad interna, es preciso reconocer otros apetitos *particulares* acomodados á cada uno de los sentidos externos y localizados en aquellas mismas partes del cuerpo, donde tienen lugar las sensaciones. Las razones en que se funda este aserto, son las mismas que hemos aducido en favor de la tercera parte de la tésis; pues tienen igual valor aplicadas á los particulares sentidos. Además, cada uno de estos sentidos *ama* la percepcion de unos objetos y *aborrece* la de otros, razon por la cual el ojo, por ejemplo, *se deleita* con la vista de unos objetos y *se entristece* con la de otros; y en todo el cuerpo sentimos los afectos de *dolor* y de *placer*, que no son sino actos del apetito particular correspondiente al sentido del tacto.

El P. Suarez no quiere admitir estos apetitos particulares; porque en sentir suyo no podrian funcionar sin un conocimiento prèvio de otras imaginaciones particulares que residiesen tambien en diversos órganos del cuerpo (1). Pero ninguna necesidad hay de semejantes imaginaciones particulares; pues basta para los tales apetitos la percepcion correspondiente. Otros dicen que las sensaciones externas por sí mismas son formalmente gratas ó ingratas y por consiguiente no hay necesidad de poner en el hombre tanto número de apetitos. Pero á estos debemos responder que el *deleite* y el *dolor* son actos distintos de aquellos con que los sentidos perciben sus objetos, y pertenecen manifiestamente á alguna facultad apeti-

(1) Suarez, *de anima*, lib. 5, cap. 5, n. 6.

tiva. Por esto Escoto, Maistrío, Compton, Quirós y otros profesan la doctrina sostenida aquí por nosotros, y aun el mismo Suarez viene á decir en sustancia lo mismo con las siguientes palabras. «Quizás no se diría mal que la fuerza perfecta de esta clase de potencias reside en una parte determinada del cuerpo, y luego de allí se comunica de alguna manera al cuerpo entero, lo cual se podría persuadir con el ejemplo de los animales imperfectos, y esta parece haber sido la opinion de Ricardo (1).

PROPOSICION SEGUNDA.

El apetito sensitivo del hombre se divide en concupiscible é irascible; pero no parece que esta segunda parte del tal apetito sea realmente distinta de la primera.

285.—Prueba de la 1.^a p.—En los seres naturales corruptibles, como escribe sabiamente Santo Tomás (2), deben existir fuerzas, no solo para buscar las cosas convenientes y huir de las nocivas, sino tambien para resistir las contrarias, que ponen impedimento á las convenientes y producen daño; porque de unas y otras necesitan para conservarse por algun tiempo en su propio sér. Es así que el hombre es un sér de esta especie. Luego debe haber en él, no solo un ape-

(1) «Fortasse autem non male diceretur perfectam vim ejusmodi potentiarum residere in parte corporis determinata: communicari vero aliquantulum universo corpori: possetque suaderi exemplo animalium imperfectorum, et ita videtur opinari Richardus in 3. distinct. 15, art. 4, quæst. 1. (Suarez, *de anima*, lib. 5. cap. 5, n. 6).» Véase sobre esto el P. Losada, *de anima*, disp. 5, n. 132 y siguientes.

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 81, art. 3.

195
197

tito concupiscible con que busque naturalmente las cosas convenientes á su naturaleza corruptible y huya de las nocivas, sino tambien un apetito irascible con que luche contra los impedimentos que se oponen al bien de esta naturaleza y tienden á hacerle daño con su accion destructora. Por eso se suele decir que el objeto de la parte irascible es el bien *árido*; en cuanto que los impedimentos contra quienes ha de luchar para conservar la vida del cuerpo, requieren para ser vencidos un cierto desarrollo de fuerza que no tenga por objeto formal lo deleitable en razon de tal, sino otra cosa diferente.

286.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La sensibilidad interna por la cual está movido y regido el apetito sensitivo general de que ahora tratamos, es realmente una sola facultad cognoscitiva, como queda probado más arriba (118 y siguientes). Luego una tambien debe ser la facultad apetitiva correspondiente.

2.º Los actos del apetito concupiscible y los del irascible se hallan tan íntimamente trabados y ordenados entre sí, que no parece se los pueda atribuir sino á una sola potencia que los ejecute segun la necesidad de las circunstancias. Porque el concupiscible no opera sino para alcanzar el bien deseado por el concupiscible ó para que no se pierda el bien ya obtenido y en cuya posesion se goza esta facultad, razon por la cual todas las peleas que nacen, así entre los hombres como entre los animales, tienen su primera raiz en las concupiscencias del bien deleitable. Luego el apetito irascible parte en todos sus actos de la apeticion de un bien deleitable, y tiene por último término la consecucion ó la conservacion de un bien de esta misma especie; y por consiguiente, lo mismo que argüíamos más arriba hablando de la identidad real del entendimiento y de la razon (229), el apetito irascible no debe ser considerado

sino como el mismo apetito concupiscible en cuanto dispuesto para luchar con todos los enemigos que tiendan á disputarle la posesion ó la consecucion de un bien deleitable.

287.—Otros sin embargo juzgan ser realmente distintas estas dos potencias, apoyados principalmente en las dos razones siguientes: 1.^a La potencia irascible muchas veces va contra el bien de la concupiscible; porque para hacer frente á los contrarios ama las cosas tristes y duras, las cuales son opuestas á la concupiscible que apetece lo suave y deleitable. Luego las tales potencias son realmente diversas. 2.^a Las pasiones de estas potencias son tambien contrarias; porque la ira ardiente disminuye la concupiscencia: Luego etc.

288.—Pero estas razones no son suficientes pruebas de distincion *real y física* sino tan solo de distincion de *razon raciocinada* y lógica. Porque la facultad irascible nunca va *absolutamente* contra el bien de la concupiscible, ántes su fin último es alcanzar ó conservar este bien. Por consiguiente, el que atropelle con algun bien deleitable para conseguir ó conservar otro del mismo género, no arguye que sea facultad realmente distinta de la concupiscible, sino al contrario idéntica; porque toda facultad tiene por último término de su accion un bien suyo propio y aqui el término mencionado es un bien de la concupiscible. La segunda razon solo prueba que las fuerzas del apetito sensitivo son limitadas y que por lo tanto, concentrándose en un objeto particular, tiene que disminuir su energia en orden á otros (1).

(1) V. Suarez, *de anima*, lib. 5, cap. 4.

PROPOSICION TERCERA.

El objeto adecuado del apetito sensitivo es el bien sensible, el cual pertenece á la parte concupiscible bajo la razon de deleitable y á la irascible bajo la de defendible.

289.—*Prueba de la 1.ª p.*—Tan universal debe ser el apetito sensitivo en su propio orden como el sentido comun ó interior en el suyo. Es así que este segundo percibe todo lo que tiene razon de sensible. Luego el referido apetito puede apetecer esto mismo bajo la razon de bien conveniente á la naturaleza sensible.

290.—*Prueba de la 2.ª p.*—La concupiscible mira el bien en cuanto apetecible en sí mismo y digno de ser amado; la irascible en cuanto digno de ser defendido contra los enemigos que tienden á destruirlo. Luego es evidente que el bien sensible pertenece á la primera bajo la razon de deleitable; pues es incapaz del honesto; y el útil, como tal, no es amable por sí mismo; y la segunda lo mira bajo la razon de defendible. De aquí es que la concupiscible versa formalmente sobre el fin del apetito sensitivo y la irascible sobre los medios para conseguirlo y poseerlo con seguridad plena. Lo cual es una nueva prueba de que las tales facultades no se distinguen realmente entre sí; porque el amor del fin y la eleccion de los medios pertenecen á una misma potencia.

Page 202

PROPOSICION CUARTA.

Los actos de la concupiscible son seis: el amor, el odio, el deseo, la fuga, el deleite y la tristeza. Los de la irascible son cinco: la esperanza, la desesperacion, la audacia, el temor y la ira.

291.—*Prueba de la 1.^a p.*—El bien y el mal sensible, sobre los cuales puede versar el apetito sensitivo, pueden ser representados por la percepcion sensible, ya como simples bienes ó males en sí mismos sin relacion alguna á su ausencia ó presencia, ya como cosas futuras, ya finalmente como presentes; porque lo pasado, como tal, no tiene razon de bien para el sentido. La representacion de la primera clase hará nacer en el apetito sensitivo los actos de *amor* ó de *odio*; la de la segunda los de *deseo* ó de *fuga*; la de la tercera los de *deleite* ó de *tristeza*, segun sea un bien ó un mal lo que viene en ella representado. Luego los actos del apetito sensitivo, en razon de concupiscible, son los seis mencionados.

Con el amor apetecemos el bien sensible por su intrínseca bondad real ó supuesta, con el odio aborrecemos el mal contrario: con el deseo aspiramos hácia un bien que se nos presenta á distancia como asequible, con la fuga huimos de un mal que se nos viene encima y que tratamos de evitar: con el deleite finalmente se complace el apetito sensitivo en un bien presente y conveniente á la naturaleza sensible, con la tristeza nos dolemos de la presencia de un mal que ha caido sobre nosotros.

292.—*Prueba de la 2.^a p.*—El bien sensible, para ser alcanzado ó conservado, presenta dificultades que se deben superar ó vencer. Si estas dificultades se ofrecen

como superables, el apetito lucha contra ellas y el acto entónces ejercido se llama *esperanza*, la cual viene en auxilio del deseo. Si por el contrario aparecen como invencibles, el apetito cesa de luchar y produce un acto de *desesperacion*, el cual es una especie de deseo incapaz de ser realizado por la dificultad del objeto. Asimismo, el mal, para ser evitado, presenta dificultades que vencer. Si éstas son insuperables, nace en el apetito el *temor*; si vencibles, la *audacia* para acometerlas (1). Finalmente, de la aprehension del mal presente y ya inferido resulta en el apetito sensitivo la *ira*, que es un deseo de venganza. Luego los actos de la irascible no son más que cinco; porque el acto de *gratitud* ó recompensa de un bien, que es el que debería corresponder á la ira como contrapuesto á ella, no pertenece á la irascible sino á la concupiscible.

PROPOSICION QUINTA.

El apetito sensitivo es movido por el racional por medio de la razon, el cual por lo tanto ejerce en él dominio político y no despótico.

293.—*Prueba de la 1.ª p.*—La voluntad no puede mover al apetito sensitivo sino proponiéndole un bien sensible, al cual tenga él natural propension. Es así que esto no lo puede hacer por sí misma; puesto que proponer el bien á las facultades apetitivas corresponde á las aprehensivas. Luego la voluntad no puede imprimir movimiento alguno al apetito mencionado, sino por medio de las facultades aprehensivas que tengan en él algun influjo. Éstas son la sensibilidad interna y

(1) V. Santo Tomás, *Summ. theol.*, 1.ª 2.ª q. 45.

la razon: la *primera* es su motor inmediato, pues á ella toca proponerle el bien sensible que ha de ser apetecido: la *segunda* es un motor mediato y remoto, pues la razon con sus discursos espirituales y universales puede hacer que la estimativa ó cogitativa sensible aprehenda y juzgue de los objetos sensibles, en manera diversa de la que tendría si quedara abandonada á sí propia. Así, como nota sabiamente Santo Tomás, cada uno puede experimentar en sí mismo que aplicando algunas consideraciones propias de la razon, se mitiga la ira, ó el temor, ú otro afecto del apetito sensitivo ó por el contrario se aumentan todos estos actos.

294.—*Prueba de la 2.ª p.*— La voluntad no mueve al apetito sino como por vía de consejo por medio de los discursos de la razon. Es así que estos discursos no logran persuadir al apetito en cuestion, de manera, que deje de resistir y recalcitrar á las veces á causa del bien sensible contrario que todavía le presenta la sensibilidad interna ó por efecto de las cualidades naturales con que se halla afectado. Luego el imperio que en él ejerce la libertad, no es absoluto ó despótico, cual es el que ejecutan los señores con sus siervos y la misma voluntad con los miembros del cuerpo para moverlos, sino político y libre, parecido al que tienen los soberanos con respecto á sus súbditos, los cuales algunas veces les oponen resistencia negándose á cumplir sus órdenes.

295.—No quiere decir esto, sin embargo, que el apetito sea verdaderamente libre en estos actos; porque de lo contrario pecaríamos con ellos sin tener en tales pecados ninguna parte la voluntad, lo cual es absolutamente falso. Lo que únicamente significa es, que en su manera de obedecer á la voluntad y á la razon se asemeja el apetito sensitivo á los ciudadanos libres de

un reino y goza por lo tanto de un modo de obediencia *analógicamente* político y libre.

Es verdad que Santo Tomás dá el nombre de *pecados veniales* á los actos sobredichos (1); pero el mismo nombre de pecado no lo usa entónces sino en un cierto sentido analógico, tomándolo para significar *cierta cosa imperfecta en el género de pecado*. Por donde el mismo Santo Doctor enseña en otra parte (2) que por los actos del apetito sensitivo, considerados en sí mismos, ninguno es digno de alabanza ó vituperio; sino solo en cuanto que están regidos por la razon, lo cual quiere decir que ellos en sí mismos no son moralmente libres.

296.—ESCOLIO.—El apetito sensitivo suele designarse con los nombres de *sensualidad y concupiscencia*. En su uso más frecuente, sin embargo, estos dos nombres suelen tomarse en mal sentido para designar el apetito sensitivo, en cuanto opuesto á la razon é inductivo á los bienes del cuerpo contrarios en algunas circunstancias á los del espíritu. Asimismo, los actos del apetito sensitivo se conocen con el nombre de *afectos*; y cuando son vehementes y llevan consigo una fuerte conmocion de la sangre y de los humores, como sucede por ejemplo en la ira y en otros actos semejantes, se llaman generalmente *pasiones* por la pasion física que producen en el cuerpo. El nombre de *afectos* se suele tomar siempre en un sentido indiferente; de suerte que no significa en el orden de la moralidad cosa alguna ni mala ni buena, sino un acto que podrá ser bueno ó malo segun vaya bien ó mal dirigido por la razon. Pero el nombre de *pasiones* suele significar ordinariamente los afectos vehementes del apetito

(1) Santo Tomás, *Summ theol.* 1.^a 2.^o q. 74, art. 3, ad 3.^{um}

(2) Id. *ibid* q. 24, art. 1. ad 3.^{um}

sensitivo que inducen á pecar ó el mismo apetito causador de estos actos, y en este sentido se dice que *las pasiones necesitan de freno*. Las pasiones sin embargo, en sí mismas no son malas; porque solo inducen á la prosecucion de un bien sensible, sin saber si es bueno ó es malo para el espíritu en aquellas circunstancias determinadas y dejando á la razon el cuidado de mirar qué es lo que dictan las leyes de la moralidad. Aún más: léjos de ser malas, en muchas ocasiones, bajo el influjo y la sábia direccion de la razon, pueden ser instrumentos muy poderosos de acciones utilísimas y honestísimas que llenen de gloria á quien las produce, por traer grandes bienes así á la Religion como á la pátria.

M § III. APETITO RACIONAL Ó VOLUNTAD.

297.—Entiéndese por apetito racional *la facultad de apetecer el bien, dirigida inmediatamente por el conocimiento de la razon*. El apetito sensitivo en el hombre tambien puede ser dirigido por la razon, pero solo de una manera mediata, en cuanto que la razon con sus discursos universales puede imprimir cierta direccion á las aprehensiones de la estimativa sensible, y hacer así que el apetito mencionado ejerza más bien un acto que otro. El motor nato del apetito racional ó voluntad es la razon, como facultad aprehensiva de su mismo género; y por lo tanto la direccion que sobre él ejerce, es inmediata.

298.—Que exista en nosotros este apetito es evidente: pues á las facultades aprehensivas deben corresponder necesariamente las apetitivas, y por lo tanto á nuestra razon debe corresponder un apetito de la misma clase ó sea racional y superior al sensitivo. Este apetito es una potencia inorgánica ó espiritual, lo mismo que la razon, y ejerce todas las clases de actos

pro.
suscito
fior

que pertenecen á la concupiscible y á la irascible; aunque todos ellos son tambien inorgánicos ó espirituales, por ser hechos sin el concurso intrínseco de la materia. Así, con la voluntad *amamos* ó *nos complace- mos* en una cosa y la *aborrecemos* ú *odiamos*, *deseamos* poseer el bien no alcanzado y *huimos* del mal que nos amenaza, nos *gozamos* en el bien que hemos adquirido y nos *entristecemos* en el mal que ha caído sobre nosotros, nos *animamos* para vencer por medio de la esperanza las dificultades que nos impiden la consecucion del bien y *desconfiamos* de vencerlas, cuando se nos presentan como insuperables, etc. Lo que resta pues ahora en este párrafo es examinar el objeto de esta facultad y la naturaleza de sus actos, para lo cual trataremos de probar las proposiciones siguientes.

M. PROPOSICION PRIMERA.

La voluntad no puede amar sino el bien, conocido con la inteligencia y representado en alguna manera como propio. *P 206*

299.—*Observacion.*—La presente proposicion contiene tres partes. En la primera sostenemos contra los Nominales que la voluntad no puede amar nada como malo; sino que todo cuanto ame, lo debe querer bajo la razon de bien. En la segunda decimos con la generalidad de los filósofos que la voluntad no puede amar el bien sino en cuanto conocido, y que por consiguiente el conocimiento previo del objeto es una condicion esencial para que pueda ser admitido ó rechazado por ella. En la tercera, finalmente, seguimos la doctrina comun de los sabios, en que se dice que á la voluntad para amar el bien, se le debe presentar como conveniente y en alguna manera propio.

Page 207

M

300.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Es imposible que el apetito innato se incline al mal bajo la razon de tal, porque la naturaleza no le da sino por la perfeccion del sujeto: Luego tambien es imposible que el apetito elicitivo, sea sensitivo, sea racional, se incline al mal bajo el aspecto dicho; porque el apetito elicitivo es dado por la naturaleza al sujeto para que se incline á su propio bien en una manera más perfecta que con el apetito innato. 2.º La voluntad, para amar alguna cosa, debe ser escitada y movida á este acto por el objeto, como probaremos dentro de poco. Es así que solo el bien, real ó aparente, puede producir en ella esta escitacion; porque el mal, como tal, no tiene atractivo para la voluntad sino al contrario motivo de repulsion y de odio. Luego la voluntad no puede querer cosa alguna sino bajo la razon de bien; y por consiguiente el mismo mal que algunas veces escoge faltando á las reglas de la moralidad, lo abraza bajo la razon de bien. 3.º La voluntad en todos sus actos obra llevada de su nativa propension al bien, en lo cual consiste su apetito innato. Es así que su nativa propension al bien no la puede inclinar sino al bien. Luego la voluntad en todos sus actos debe buscar formal ó virtualmente un bien y por lo tanto en ninguno de ellos puede amar el mal como tal.

301.—Dicen los Nominales: 1.º Si la voluntad no puede amar el mal, tampoco podrá odiar el bien, lo cual es un absurdo. 2.º Puede uno para hacer uso de su libertad, amar el mal como tal, v. gr. suicidándose. 3.º Los condenados en el Infierno desean ser reducidos á la nada, lo cual es un puro mal para ellos. 4.º Muchos quieren el mal de sus enemigos, precisamente porque es mal. 5.º Podemos amar las cosas imposibles, en las cuales no se ve ninguna razon de bien. Luego...

302.—*Respuesta.*—1.º La voluntad puede odiar el bien bajo la razon de mal; porque no se le presenta bien alguno que bajo algun aspecto no se le ofrezca revestido de algun mal. De la misma manera pues puede amar al alma *bajo la razon de bien*, y bajo esta razon solamente. 2.º Quien se suicida, busca equivocadamente un bien, cual es el de sustraerse á los males que le aquejan. Y si alguno quisiera hacer este acto por el solo motivo de ejercer con él su libertad, en este mismo ejercicio vería equivocadamente un bien, y así no elegiría el mal como mal sino bajo la razon de bien. 3.º Los condenados ven en su aniquilacion algo de bien relativo; porque juzgan que es menor desgracia no existir que existir en medio de tantos tormentos; y este bien es el que apetecen cuando desean ser aniquilados por completo, dejando de existir. 4.º Los que se complacen en el mal de sus enemigos, buscan en ello la satisfaccion de su propia venganza, lo cual consideran como un bien; y así no aman el mal por el mal sino por el bien. 5.º El bien que miramos como imposible, no lo podemos amar con un amor eficaz y absoluto; porque vemos que no lo podemos alcanzar. Lo que únicamente nos es posible con respecto á esta clase de bienes, es amarlos con cierto amor ineficaz y de simple complacencia, representándonoslos como hipotéticamente posibles, ó amarlos con amor eficaz por parte nuestra y condicionado por parte de ellos. Así, al arrepentirnos de nuestros pecados decimos: *Si estuviera en mi mano deshacer lo hecho, lo desharia haciendo que nunca hubiese pecado*. Pero en todos estos casos siempre se nos presenta el objeto como posible en algun modo (1).

(1) V. Losada, *de anima*, dip. 7, cap. 3, nn. 53-60.

303.—*Prueba de la 2.ª p.*—La voluntad, para amar un objeto, debe ser atraída y movida por él; porque aunque en sí tiene capacidad intrínseca para amar todo lo que envuelve razón de bien, pero ella de cuyo está indiferente para amar *de hecho* en un momento dado *tal* objeto más bien que *tal otro*. Es así que el objeto no puede mover y solicitar á la voluntad sino en cuanto reluce en la idea, puesto que no influye en ella sino en el género de causa final (O. 599). Luego la voluntad no puede absolutamente amar sino el bien conocido. 2.º El acto elícito de apetecer, no se sigue inmediatamente de la forma constitutiva del ser apetitivo, sino de la forma accidental y aprehendida por la facultad cognoscitiva; porque toda inclinación es conforme á su forma correspondiente, la innata conforme á la sustancial y la elícita conforme á la aprehendida y representada en la percepción. Es así que repugna intrínsecamente el apetito innato sin una naturaleza real y física de donde emane. Luego de la misma manera repugna la potencia elícita sin una forma actualmente representada en la percepción que influya en su existencia. De aquí aquel refrán tan conocido entre los filósofos: «Nihil volitum quin præcognitum,» *nada hay querido sin ser previamente conocido* (1).

304.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El apetito innato no puede inclinarse sino hácia el bien conveniente al sujeto que le posee. Luego tampoco el elícito puede tender sino al bien que la facultad cognoscitiva le presente como conveniente; porque tanto el uno como el otro han sido dados por la naturaleza para la perfección del sujeto. 2.º El amor es una cierta inclinación y gravitación hácia el objeto como hácia el

(1) V. Suarez, *Metaphys.* disp. 23, sect. 7. n. 5 y siguientes.

centro en que descansa el sujeto amante. Es así que el amante no puede descansar en un centro que no envuelva conformidad de conveniencia con su naturaleza. Luego es de esencia del bien para ser amado que se presente como conveniente al sujeto que lo ama y en alguna manera suyo. Por eso decía Aristóteles: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium* (1). Y Santo Tomás: «Hay una union, escribe, en la cual consiste esencialmente el amor; y esta union es segun la coaptacion del afecto, la cual se asemeja á la union sustancial en cuanto que el amante se há con respecto al amado, en el amor de amistad, como si el amado fuera él mismo, y en el de concupiscencia como si fuera algo de su propio sér (2).»

305.—No se sigue de aquí, sin embargo, que todos nuestros actos de amor sean de *concupiscencia* y ninguno de *benevolencia* ó de *amistad*. Porque con el amor de concupiscencia de tal manera amamos un bien, que con el tal acto buscamos nuestro propio provecho, en cuanto físicamente condistintos de los demas seres capaces de participar de aquel bien; ó en otros términos, lo queremos *para nosotros mismos*. Mas con el amor de benevolencia y de amistad el bien por nosotros amado lo queremos *para otro, por el provecho suyo y no nuestro*. Solo que para poder ejercer esta segunda clase de actos es preciso que consideremos la persona amada como unida en alguna manera con

(1) Aristóteles, 5 *Ethic.* cap. 8.

(2) «Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitie, sicut ad seipsum, in amore autem concupiscentie, ut ad aliquid sui (Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. 2. q. 28, arr. 1. ad 2.^{um})»

nosotros y formando con nuestro propio sér una cierta especie de unidad moral, habiéndonos con respecto á ella como si se identificara con nuestra propia persona ó como si fuera algo de nuestro propio sér. Y así, áun cuando uno se forjára con la imaginacion algun objeto hermoso y deleitable que nada tuviera que ver con él, todavía no podría complacerse en esta hermosura fingida sino en cuanto que se la representa en alguna manera unida á él por medio de cierta proporcion y conveniencia (1).

PROPOSICION SEGUNDA.

La voluntad humana no puede sufrir coaccion en ninguno de sus actos elicitos, pero sí necesidad.

306.—*Observacion.*—Entre la *coaccion* y la *simple necesidad* hay mucha diferencia. La primera consiste en la fuerza que se hace á un sér imprimiéndole una tendencia contraria á su naturaleza, de manera que en este movimiento él se haya como meramente pasivo y toda la existencia del tal acto sea debida á la accion de un agente externo. Tal es, por ejemplo, el movimiento impreso á un cuerpo en un sentido enteramente contrario al de su natural gravedad. La necesidad es una invencible determinacion á un acto producido por el mismo ser necesitado, como cuando, por ejemplo, la piedra se mueve en virtud de su propio peso hácia el centro de atraccion ó el entendimiento juzga de un objeto evidente en virtud de la clara percepcion que lo determina á aquel acto.

(1) V. Losada, *de anima*, disp. 7, cap. 3, nn. 61-63. y Suarez, *de anima*, lib. 5, c. 2, n. 7.

+ coaccion

307.—Prueba de la 1.^a p.—Acto elícito es aquel que emana de la intrínseca actividad de la potencia. Es así que en la coacción el acto no emana de la potencia que padece fuerza sino de otro principio extrínseco, como cuando la piedra es llevada hácia arriba contra su natural inclinacion, que es ir hácia abajo. Luego es manifiesto que ningun acto elícito de la voluntad humana puede ser efecto de la coacción ó fuerza.

Otra cosa sería hablando de los actos *imperados* y *externos*, cuales son los que la voluntad suele imperar á la potencia locomotriz de los miembros del cuerpo. En éstos puede sin duda sufrir coacción; porque contra toda su voluntad é imperio puede imprimir una causa extrínseca más poderosa á los miembros del cuerpo un movimiento determinado, como cuando uno contra toda su voluntad es llevado en un coche, ó arrastrado á la cárcel.

308.—Prueba de la 2.^a p.—En primer lugar la voluntad humana padece necesidad *negativa* en orden á la felicidad en general y con respecto á todo cuanto se le presenta como esencialmente relacionado con ella; porque le es imposible ir contra la felicidad así considerada, aborreciéndola con un acto positivo, como probaremos más adelante. Además, los bienaventurados con la vista clara de la divina Esencia se sienten *positivamente* necesitados á amar de hecho á aquella Beldad soberana, sin poder reprimir este acto; porque aquel perfectísimo Bien visto en toda su claridad los arrebató por completo hácia sí, sin que puedan dejar de amarlo ni siquiera por un solo momento. Luego es claro que nuestra voluntad pueda padecer también necesidad y necesidad *positiva* por esta parte; pues Dios Nuestro Señor, puede manifestársele, y en efecto se manifiesta á las almas bienaventuradas, en toda su

hermosura por medio de la clara vision de su Esencia. Finalmente, puede Dios infundir á la voluntad humana alguna cualidad que la determine necesariamente á poner con su actividad propia una volicion ó nolicion determinada; pues en esto no se vé repugnancia alguna y Dios es absolutamente poderoso para hacer todo cuanto no envuelva repugnancia intrínseca. Así, por ejemplo, si Dios imprimiera á nuestra voluntad la predeterminacion fisica que defienden los Bañecianos, nuestra voluntad pondría ciertamente con su actividad propia el acto á que fuese promovida, pero lo pondría con necesidad y sin tener poder para dejar de obrar aquello á que la tal promocion la determina. Luego...

309.—Los Bañecianos no admiten que en esta última manera puede ser necesitada nuestra voluntad; porque juzgan que un acto de esta especie sería esencialmente irracional y ciego, y por lo mismo no emanado de la voluntad, la cual es una potencia ciega racional y nada puede obrar sin el conocimiento previo de la razon (1). Pero estas razones nos parecen absolutamente de ningun valor; porque el tal acto no sería ni irracional ni ciego, sino solamente innatural y contrario al modo ordinario de obrar que tiene la voluntad; la cual nunca ama con necesidad, cuando el objeto se le presenta revestido de algunas cualidades por las cuales pueda ser rechazado. En el caso que ahora discutimos, la voluntad amaría un objeto capaz de ser amado y como tal propuesto por la razon. Por consiguiente, el acto de amor con que lo abrazase, no sería absolutamente ciego, pues la voluntad no iria con él á lo desconocido.

(1) Billuart, *Cursus theol.*—Tract. de actibus humanis, disert. 2. art. 5.

Por la misma razón, tampoco sería esencialmente irracional; puesto que no puede llamarse con este nombre un acto que requiere esencialmente por parte de la razón un conocimiento previo del objeto y de su amabilidad intrínseca. Es verdad que esta amabilidad no sería entonces la causa *total* del tal acto, ni á ella se debería su necesidad sino á la cualidad subjetiva y preternatural de que la voluntad estaría afectada; pero no por eso dejaría de ser causa verdadera del acto volitivo, ni la voluntad dejaría tampoco de ponerlo con conocimiento previo, por más que no fuese determinada y necesitada á ponerlo por este conocimiento sino por la cualidad susodicha.

310.—Dice muy bien á este propósito el P. Suárez: «Para que la voluntad sea necesitada por Dios, no es necesario que ella quiera ser necesitada, sino que sea necesitada á querer; como cuando la voluntad quiere libremente, no es necesario que quiera directamente el modo de obrar con libertad, sino que de hecho quiera libremente. Por donde puede suceder que uno obre libremente y esté ignorante de ello ó aun juzgue erróneamente que obra sin libertad, como sucede á los herejes. De la misma manera por el lado contrario, puede ser alguno necesitado por Dios á querer, ignorando esta necesidad y no abrazándola con la voluntad sino queriendo directamente el objeto propuesto; y por lo tanto nada importa que no suponga entonces conocido el objeto bajo la formalidad de necesario. Y no por esto irá la voluntad á lo desconocido; porque no ama la necesidad del acto ni la del objeto sino solo la bondad de este segundo. Ni la indiferencia del objeto conocido por la indiferencia puede obstar tampoco á la necesidad del acto emanada de una moción extrínseca. Porque, aunque es indiferente el juicio del objeto conocido; sin embargo, por la eficacia de un

agente extrínseco es impedida la voluntad de poder suspender el acto, tendiendo con necesidad hácia la bondad del objeto y no curándose de su indiferencia (1).»

PROPOSICION PRIMERA.

La voluntad humana en muchísimos actos goza de verdadera libertad de indiferencia.

311.—*Observacion.*—Libre es lo mismo que *immune de necesidad ó de invencible determinacion á alguna cosa*; por donde libertad en general es lo mismo que *inmunidad, ó exencion de necesidad*. Un sér puede estar invenciblemente determinado á alguna cosa, ya por alguna fuerza intrínseca que lo compele á ella, ya por una fuerza intrínseca é interior á su propia natu-

(1) «Ad tertium de objecto cognito respondetur, ut voluntas necessitetur a Deo, non oportere ut ipsa velit necessitari, sed solum quod necessitetur ut velit; sicut quando voluntas libere vult, non oportet ut modum ipsum libere operandi directe velit, sed ut in actu exercito libere velit. Unde fieri potest, ut quis libere velit, et id ignoret, imo erret credens non libere operari, ut hæretici errant. Et similiter e converso, potest quis a Deo necessitari ad volendum, ipso neque sciente, neque volente, sed solum directe volendo objectum propositum; et ideo nihil refert quod objectum non supponatur cognitum vel iudicatum necessarium. Neque propterea voluntas feretur in incognitum, quia non fertur in necessitatem actus rel objecti, sed in ejus bonitatem. Neque etiam indifferentia cognita obstare potest necessitati actus ab extrínseca motione provenienti; quia, licet sit indifferens iudicium objecti cogniti, per efficaciam extrínsecci agentis impeditur voluntas ne actum circa tale objectum suspendere possit, tendendo necessario in bonitatem objecti, nihil curando de indifferentia ejus. (Suarez, *Prolegomen. I de gratia*, cap. 4, n. 18.)»

raleza. De aquí dos clases de libertad, á saber: (la libertad de *coaccion* y la de *indiferencia*. La primera consiste en la *inmunidad de toda fuerza ó necesidad extrínseca*; la segunda en la *inmunidad de toda necesidad tanto intrínseca como extrínseca*). De la voluntad humana ya hemos probado en la primera parte de la tésis precedente que está libre de toda coaccion; resta pues ahora probar en la presente, que por lo ménos en muchísimos actos está además de *hecho* libre de necesidad intrínseca, ó bien que es libre con libertad de indiferencia.

312. — La libertad de indiferencia, nuevamente se divide en libertad de *contradiccion*, de *especificacion* y de *contrariedad*. La primera consiste en la *inmunidad de necesidad en orden á poner ó dejar de poner un acto determinado*, como cuando decimos que Pedro es libre en *sentarse ó no sentarse*: la segunda en la *inmunidad de necesidad en orden á la posicion de un acto ú otro pertenecientes á diferentes especies*, como cuando se dice que Pedro es libre *para sentarse ó estar de pié; para leer ó escribir; para seguir esta carrera ó aquella otra*, ect.: la tercera finalmente en la *inmunidad de necesidad en orden á la posicion de cualquiera de dos actos contrarios relativos á un mismo objeto*; v. gr., la que tiene Pedro para *amar á Juan ó aborrecerle; para seguir la virtud ó el vicio; para dormir ó velar*, ect., que son cosas contrarias. Todas estas clases de libertad están comprendidas bajo la libertad de indiferencia y todas tres pertenecen á nuestra voluntad, al ménos con respecto á muchísimos objetos; aunque para ser verdaderamente libre con respecto á ellos no es necesario que tenga las tres, bastándole tener solo la de contradiccion.

Reuniendo las tres clases dichas en una sola definicion, podemos definir con la generalidad de los filósofos la libertad de indiferencia: *Aquella cualidad ó dote*

de la voluntad, por la cual esta potencia, adornada de todas las condiciones necesarias para obrar, puede obrar ó no obrar, obrar este acto ó aquel otro de diferente especie, tal acto ú otro de especie contraria. Porque, como hemos indicado en la Ontología (O. 531), la diferencia que separa á las causas libres de las necesarias es, que estas segundas, una vez puestas en acto primero próximo con todos los requisitos necesarios para obrar, no pueden contener su accion, mientras que las primeras, aun puestas en acto primero próximo y asistidas por consiguiente de todas las condiciones que deben preceder al ejercicio de su accion, todavía son dueñas de ponerla ó no ponerla.)

313. — Niegan la libertad humana que tratamos de probar en la presente tésis: 1.º los *fatalistas* segun los cuales todas las cosas humanas son conducidas por la ley indeclinable y fatal de la necesidad: 2.º los *panteistas*, los *materialistas* y los *positivistas*; pues los primeros no admiten otra cosa que la sustancia divina puesta por su misma esencia en un continuo é irresistible desarrollo, y para los otros nada hay real y físico que no sea pura materia destituida de libertad en sus actos: 3.º los *jansenistas* y todos cuantos confunden como ellos lo espontáneo y voluntario con lo verdaderamente libre; porque todos estos autores no conceden á nuestra voluntad otra libertad que la llamada *espontaneidad* ó *inmunidad de coaccion*, la cual conviene tambien á las bestias. Pues estos séres en muchos actos obran sin padecer fuerza alguna por parte de los agentes exteriores y solo por el impulso espontáneo de su propia naturaleza; á pesar de que, una vez movidos por el objeto que hace en ellos mayor impresion, lo siguen irresistiblemente sin ser dueños de contener su accion: 4.º finalmente los que con Leibnitz afirman que nuestra voluntad es siempre irresistiblemente

determinada por el bien mayor de cuantos en cada momento la solicitan.

314.—*Demostración.*—1.º El sentido íntimo le anuncia á cada uno la íntima persuasión en que continuamente vive de que es libre con libertad de indiferencia para querer y no querer, para querer estas cosas ó aquellas, para amar ó aborrecer los objetos que ante su consideración se presentan. Es así que esta íntima persuasión en que cada uno vive de su propia libertad no puede ménos de estar fundada en la verdad. Porque ella es el fundamento de toda nuestra vida racional, moral y civil; por ella deliberamos en cada una de nuestras acciones para ver lo que debemos hacer; por ella nos reconocemos moralmente reos ó inocentes después de haberla practicado; por ella comprometemos nuestra palabra para en adelante con nuestros iguales, superiores é inferiores, seguros de que en nuestra mano estará el cumplirla ó no cumplirla, etc. Ahora bien; decir que el fundamento de toda nuestra vida racional, moral y civil descansa enteramente en una pura ilusión de nuestra fantasía y no en la roca firme de la realidad, es proclamar abiertamente el escepticismo ó ir derechamente contra el dictámen de la sana razón. Luego la persuasión íntima de que á cada uno le dá testimonio el sentido íntimo, está fundada en la verdad y por lo tanto es cosa cierta y evidente que nuestra voluntad goza de la libertad dicha.

315.—2.º El argumento tomado del testimonio del sentido íntimo recibe nueva confirmación con el que nos suministra el testimonio unánime de todos los pueblos y naciones. Porque en todos ellos ha habido siempre *leyes* en que se mandaba á los hombres hacer unas cosas y evitar otras; *penas* con que se castigaba á sus infractores, y *premios* con que eran remunerados

Y luego
tesis
A. G.

los fieles servidores del Estado. En todos ellos tambien ha habido siempre *alabanzas* para los buenos ciudadanos y *vituperios* para los malos. En todos ellos, finalmente, los hombres han sentido en su interior al practicar una accion pecaminosa *remordimientos* de la conciencia, y al ejecutar un acto de virtud la *satisfaccion* y el *contento* del espiritu propios de quien obra con inmunidad de necesidad extrínseca é intrínseca. Ahora bien: decir que todo el género humano ha vivido siempre en un error tan grave y tan fundamental como éste, creyéndose los hombres dueños de sus acciones y responsables por lo mismo de ellas ante Dios y la sociedad, cuando en realidad no hacian sino ser arrebatados de la espontaneidad ó necesidad intrínseca, á la manera que por su propio peso es arrebatada la piedra hácia el centro de atraccion, es dar en una manifiesta locura. Luego el testimonio constante, universal y perenne del género humano, es un argumento irrefragable de esta verdad.

316.—3.º El sentido íntimo dá á cada uno claro testimonio de la ausencia de necesidad tanto intrínseca como extrínseca con que ejerce sus voliciones. Porque cada uno siente dentro de sí que los objetos siempre se le muestran como apetecibles por un lado y capaces de ser rechazados por otro; pues todos ellos presentan á nuestra consideracion ventajas é incomodidades y, por consiguiente, ofrecen motivos de atraccion y de repulsion. Por donde vemos que por parte de los objetos, nuestra voluntad no experimenta necesidad ninguna que la lleve irresistiblemente á ninguna cosa determinada. Tampoco sentimos esta necesidad por parte de nuestra misma alma ó de algun agente extrínseco que la determine. Porque nuestra alma de suyo no se siente irresistiblemente inclinada sino hácia la felicidad en general, la cual

ninguno de nosotros puede aborrecer deseando ser infeliz ó desventurado; y por lo que toca á los agentes externos, ni de Dios ni de sus criaturas recibimos fuerza alguna con que nosotros nos sintamos invenciblemente arrastrados hácia algun determinado objeto. Ahora bien, esta ausencia de necesidad que sentimos en nuestras acciones, nos dá solidísimo fundamento para juzgar firmísimamente que las ejercemos *de hecho* sin necesidad alguna y que por consiguiente tenemos una libertad plena para ponerlas ó dejarlas de poner. Porque si las ejerciéramos con alguna necesidad oculta y por nosotros ignorada, esta necesidad no podría venir sino de que la Causa primera imprimiese en nuestra voluntad alguna cualidad insensible, para necesitarnos con ella sin saberlo nosotros. Mas esto es absolutamente inadmisibile por lo que atañe al hecho, aunque á Dios nuestro Señor no falta poder para obrar de este modo, como dejamos probado más arriba (308-310). Porque tal manera de necesitar á nuestra voluntad, no es conforme sino contraria á nuestra naturaleza, y Dios en el obrar con las causas segundas se acomoda ordinariamente á la condicion de cada una. Luego la ausencia completa de necesidad que experimentamos en nuestras voliciones es un testimonio irrefragable de nuestra libertad; y en ella vemos justificada la constante, universal y perenne persuasion en que viven todos los hombres de que tienen verdadera libertad de indiferencia con respecto á las acciones dichas.

317.—4.º Finalmente, la razon confirma *a priori* los tres argumentos que acabamos de hacer sacándolos de la experiencia interna. Porque para argumentar con las palabras de Suarez, «al conocimiento universal y en cierta manera indiferente corresponde un apetito tambien universal é indiferente. Es así que el co-

nocimiento intelectual es tan universal y perfecto, que percibe la propia razon del fin y de los medios; puede además ponderar en cada uno qué bondad y malicia, qué utilidad ó incomodidad se encierran; finalmente puede conocer qué medio es necesario para el fin y qué otro no, por haber vários que pueden ser empleados. Luego el apetito que corresponde á este conocimiento ó sea la voluntad, tiene tal indiferencia ó tan perfecta potestad en el apetecer, que no ama con necesidad todo bien ó todo medio, sino que á cada cosa se dirige segun la razon del bien en él pensada; de forma que el bien que es juzgado indiferente y no necesario, lo ama con libertad y sin necesidad, resultando de esta suerte que á la deliberacion de la razon se sigue la libre eleccion de la voluntad (1).»

318.—Despues de lo dicho en los precedentes números, no será difícil soltar los argumentos que en contra de nuestra tesis profieren los enemigos de la libertad humana. Dicen en primer lugar: (El testimonio de la conciencia es inepto para probar nuestra libertad; porque la conciencia no dá testimonio sino del puro fenómeno interno, el cual es una cosa *física*, mientras que la libertad es una cosa *moral*.)

A este argumento respondemos de este modo: (El testimonio dicho es inepto *por sí solo* para probar nuestra libertad, *lo concedo*: el testimonio mencionado *junto con el discurso de la razon, lo niego*). El testimonio de la conciencia por sí solo no nos dice sino dos cosas, á saber: 1.ª que nosotros *no experimentamos* ninguna necesidad, ni objetiva ni subjetiva, en la produccion de nuestras voliciones y noliciones; 2.ª que junto con esta carencia de experiencia abrigamos la íntima conviccion de que verdaderamente obramos

(1) Suarez, *Metaphys.*, disp. 19. sect. 2, n. 17.

sin necesidad alguna y que por lo mismo somos libres para obrar de la misma manera en adelante. Estos son dos hechos *físicos* internos, de los cuales pueden dar competente testimonio el sentido íntimo y la conciencia. Ahora bien, de estos hechos inconcusos y manifiestos, infiere con invencible razonamiento el filósofo que nuestra voluntad es verdaderamente libre en sus actos, como del primero de ellos infieren con facilísimo raciocinio, y casi espontáneo, generalmente los hombres, el juicio firmísimo y certísimo de que tienen real y verdadera libertad de ejercicio; el cual juicio firmísimo y certísimo, es precisamente el segundo hecho físico interno de que nos dá infalible testimonio la conciencia. Por consiguiente, aunque el sentido íntimo por sí solo no basta para probar el ejercicio natural de la libertad, no por esto deja esta dote de nuestra voluntad de ser conocida evidentemente por los hombres; porque todos ellos ven clarísimamente con el juicio natural de su razón que, si su voluntad no sufre necesidad alguna por parte del objeto, tampoco la debe sufrir, según el curso natural de las cosas, por parte de la causa primera, que es la única que la podía hacer querer necesariamente imprimiéndole alguna cualidad oculta y contraria á su naturaleza (1).

(1) Esta es nuestra manera de exponer el argumento fundado en el testimonio de la conciencia. Otros opinan que la conciencia siente inmediatamente y por sí misma la actual contingencia y libertad de los actos libres, aunque esta contingencia y libertad en los tales actos sea una cosa *moral* y no *física*. Nosotros les dejaremos pensar de este modo; pero no creemos que esten en lo verdadero. Si Dios me diera la premoción tomística en algún caso determinado, yo pondría sin libertad el acto á que fuese promovido, y sin embargo la conciencia nada advertiría en él

319.—Por aquí se verá cuán ineptamente argüía Bayle contra los argumentos arriba expuestos, diciendo que si una piedra al caer al suelo ó la aguja magnética al dirigirse hácia el polo tuvieran conciencia de sus actos, también se creerían libres como nosotros, siendo así que obran con verdadera necesidad intrínseca. Si la piedra ó la aguja indicadas tuvieran conciencia de sus actos, sentirían también la acción irresistible con que son solicitadas de fuera, y de este sentimiento inferirían con inflexible raciocinio, que los tales actos no eran en ellas libres sino necesarios y espontáneos. En la sobredicha hipótesis, sucedería á los dos cuerpos mencionados lo mismo que nos acontece á nosotros con respecto á los juicios evidentes de la inteligencia y al amor con que amamos la felicidad, en los cuales experimentamos nuestra espontaneidad interna y la falta completa de libertad verdadera.

320.—Dicen en segundo lugar: Los brutos carecen de libertad de indiferencia y sin embargo también tienen á su modo sus premios y sus penas, sus alabanzas y sus vituperios, con que se mueven á abrazar unas cosas y rechazar otras.

A esto responderemos que la facultad apetitiva de los brutos está siempre irresistiblemente determinada á la acción por el conocimiento previo de la sensibilidad interna, lo cual no sucede á nuestra voluntad con respecto al conocimiento previo de la razón. A las bestias por medio de las penas y de los regalos se les mueve á que se representen con la imaginación ciertos objetos por los cuales sean invenciblemente determinadas á cierto género de acciones; pero no

distinto de los demás actos realmente libres, como poco ha notábamos con Suarez (310).

sucede otro tanto con los hombres mediante los juicios de la razón.)

Dice muy bien el P. Suarez soltando esta dificultad: «Si queremos considerar plenamente nuestro modo de obrar fácilmente saldremos al encuentro de las objeciones propuestas. Porque no solo experimentamos que está en nuestra mano sentarnos ó estar de pié, ir por este camino ó por aquel, y hacer otras cosas semejantes cambiando de ideas con que nos representemos el objeto, sino que podemos hacer esto mismo persistiendo la misma idea y representacion del objeto. Por consiguiente, este vario modo de obrar no consiste formal y proximately en la sucesion de los discursos de la razón, sino en la libertad é indiferencia de la voluntad. Además, experimentamos que, áun despues de conocida la conminacion de la pena ó la promesa del premio, está puesto en nuestra potestad movernos ó no movernos de este modo; y lo mismo se diga de los ruegos, de las exhortaciones y de las otras cosas semejantes. Finalmente, despues de la consultacion de los medios, muchas veces elegimos uno más bien que otro, solo porque así lo queremos. Y por esto se vé que es cosa diferente lo que en contra se aducía del modo de obrar de los brutos (1).»

321.—Arguyen además diciendo: Nuestra voluntad es siempre determinada é invenciblemente arrebatada por la mayor bondad del objeto; de forma que de dos ó más objetos que la soliciten, aquel se llevará infaliblemente la victoria, que le presente un bien mayor; y no siendo sino uno solo el que la mueva, éste la arrastrará hácia sí necesariamente. La razón de esto es, porque de lo contrario la eleccion de nuestra voluntad sería un efecto sin razón suficiente, y nuestra

(1) Suarez, *Metaphys.*, disp. 19, sect. 2, n. 15.

voluntad, además, obraría de una manera irracional prefiriendo el bien menor al mayor, y por consiguiente el mal al bien; porque el bien menor respecto del mayor es una especie de verdadero mal. Luego la libertad de nuestra voluntad es una cosa de puro nombre, pues esta potencia obra con tanta necesidad como la virtud apetitiva de los brutos.

322.—Esta es la teoría Leibnitziana en orden á nuestra libertad. Con ella no puede menos de perecer, como se ve, la libertad humana; pues nuestra voluntad está reducida á una simple balanza pasiva, que por condicion de su intrínseca naturaleza necesariamente se inclina á aquella parte donde se pone mayor peso. Es verdad que los Leibnitzianos, para mitigar un poco la crudeza de su determinismo fatal, dicen que nuestra voluntad siempre tiene en su poder el entablar nuevas deliberaciones acerca de los motivos que la impelen á obrar, y áun el apartar la mente de ellos y buscar otros por medio de la razon. Pero contra el tal efugio está su mismo argumento; segun el cual, para mandar las deliberaciones nuevas, deberá ser determinada la voluntad por el bien mayor que le habrá representado el entendimiento, diciéndole que su bien mayor *hic et nunc* está en mandar que se entable de nuevo la consulta ó que se excogiten otros motivos, dejada á un lado la consideracion de los ya pensados. Por consiguiente, la libertad humana es en realidad de verdad un puro nombre en la doctrina Leibnitziana, como se dice en la objecion propuesta.

Lo que debemos pues afirmar, es que nuestra voluntad no está sujeta á la determinacion objetiva que se le quiere imponer, como si fuera una potencia pasiva semejante al entendimiento ó á los sentidos. Nuestra voluntad está dotada de indiferencia *activa* para determinarse á sí propia en el sentido que más

le agrade, una vez que el entendimiento le haya aplicado convenientemente los objetos sobre que haya de recaer su eleccion, presentándoselos como convenientes por un lado y como inconvenientes por otro, ó sea como capaces de ser aceptados y rechazados por ella.

N. 323.—Pero se dice: La voluntad, para determinarse á si misma en un sentido más bien que en otro, debe tener alguna razon suficiente, y esta razon no se puede hallar sino en la mayor bondad del elegido, comparada con la bondad de los demás.

Á esto responderemos que hay dos especies de razon suficiente: *una* infaliblemente unida con el razonado, de forma que no pueda existir ella sin que por esto mismo exista tambien este segundo; *otra* destituida de esta infalibilidad y solamente apta para unirse de hecho con él. Si se habla de la primera clase de razon suficiente de nuestros actos libres, la tal razon no es otra que la libre determinacion de nuestra voluntad, que ha puesto tal acto más bien que tal otro porque así lo ha querido con la virtud perfectísima de su indiferencia activa. La voluntad, puesta en acto primero próximo para obrar y movida por todos los motores que corresponden á su naturaleza, todavía queda dueña de su acto y es libre para determinarse en un sentido ó en otro; pues de lo contrario su libertad quedaría reducida á un puro nombre, y el acto producido por ella no sería libre, sino para aquel agente extrínseco que libremente le hubiera impreso la determinacion dicha. Por consiguiente la razon suficiente inmediata de cada uno de nuestros actos libres, tomada la razon suficiente en el sentido que ahora suponemos y que es el Leibnitziano, no es otra que la libre determinacion de nuestra propia voluntad, ayudada de los demás agentes que son necesarios para la determinacion misma.

*Movido la mayor sea
la menor*

Si se habla de la segunda clase de razon suficiente, cada uno de los objetos finitos encierra en sí suficiente motivo para poder ser admitido ó rechazado libremente por la voluntad. Porque todos ellos se presentan dotados de algun bien, pero finito y no relacionado necesariamente con la felicidad; y por lo regular, además de su finitud, ofrecen circunstancias de conveniencia y de desconveniencia bajo diferentes aspectos, y así la voluntad encuentra en ellos motivo suficiente para aficionarseles ó rechazarlos, segun fuere de su mayor agrado.

324.—Pero se añade todavía: Si la razon suficiente de la libre determinacion de la voluntad no es la especial bondad del objeto, sino la voluntad misma que así ha querido libremente determinarse más bien que de otra manera; este acto será irracional y puesto sin razon suficiente, porque la tal determinacion libre no es razon suficiente de si misma.

A esto decimos, que el tal acto no es irracional en el sentido de que la voluntad abraza ó rechaza un objeto no propuesto por la razon. Podrá ser irracional en cuanto que la voluntad se mueve libremente contra el dictámen de la razon; pero esto no hace nada contra la doctrina aquí defendida: porque tal modo de irracionalidad, lo tiene la voluntad siempre que peca abusando de su libertad.

Por lo que hace á la réplica que de nuevo se nos hace, diciéndonos que con tal modo de obrar la determinacion libre de la voluntad es un razonado sin razon suficiente, la objecion no puede ser más infundada; porque la tal determinacion libre tiene su razon suficiente inmediata en la naturaleza intrinseca de la voluntad humana, la cual es libre y dueña de su accion y tiene, por consecuencia, perfeccion suficiente para hacerla emanar de sí contingentemente, y de manera que pudiera no haber emanado.

*Trans-
mitto.*

— 22

325.—La razon de contingencia que está de una manera formal y pasiva en el efecto, se halla de una manera eminential y activa en la perfeccion de la causa; y del modo de obrar libremente elegido por ésta se deriva y comunica á aquel. Ahora, si queremos subir á otra razon suficiente remota y más alta, que sea razon suficiente de la misma voluntad libre del hombre y de que ella se determine libremente en un sentido más bien que en otro, esta razon la deberemos hallar *fuera* de la voluntad humana y en la providencia sapientísima del Criador; el cual ha tenido por conveniente criar causas libres en este mundo, y proveerlas de los medios que le dicta su altísima sabiduría para que todas ellas, si quieren, tiendan con el buen uso de su libertad ayudadas de los auxilios convenientes á su fin propio, que es la felicidad eterna.

326.—Con lo dicho para responder á esta tercera dificultad basada en la doctrina del determinismo Leibnitziano, queda al mismo tiempo refutada la opinion de algunos doctores católicos; los cuales admiten ciertamente la libertad humana, pero luego la explican de manera que no parecen dejarle sino el puro nombre; pues sostienen que todos los actos de la voluntad siguen necesariamente á cierto juicio práctico de la razon que los impera. Consiste este juicio en cierto acto con que el entendimiento, pasadas todas las razones que hay en favor y en contra de un objeto cualquiera, dice á la voluntad: *Pensadas todas las cosas, esto es lo que se debe hacer hic et nunc y no otra cosa.*

Esta doctrina podría ser admitida sin dificultad alguna, si se sostuviese que la voluntad, mediante algun acto prévio y no imperado por juicio práctico alguno, tiene en su mano hacer que la inteligencia forme más bien un juicio práctico que otro; ó bien que, áun despues de este mismo juicio práctico, queda

todavía libre para obrar según él ó imperar libremente otro nuevo y dependiente de su libre elección. Porque en cualquiera de estos dos casos la voluntad sería verdaderamente dueña de sus determinaciones y no necesitaría para *todos* sus actos un juicio práctico previo que la determine. Pero entendida como la entienden, al menos muchos de sus defensores, el tal juicio práctico es absolutamente contrario á la libertad humana y en realidad no es otra cosa que el mismo determinismo Leibnitziano. En efecto: Leibnitz, cuando dice que nuestra voluntad debe ser determinada por el objeto, solamente enseña que este objeto, en cuanto manifestado por la razón como la cosa mejor de cuantas pueden ser elegidas *hic et nunc*, se hace abrazar necesariamente por la voluntad. Ahora bien, en esto mismo consiste el juicio práctico mencionado; porque con él no intima la razón á la voluntad la necesidad de hacer tal ó cual cosa determinada, sino en cuanto se la presenta como lo mejor de cuanto puede ser abrazado por ella *hic et nunc*. Por consiguiente decir que *todos* los actos libres de la voluntad están absolutamente determinados por el tal juicio, es arruinar del todo la libertad humana.

327.—Además, la falsedad de la referida doctrina se evidencia con el siguiente argumento: El tal imperio según los doctores mencionados está intrínsecamente unido con el primer acto de la voluntad. Es así que ni es en sí inmediatamente libre, porque los actos del entendimiento son todos necesarios en sí mismos; ni es libre tampoco de una manera mediata, en cuanto que participe de la libertad de algún acto libre de la voluntad á que debe su existencia; porque es anterior á todo acto libre de la voluntad. Luego destruye por completo la libertad humana.

328.—Responden los autores aludidos que dicho juicio es libre, en cuanto que la voluntad, sin ejercer acto alguno positivo, por medio de una omisión pura, libremente permite su existencia. Pero entonces toda nuestra libertad quedará reducida á unas ciertas omisiones puras sin actos positivos por parte de la voluntad. Lo cual en ninguna manera podemos admitir; entre otras razones, porque la posibilidad de las tales omisiones puras es muy controvertible y la niegan autores gravísimos, y por tanto con la referida respuesta quedaría muy comprometida la causa de nuestra libertad.

Ademas, si el tal imperio de la inteligencia es voluntario y libre, sin que preceda á él otro imperio, ¿por qué no podrá suceder esto mismo con los actos de la voluntad? Finalmente, si la voluntad puede oponerse á la existencia de dicho imperio con una omisión pura, también podrá hacer esta oposición con un acto positivo; porque en la omisión pura la voluntad tiene libertad para poner ú omitir simplemente un acto positivo. Luego la voluntad podrá ejercer este acto libre sin que á él haya sido determinada por juicio práctico alguno; pues el tal acto será anterior al primer juicio práctico de cuantos hayan podido determinarla. Véase lo que sobre este particular escribe el P. Suarez en su *Metafísica*, disp. 19, sect. 6.

PROPOSICION CUARTA.

La voluntad humana no es libre con libertad de contrariedad con respecto á su último fin considerado en general, pero sí con libertad de contradiccion ó de ejercicio.

329.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El último fin del hombre considerado en general es la felicidad. Es así que con respecto á la felicidad en sí misma considerada nadie tiene libertad de contrariedad para rechazarla y odiarla; puesto que la felicidad en sí misma no encierra sino bien sin mezcla de mal y por tanto no tiene por donde pueda ser odiada. Luego sobre el fin último considerado en la forma dicha no tenemos libertad de contrariedad.

2.º Todo lo que podemos amar y odiar, lo podemos llamar á la consulta de nuestra razon para ver lo que nos conviene hacer acerca de él. Es así que sobre la felicidad en general no cabe deliberacion alguna, porque á ella somos impelidos ántes de toda deliberacion por la misma naturaleza. Luego...

3.º La voluntad se ha con respecto á la felicidad en general como el entendimiento respecto de los primeros principios; puesto que tanto aquélla como éstos deben ser el primer motor inmóvil, en virtud del cual se muevan ambas facultades hácia los particulares objetos de su propia esfera. Es así que el entendimiento no puede ménos de admitir la verdad de los primeros principios. Luego la voluntad tampoco es dueña de rechazar la felicidad considerada al modo dicho. De aquí es que como sapientísimamente observa San Agustín (1), cuando á los hombres

(1) S. Agustín, lib. 13, de *Trinitate*, cap. 4, y en los libros de *libero arbitrio* por todas partes.

se les pregunta si quieren ser felices, nadie de ellos es capaz de responder que no ama tal cosa, sino lo que hacen todos es ó callarse ó responder que esto lo desean en gran manera (1).

330.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La voluntad con el influjo que tiene en el entendimiento puede hacer que esta facultad piense en un objeto particular finito y no en la felicidad ó en el bien en general. Es así que no pensando el entendimiento sobre la felicidad, la voluntad no puede ejercer acto alguno positivo de amor con respecto á ella. Luego la voluntad es indirectamente libre para amar *de hecho* con un acto real y positivo su último fin considerado de una manera general.

2.º No solo indirecta sino directamente puede la voluntad poner ó dejar de poner el acto con que ama la felicidad ó el bien en general. Porque aunque la felicidad es para ella un bien necesario, y por consiguiente nunca la puede odiar ó aborrecer, pero el acto de amarla en un momento dado no se nos presenta como necesario é imprescindible para la consecucion de la felicidad misma. Luego en nuestra mano está el ponerlo ó dejarlo de poner; porque el apetito innato de la felicidad solo nos incita á poner en cada momento aquellos actos que en aquel mismo momento se nos presentan como medios absolutamente necesarios para su conseguimiento.

331.—Dice muy bien Suárez á este propósito: «La voluntad, cuando se inclina á un objeto, no solo quiere este objeto, sino que además quiere virtualmente el ejercicio de su propio acto; porque éste es intrínsecamente voluntario, como arriba queda declarado. Por tanto, para que la voluntad sea necesitada en orden

(1) V. Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 82, art. 1.

al ejercicio, es necesario que el hombre aprehenda y juzgue ser el tal ejercicio *hic et nunc* un bien absolutamente necesario; de forma que la carencia de dicho acto no pueda ser bajo ningun aspecto aprehendida como buena. Esto empero no acontece nunca en esta vida con acto alguno, como consta por la experiencia y por la misma razon; la cual nos dice no darse ningun motivo ni ocasion de la tal necesidad (1).» En la misma forma se expresa Santo Tomás, diciendo: «De dos maneras puede ser movida la voluntad: *primera*, en cuanto al ejercicio del acto; *segunda*, en cuanto á la especificacion del acto, la cual viene del objeto. En la primera manera la voluntad no es movida con necesidad por ningun objeto; porque puede uno apartar su pensamienio de cualquier objeto y por consiguiente no amarlo de hecho... Por donde si se le propone á la voluntad algun objeto que sea bueno por todas partes y bajo todas condiciones, la voluntad por necesidad tenderá á él *en el caso de querer algo*; porque no podrá querer lo opuesto (2).»

(1) «Voluntas quando fertur in objectum, non solum vult objectum sed etiam virtute vult exercitum sui actus; quia est intrinsece voluntarius, ut supra declaratum est; et ideo, ut voluntas necessitetur quoad exercitium, necessarium est ut homo apprehendat et iudicet tale exercitum hic et nunc un bonum simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit; hoc autem in hac vita numquam accidit circa aliquem actum voluntatis, ut experientia notum est, et quia nulla est ratio vel occasio necessitatis. (Suares, *Metaphys.* disp. 19, set. 8, n. 14).»

(2) «Voluntas movetur *dupliciter*. Uno modo, quantum ad exercitium actus. *Alio modo*, quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. *Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur*. Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare et per consequens neque actu velle illud...

ARTÍCULO VII.

Potencias locomotrices.

332.—Potencia locomotriz ó locomotora, como el mismo nombre lo indica, *es la fuerza animica productora de los movimientos locales en el hombre*. Estos movimientos unos son *naturales* é independiente del conocimiento y por consiguiente tambien del apetito; otros *animales* y dependientes del conocimiento y del apetito bajo cuyo influjo se ejercen. De aquí la division de las potencias locomotrices del hombre en *naturales* y *animales*, segun que con ellas se produzcan los movimientos naturales del corazon, de las venas y artérias y de los pulmones, ó los animales generalmente llamados *progresivos* de los piés y demás miembros del cuerpo.

Sobre estas facultades vamos á examinar brevemente: 1.º si se distinguen ó nó de las apetitivas; 2.º cuál es el órgano donde residen: 3.º qué género de relacion existe entre el apetito tanto sensitivo como racional y las dichas facultades. Esto formará el objeto de las proposiciones siguientes.

Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. (Santo Tomás, *Summ. theol.*, 1.ª 2.ª q. 10, art. 2).»

PROPOSICION PRIMERA.

No solo las potencias locomotrices naturales sino tambien las animales se distinguen realmente de las apetitivas.

333.—*Prueba de la 1.ª p.*—Las potencias locomotrices naturales ejercen sus funciones independientemente de la voluntad y del apetito sensitivo; puesto que el hombre no tiene poder para impedir con solo el imperio de la voluntad ó el deseo del apetito los movimientos del corazon, de los pulmones, etc., que pertenecen á la vida vegetativa. Luego es claro que la fuerza productora de estos actos es realmente distinta de las facultades dichas.

334.—*Prueba de la 2.ª p.*—Ésta no es tan clara como la anterior; sin embargo, se prueba con las razones siguientes: 1.ª El apetito con sus actos impera, no solo los movimientos de los miembros, sino tambien las percepciones sensitivas de la fantasia y las intelectuales de la inteligencia. Luego así como las tales percepciones no emanan inmediatamente de su actividad ni son actos elicitos suyos sino imperados y producidos fisicamente por otras facultades, de la misma manera debemos decir que los movimientos dichos no son actos elicitos suyos sino simplemente imperados y ejecutados por otra fuerza distinta del apetito y subordinada á él en el ejercicio de sus funciones. 2.ª El apetito no tiene por término inmediato é intrínseco de su accion sino el afecto con que intencionalmente se une al objeto aprehendido con la facultad cognoscitiva. Porque, como escribe muy bien Santo Tomás (1), «así como de la accion intelectual

(1) Santo Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 37, art. 1.

resulta en el inteligente un cierto concepto intelectual, llamado *verbo*; así también de la acción de amar una alguna cosa, resulta en el amante una cierta impresión de la cosa amada, por medio de la cual ésta se halla en el amante al modo que lo entendido está en el cognoscente.» Es así que el afecto dicho es cosa realmente distinta del movimiento progresivo de los miembros; puesto que muchas veces, existiendo el tal afecto en el apetito tanto racional como sensitivo, los miembros sin embargo no se mueven, como sucede, por ejemplo, á los paralíticos. Luego la fuerza productora de los tales movimientos es realmente distinta del apetito mismo, aunque subordinada á él en sus funciones (1).

335.—Alguno podría creer que Santo Tomás es contrario á lo defendido en la segunda parte de esta tésis, por cuanto enseña en la *Suma teológica* (2) que el apetito es el que impera el movimiento de los miembros y que á la fuerza motiva no pertenece sino el ejecutarlo, *habilitando los miembros para obedecer al apetito, de forma que su acto no sea mover sino ser movido*. Pero el Angélico Doctor no quiere decir con esto que la potencia motiva sea meramente pasiva, sino solo que ejecuta sus actos con dependencia del apetito, el cual por consiguiente hace con ella el oficio de motor, así como el mismo apetito no obra sino movido por la percepción del objeto.

(1) Véase el P. Suarez en el tratado *de anima*, lib. 5, cap. 10, n. 5 y siguientes.

(2) Santo Tomás, *Summ theol.* 1. p. q. 75, art. 3, ad 3.^{um}

PROPOSICION SEGUNDA.

El asiento de las potencias locomotrices tanto naturales como animales son los músculos del cuerpo en que se ejercen sus actos.

336.—*Prueba de la 1.ª p.*—Las potencias motivas naturales ejercen sus actos independientemente del apetito, y por tanto no se puede decir que su primer motor esté en el cerebro sino que ellas mismas comienzan su acción convenientemente excitadas por los agentes externos. Ahora bien, cada uno de los órganos con que ejercen sus actos tiene sus funciones vitales propias y acomodadas á la economía del animal por disposición del Autor de la naturaleza. Luego en ellos y no en otra parte debemos pensar que están localizadas las tales fuerzas. Así, en el corazón y en los pulmones, por ejemplo, debemos pensar que existen las fuerzas con que se mueven naturalmente estas visiones; porque sus movimientos naturales van directamente al fin de todo el conjunto, que es la vida vegetativa, y ellos en sí mismos son realmente vitales.

337.—*Prueba de la 2.ª p.*—Las potencias motivas animales tienen ciertamente su primer motor en el cerebro; pero ellas en sí mismas son verdaderamente activas, como consta de lo dicho en la tesis precedente, y por lo tanto deben tener también sus órganos propios, donde se hallen localizadas. Ahora bien; ninguna razón hay para pensar que estos órganos no sean aquellos mismo en que sentimos sus efectos, ántes por el contrario estos efectos nos conducen á juzgar que allí mismo está su causa donde ellos se manifiestan. Luego, manifestándose todos ellos en los músculos del cuerpo, en estos mismos músculos debemos supo-

ner que se hallan localizadas las fuerzas que los producen: y por esta causa debemos tener á los tales movimientos por actos verdaderamente vitales, puesto que son recibidos en la misma potencia que los produce y tienden de suyo á la perfeccion de la misma.

338.— Sin embargo, se debe observar que las potencias motivas naturales, necesitan para funcionar que los órganos en que residen se hallen en libre comunicacion con el sistema nervioso ganglionar, que es el que rige las funciones de la vida orgánica; y esto mismo acaece á las motivas animales con respecto al sistema nervioso cerebral, del cual depende la sensibilidad externa (97).

PROPOSICION TERCERA.

El apetito sensitivo tiene virtud suficiente para poner en ejercicio á la potencia motriz animal, pero no puede conseguir este efecto oponiéndose á ello la voluntad.

339.— *Prueba de la 1.ª p.*— El apetito sensitivo en los brutos es el que pone en ejercicio á la potencia mencionada. Es así que este apetito no es ménos perfecto en el hombre que en los animales sino al contrario más perfecto. Luego él de suyo tiene virtud suficiente para poner en ejercicio la facultad dicha, y la pondrá en efecto cuantas veces lo necesite para conseguir lo que desea, con tal que la voluntad no se oponga con un acto contrario á sus intentos.

340.— *Prueba de la 2.ª p.*— 1.º La voluntad ejerce en el hombre verdadero influjo físico sobre las otras potencias; con el cual las pone en ejercicio, aplicándolas á aquellos particulares objetos que son de su mayor agrado. Luego en fuerza de este dominio alto que sobre ellas tiene, puede impedir con su imperio el

ejercicio de sus actos; y así, aunque el apetito quiera poner en acción á la facultad motriz de que vamos hablando, no la pondrá de hecho si á ello se opone la voluntad. 2.º Los actos de la potencia dicha son libres é imputables; pues cada uno es libre en moverse de un lugar á otro y en dar á los miembros de su cuerpo la posición que se le antoja. Es así que si el apetito sensitivo pusiera en acción á la facultad susodicha contra el imperio de la voluntad, los tales actos no serían libres ni imputables, porque no serían voluntarios. Luego...

PROPOSICION CUARTA.

La voluntad puede poner por sí sola en acción á la potencia motriz animal, áun repugnando el apetito sensitivo: pero ordinariamente la mueve por medio del apetito susodicho.

341.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º No se vé razón alguna por la cual haya de depender la voluntad del apetito sensitivo, para poder poner en acción á la potencia motriz mencionada. Luego debemos decir que puede moverla por sí sola, pues á esto nos induce el saber que la voluntad es el primer motor y el primer principio de los actos humanos. 2.º La voluntad tiene imperio despótico sobre los miembros del cuerpo, como consta por la experiencia; pues los mueve á su arbitrio sin que le opongan la menor resistencia. Es así que si dependiera del apetito sensitivo en esta parte, no podría moverlos de esta manera; porque el apetito sensitivo puede hacerle resistencia y por consiguiente negarse á poner en acción á la potencia motriz. Luego la voluntad puede imperar por sí sola y sin el concurso del apetito sensitivo los movimientos dichos.

342.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La voluntad tiene dominio despótico sobre los miembros del cuerpo. Luego puede moverlos eficazmente, aún á despecho del apetito sensitivo. 2.º Esto mismo consta por la experiencia. Así, el miedo por ejemplo, incita á la fuga en muchos casos, y las reflexiones de la inteligencia y el decreto firme de la voluntad hacen que la potencia motriz ejerza un movimiento contrario.

343.—*Prueba de la 3.ª p.*—Lo ordinario en todos los seres es lo regular y bien ordenado. Es así que el buen orden de las potencias humanas exige que las superiores obren en las inferiores moviendo inmediatamente á las más altas y próximas á ellas. Luego la voluntad ordinariamente no mueve los miembros del cuerpo, sino excitando al apetito por medio de la estimativa para que la ponga en ejercicio. Por esto escribe sábiamente Santo Tomás: «La opinion universal no mueve sino mediante la particular; y de la misma manera el apetito superior mueve mediante el inferior (1).»

(1) «Opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori.» (S. Thomas, *Summ theol.* 1. p. q. 80, art. 2. ad 3.^{um}) Véase sobre la materia de este párrafo el P. Suarez, *de anima*, lib. 5, cap. 10.



CAPÍTULO V.

De la simplicidad, espiritualidad é inmortalidad del alma humana.

Juntamos estas tres propiedades de nuestra alma en un solo capítulo por la íntima conexión que entre sí tienen y por ser unos mismos los argumentos con que deben ser probadas. Cada una de ellas sin embargo será tratada en un artículo separado.

ARTÍCULO PRIMERO.

Simplicidad del alma humana.

344. — Simple es lo que no está compuesto de elementos diferentes (O. 310). Que el alma humana no sea absolutamente simple es cosa manifiesta; puesto que no solo tiene verdadera capacidad pasiva con respecto á la continuación de su existencia, en cuyo sentido se dice con toda verdad que está compuesta de esencia y existencia (O. 31), sino que además hay en ella composición así de esencia y potencias como de sujeto y accidentes. Pero además de estos géneros de composición hay otros dos, á saber: *la composición sustancial y la integral*, y ninguno de ellos conviene al alma humana. Nuestra alma no consta sustancialmente de elementos diversos, como sucede á todos los cuerpos; los cuales se hallan compuestos de *materia y forma*. Tampoco está compuesta de distintas partes integrantes, como lo está todo ser material y extenso, incluso los mismos cuerpos simples de la Química, llamados así á causa de no entrar en su composición moléculas

No.

Y simple
subsustancialmente
es lo que

Y simple
integral es lo que

heterogéneas. La carencia de estos dos géneros de composición dá á nuestra alma un cierto linaje de *simplicidad relativa*, que la coloca por esta parte en la categoría de los *espíritus* y la separa totalmente de los cuerpos. Para probarla asentaremos la siguiente

PROPOSICION.

El alma humana es sustancial é integralmente simple.

345.—*Prueba de la 1.^a p.—1.^o* Si la esencia de nuestra alma constára de dos ó más elementos diferentes, ó cada uno de ellos sería *primer principio* de nuestras percepciones y voliciones ó uno solamente. Si esto *segundo*, la esencia de nuestra alma no constára sino de aquel elemento que fuese el primer principio de las tales percepciones y voliciones (9) y por lo tanto no sería sustancialmente compuesta sino simple. Si lo *primero*, habría en nosotros tantos sujetos pensantes, cuantos fuesen los principios primeros de las percepciones y voliciones. Porque cada uno de ellos recibiría en sí como en primero y fundamental sujeto todas las percepciones y voliciones de que fuese principio primero. Mas esto rompe la unidad de nuestro primer principio pensante que dejamos probada más arriba (13) y por lo tanto es manifiestamente falso: Luego la esencia de nuestra alma no puede estar compuesta de elementos realmente distintos. Podría decir alguno contra esto que el primer principio de los actos dichos es el compuesto físico de los dos elementos. Pero en tal caso nuestra alma sería un compuesto sustancial de materia y forma, contra lo cual va dirigido el argumento siguiente.

346.—*2.^o* En tanto podríamos pensar que nuestra alma está compuesta de elementos diversos, en cuanto

estos elementos los supusiéramos unidos entre sí á manera de materia y forma; porque no estando unidos de este modo, no se ve cómo podrian formar una sustancia dotada de unidad verdadera. Es así que nuestra alma no puede ser en sí misma un compuesto sustancial de materia y forma; *primero*, porque entónces ella de suyo sería una sustancia completa y no ordenada á informar la materia de nuestro cuerpo; *segundo*, porque sería incapaz de informar á este cuerpo, pues ninguna forma sustancial puede informar al mismo tiempo dos materias diferentes. Por donde nuestra alma no estaría unida con el cuerpo sustancialmente y en unidad de supuesto sino con cierta especie de union moral, cual es la que existe entre el ginete y su caballo, ó entre el piloto y el navio, ó finalmente entre la cárcel y el reo metido dentro de ella; cosas todas enteramente falsas, como se probará más adelante; *tercero*, porque el compuesto sustancial de materia y forma es naturalmente *cuanto* ó *extenso*, y así nuestra alma, sería un verdadero cuerpo y se hallaría compuesta de partes cuantitativas é integrantes como todos los seres dotados de cantidad, lo cual es absolutamente falso, como lo probaremos ahora mismo en la segunda parte de la presente tésis. Luego... (1)

347.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Si nuestra alma estuviera compuesta de diferentes partes cuantitativas ó integrantes, no podría comparar unas sensaciones con otras; porque cada una de ellas se hallaría en diferente parte de un todo extenso; ni las sensaciones presentes con las pasadas, porque no coexistirian todas juntas en un mismo sujeto; ni las sensaciones con las intelecciones, ni éstas con las voliciones, porque

(1) Santo Thomás, *Sum. theol.* 1. p. q. 75, art. 5.

todos estos actos se hallarían localizados en distintas partes de la materia y por lo mismo no podrían reunirse en un solo sujeto. Es así que nuestra alma compara en sí todas estas cosas y juzga de ellas hallándolas todas reunidas en la unidad indivisible de la conciencia. Luego nuestra alma no es un principio extenso sino simple y exento de extensión cuantitativa. El hombre, siendo en sí compuesto y extenso, hace la comparación dicha, pero la hace por razón del principio simple y espiritual de que consta y en que inmediatamente son recibidos los actos de comparar unas percepciones y voliciones con otras. Sin este principio espiritual y simple la tal comparación le sería imposible.

348.—2.º Si nuestra alma estuviera compuesta de diversas partes integrales, se hallaría sujeta á las continuas mudanzas que vemos realizarse en los cuerpos; porque siendo en tal caso un verdadero cuerpo, debería seguir la condición natural de estas sustancias y ser por lo tanto corruptible como ellas y sufrir las alteraciones físicas que en ellas causan los agentes externos. Es así que con esto perecería la identidad perenne del principio pensante que en nosotros existe, la cual dejamos evidenciada más arriba siguiendo el evidente testimonio de la conciencia (15). Luego nuestra alma es en sí simple y no consta de diversas partes integrantes.

349.—2.º Nuestra alma hace una reflexión *total* sobre sí misma, pensando con el entendimiento sobre el mismo entendimiento; de forma que el *yo* pensante todo entero se toma á sí mismo todo entero por objeto de su consideración. Es así que esto no lo podría practicar nuestra alma, si estuviera compuesta de diversas partes cuantitativas; pues en tal caso una podría volver sobre la otra, mas no el *todo* sobre el mismo *todo* ni cada parte sobre sí propia. Luego...

350.—4.º Finalmente, las facultades intelectivas de nuestra alma son inorgánicas; y como tales, carecen de diferentes partes cuantitativas, las cuales solo pertenecen á los cuerpos (151 y siguientes). Es así que careciendo ellos de estas partes, tambien al alma debe corresponder esta misma perfeccion, porque las tales potencias, ó se identifican realmente con el alma misma, ó son unas simples emanaciones suyas y por lo tanto no pueden tener la perfeccion de que ella carece. Luego... (1)

351.—Contra la tésis que acabamos de probar, se podría objetar en la forma siguiente: 1.º Si nuestra alma fuera simple é indivisible, se podría mover á un mismo tiempo con movimientos contrarios, lo cual repugna. 2.º La materia y la forma deben guardar proporcion entre sí. Es así que la materia de nuestro cuerpo consta de partes cuantitativas. Luego tambien debe constar de ellas el alma, que es su forma sustancial. 3.º Segun lo demostrado más arriba, todas las facultades sensitivas son orgánicas y materialmente extensas, lo mismo que los actos producidos por ellas (65 y siguientes). Luego el alma tambien debe ser extensa, porque de lo contrario no podría ser *sujeto primero* de estas facultades.

352.—*Respuesta.*—1.º El alma se puede mover con movimientos contrarios segun las diversas partes del cuerpo informadas por ella, en lo cual no hay ninguna dificultad. 2.º La materia y la forma deben guardar proporcion *no en todas las cosas sino solamente en la capacidad de entrambas para estar sustancialmente unidas* y formar de esta manera un compuesto fisico

(1) Véase sobre esto Santo Tomás, *Contra gentes*, lib. 2. cc. 49 y 65; item Suarez, *Metaphys.* disp. 13, sect. 14, nn. 3 y 4 de *angelis*, lib. 1. cap. 7.

causador de ciertas acciones, las cuales no pueden ser producidas ni por el alma sola ni por el cuerpo solo; y esto sucede en el compuesto humano. 3.º Las facultades sensitivas no tienen por sujeto al alma sola sino al compuesto (75). Por consiguiente ninguna dificultad existe en que nuestra alma sea simple y sus potencias sensitivas extensas; puesto que estas no residen propiamente en ella sino en el compuesto. Si nuestra alma no tuviera otras facultades que las sensitivas, no se podría probar, al menos con evidencia, su simplicidad cuantitativa; porque hay filósofos gravísimos que opinan ser extensa el alma de los brutos, aun la de los más perfectos, y esta opinión la que nos parece á nosotros tambien la más probable. Pero el alma humana, además de las operaciones sensitivas, tiene tambien las intelectivas y en ellas es en donde, con los escolásticos, nos hemos fundado únicamente para probar la simplicidad mencionada.

353.—Instan los materialistas diciendo: 1.º El alma humana toca al cuerpo á que está unida, puesto que lo mueve. Luego es extensa como él, pues el contacto no es posible sino entre cosas extensas. 2.º Si nuestra alma fuera simple como los espíritus, podría vencer como ellos la resistencia de cualquier cuerpo por grande que fuese. 3.º Nuestra alma está coextendida con todo el cuerpo: luego es extensa.

354.—*Respuesta.*—1.º Hay dos especies de contacto: uno de *cantidad* y otro de *virtud*. Con el primero se tocan dos cuerpos juntando sus superficies de manera, que no medie distancia alguna entre ellas. Con el segundo imprime un espíritu su acción en un cuerpo poniéndolo en movimiento; para la cual no necesita ser extenso como él, sino que le basta estar presente á su sustancia y aplicarle su virtud ó fuerza motriz enteramente inorgánica. 2.º Nuestra alma no llega en su

simplicidad á la perfeccion de los espíritus puros. Porque éstos, no solo están sin materia en sí mismos, sino que son incapaces de ser unidos sustancialmente á ella, y así, su virtud motriz es puramente espiritual y superior á la resistencia de cualquier cuerpo. Mas nuestra alma es sí inmaterial y simple, pero exige naturalmente estar unida á la materia y poner con ella un ser completo y dotado de fuerzas nuevas; por donde su virtud motriz, al ménos mientras vive unida al cuerpo, no es puramente espiritual sino material y orgánica lo mismo que la de las potencias sensitivas, y así no es extraño que no pueda vencer la resistencia de cualquier cuerpo y que sea en esto inferior á los espíritus puros. 3.º Para coextenderse nuestra alma con su cuerpo, no necesita tener unas partes fuera de otras como él y ser por lo tanto *formalmente* extensa; sino que le basta la *extension virtual* y equivalente á la de los cuerpos, por lo cual tiene presente *toda* su sustancia á todas y cada una de las partes del cuerpo. Dios nuestro Señor, sin tener otra extension que esta virtual, se halla sustancialmente presente á todas y cada una de sus criaturas; y en esto el alma humana, lo mismo que todas las sustancias inateriales, imita de algun modo á su Criador, que es puro espíritu y no se halla compuesto de partes.

ARTÍCULO II.

Espiritualidad del alma humana.

355.—*Espiritual* no es lo mismo que *simple*. Muchos juzgan que las almas de los brutos son simples y sin embargo no las tienen por espirituales. Muchos tambien son de parecer que los últimos elementos de los cuerpos son simples y están muy léjos de concederles

por esto la espiritualidad. Como el *cuerpo* y el *espíritu* son dos cosas contrapuestas y solo convienen en la razón de *sustancia*; para saber qué es lo que se entiende propiamente por *espíritu*, bastará ver qué entendemos con la palabra *cuerpo*. (Por cuerpo se entiende generalmente la *sustancia dotada de extension y de impenetrabilidad y dependiente en sus operaciones de la materia*. Por consiguiente espíritu será *toda sustancia simple y penetrable é independiente de la materia en sus operaciones*; y espiritual será *todo aquello que corresponda á esta sustancia por vía, ya de acto, ya de hábito, ya de potencia* (1).)

356.—Segun estas definiciones el átomo material é inextenso, si es que se dan en la naturaleza esta clase de entidades, no puede ser un espíritu; porque, aunque pone la simplicidad y quizás tambien la penetrabilidad, pero en sus operaciones no es independiente de la materia ó sea de uno de los elementos por los cuales están constituidos los cuerpos. Tampoco es *cosa espiritual* sino *corporal*; porque no entra en la constitucion de los espíritus sino de los cuerpos; ni es propiedad de aquellos sino de éstos. Para probar pues que nuestra alma es verdaderamente espiritual, bástanos en este artículo demostrar su independenciam intrínseca de la materia en el obrar; puesto que ya queda probado en el segudo capítulo de este tratado que es sustancia, y en el primer artículo del presente que es simple y penetrable por razón de carecer de extension y hallarse unida á las diversas partes del cuerpo. Sea pues la siguiente

(1) Sobre las nociones del *espíritu* y del *cuerpo* véase lo que con mucha precisión y exactitud escribe el P. Losada en su tratado de *ánima*, disp. 1. cap. 1. nn. 12-21.

PROPOSICION.

El alma humana es espiritual.

357.—*Demostracion.*—Las facultades intelectivas del alma humana son espirituales ó sea intrinsecamente inorgánicas é independientes de la materia en sus operaciones, como lo hemos demostrado más arriba (151 y siguientes). Luego tambien debe ser espiritual la sustancia del alma; pues, ora se identifiquen realmente con ella, ora no, las tales potencias no pueden superar en perfeccion á la sustancia, que es el principio de donde emanan.

358.—Las dificultades que contra la presente proposicion se suelen oponer, ya las hemos suelto más arriba al refutar la doctrina del sensismo (158 y siguientes). Aqui nos basta tan solo advertir que, siendo nuestra alma intrinsecamente independiente de la materia en el ejercicio de sus operaciones intelectuales, por fuerza lo debe ser tambien en su existencia misma porque la operacion de cada sér es conforme á la naturaleza de este mismo sér y de ella dá testimonio como en efecto lo dá de su causa; y por tanto, si de un sér cualquiera sabemos que no necesita absolutamente del concurso de la materia para ejercer algunos actos, con toda evidencia debemos concluir que tampoco le es necesario este concurso para existir en la naturaleza.

359.—*ESCOLIO.*—Con ocasion de la espiritualidad de nuestra alma lanzó Locke al mundo una duda que se ha hecho famosa en la Filosofia, causando grande regocijo á los materialistas. Hé aquí las palabras con que la expresa el filósofo inglés: «Nosotros tenemos ideas de la materia y del pensamiento; mas quizás nos es imposible conocer si un sér puramente

material piensa ó no; puesto que no podemos descubrir por el estudio de nuestras propias ideas, sin el auxilio de la revelación, si ha dado Dios á ciertas porciones de materia dispuestas en manera conveniente la facultad de pensar, ó si ha juntado y unido á la materia así dispuesta una sustancia inmaterial que piensa (1).» Esto es decir con otras palabras que la razon humana por sí sola es incapaz de conocer con certeza la espiritualidad de nuestra alma y que esto solo lo sabemos por la revelacion divina. Mas como esta revelacion es negada generalmente por los materialistas y por los sensistas, resultaría de la doctrina Lockiana que todos ellos son incapaces de conocer si su alma racional y libre es en realidad otra cosa que un puro monton de materia dispuesto en manera conveniente para producir pensamientos.

360.—La imposibilidad de formar conocimientos tanto sensibles como intelectuales es intrínseca á la materia bruta, como ya lo dejamos demostrado con argumentos filosóficos en lo que en este mismo tratado llevamos escrito acerca de las potencias del alma. En el artículo IV del capítulo antecedente (69-74) hemos probado contra los materialistas que la sensacion es cosa esencialmente distinta del movimiento local de las moléculas orgánicas de nuestro cuerpo. Con lo cual se hace evidente que la materia, con las fuerzas naturales que le corresponden, es absolutamente incapaz de producir percepcion alguna sensible; porque los actos de estas fuerzas no van más allá de los puros movimientos locales ú otras cosas parecidas, tan destituidas de vida como ellos. En el artículo V del mismo capítulo (151-165) hemos demostrado contra los sensistas que nuestras facultades intelectuales son intrín-

(1) Locke, *Essai sur l'entend. hum.* lib. 4, ch. 3, § 6.

secamente inorgánicas y exentas de toda concrecion corpórea. Con lo cual ya se vé que, sin recurrir al auxilio de la revelacion y ateniéndonos tan solo á los argumentos de la razon humana, sabemos con toda certeza que el principio de muchas operaciones intelectuales no es ni puede ser un puro monton de materia, por más perfecta que se la quiera suponer, sino una sustancia verdaderamente espiritual é infinitamente superior á la materia, aunque unida físicamente á ella.

361.—Dice Locke para justificar su duda: 1.º Dios dá á la materia la propiedad de vegetar en las plantas y de sentir en los animales. ¿Por qué pues no le podrá conceder tambien la de entender y raciocinar en el hombre? 2.º Todo el fundamento en que nos apoyamos para negar la facultad de pensar á la materia, consiste en que en el concepto de materia no vá envuelto el de pensamiento. Mas esto solo prueba que nosotros no sabemos si la materia es en sí capaz ó no de emitir pensamientos. 3.º Porque nosotros no vemos cómo pueda pensar la materia, no por eso debemos negar á la divina omnipotencia el poder de comunicarle esta propiedad. Tampoco sabemos cómo se atraen los cuerpos, y sin embargo no podemos ménos de conceder fuerza atractiva á la materia. 4.º Puede Dios criar una sustancia material enteramente inactiva y un espíritu destituido de toda actividad. Ahora bien, á este segundo le puede dar despues la fuerza intelectual. ¿Por qué pues no se la podrá dar tambien á la primera?

362.—Respuesta.—Estas razones son todas absolutamente vanas y prueban bien á las claras la superficialidad grande de Locke en materias de Filosofia. Respondamos brevemente á cada una de ellas. Y comenzando por la primera, la propiedad de vegetar no viene á la materia de las plantas, ni la de sentir á la

*1.ª Duda. Dios es bastante en virtud de la omni-
potencia para dar en virtud de la omnipotencia
una propiedad que sea de un orden
superior á la materia.*

de los animales de alguna cualidad accidental que la deje en el estado de materia bruta, sino del principio vital y del alma sensitiva, los cuales son *formas sustanciales* de un orden superior al de los puros cuerpos. En virtud de estos principios dotados de cierto grado de inmaterialidad, vegeta la materia en las plantas y siente en los animales, no en virtud de la misma materia. Ambos carecen de perfeccion suficiente para ejecutar sus actos por sí solos y sin tener como comprincipio á la materia; pero no son simples cualidades ó accidentes de ésta, sino verdaderas *sustancias*, aunque incompletas y esencialmente dependientes de la materia en el existir y en el obrar. Como están ellos unidos á la materia, así lo está tambien nuestra alma, la cual por lo tanto es igualmente sustancia incompleta y naturalmente ordenada á informar su cuerpo; si bien no depende de él en tal manera, que no pueda ejercer sin el concurso suyo sus actos intelectuales, porque estos actos los ejecuta con una potencia intrínsecamente inorgánica, siendo por consiguiente ella misma tambien inorgánica ó espiritual. Hé aquí por qué la materia puede vegetar en las plantas y sentir en los animales, y sin embargo no puede entender ni en el hombre ni en otra criatura alguna. Lo que puede hacer únicamente en el hombre es preparar los materiales, por decirlo así, para la inteleccion y por consecuencia entender á la manera que toca el órgano el que no hace sino tirar simplemente los fuelles.

363.—Por lo que hace á la segunda, es completamente falso que la razon de negar á la materia la facultad de pensar ó de formar conceptos universales la fundemos en que el concepto de *materia* no encierra dentro de sí al de *pensamiento*, sino en que ambos conceptos se *excluyen positivamente* como lo *redondo* y

lo *cuadrado*) Ya hemos visto al probar la naturaleza inorgánica y espiritual de nuestras potencias intelectuales, que estas potencias se levantan mucho más arriba de cuanto puede subir con su virtud natural cualquiera potencia orgánica. Porque la potencia de esta especie, por muy perfecta que sea, siempre será material y concreta y por lo tanto nunca podrá versar sino sobre objetos materiales y concretos, mientras que la inteligencia se remonta á la sublime region de las ideas puras y versa sobre lo universal y sobre lo puramente espiritual é incorpóreo.

Dice muy bien Santo Tomás: «si el alma humana estuviese compuesta de materia y forma (*y fuese por lo tanto algo material*), las formas de las cosas serían recibidas en ella en cuanto individuales. Y de esta suerte no conocería sino lo singular; como acontece á las potencias sensitivas, las cuales reciben á las formas de las cosas en el órgano corpóreo. Porque la materia es el principio de individuacion de las formas. Por consiguiente tanto el alma intelectual del hombre como otra sustancia intelectual cualquiera que conozca las formas ó esencias de una manera absoluta, carecen de materia en sí mismas (1).»

364.—La *tercera* ya queda rechazada con lo que acabamos de escribir respondiendo á la segunda. *Nosotros* no segamos á la omnipotencia divina el poder de comunicar á la materia la facultad de pensar, por-

(1) «Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales. Et sic non cognosceret nisi singulare; sicut accidit in potentiis sensitivis quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ. (S. Thomas, *Summ. theol.*, 1. p. q. 75 art. 5).»

que no veamos cómo pueda ella ejercer estos actos espirituales, sino *porque vemos positivamente que á la materia le repugna tal linage de acciones* no ménos que la cuadratura al círculo. Con esto no limitamos el poder omnipotente del Criador, porque la omnipotencia divina solo se extiende á lo intrínsecamente posible, y la materia pensante es tan imposible como un bruto racional, ó un cuerpo sin materia, ó un círculo cuadrado. La atraccion que conviene á los cuerpos, no produce otros efectos inmediatos sino los movimientos locales, los cuales son muy propios de las sustancias corpóreas; y así, aunque no sepamos con toda evidencia cómo se ejecutan las atracciones, bien conocemos que la virtud de producir las no supera la perfeccion de los cuerpos.

365.—La *cuarta* finalmente ó contiene un absurdo manifiesto ó enuncia una cosa impertinente. Porque, ó pretende atribuir á Dios el poder de criar cuerpos y espíritus absolutamente inactivos y meramente pasivos por su propia naturaleza, ó solo quiere decir que Dios á las tales sustancias, aunque activas de suyo, las puede criar desnudas de sus fuerzas naturales é impotentes por lo mismo para sus acciones propias. Si lo *primero*, la tal razon envuelve un absurdo, porque una sustancia inactiva por su propia naturaleza es una pura quimera. Todo ser criado debe ser intrínsecamente capaz de moverse hácia el fin que le corresponde por su propia naturaleza y de contribuir con estos movimientos á la manifestacion de las divinas perfecciones, que es el fin último de la creacion entera. Por consiguiente toda sustancia criada, sea material ó espiritual, debe ser intrínsecamente activa; pues la facultad de moverse con sus propios actos hácia su fin correspondiente es lo que se llama *actividad*. Un ser meramente pasivo no se movería hácia su propio

bien, sino que sería simplemente movido por un principio extrínseco, y por lo tanto él de suyo sería del todo inútil en el Universo. La materia prima ciertamente por sí sola es meramente pasiva; pero no es una sustancia completa sino incompleta, de suerte que para existir necesita ser informada por una forma. El cuerpo que resulte de la union íntima de la materia con una forma, será una sustancia completa; pero tambien tendrá de suyo la actividad suficiente para obrar aquellos actos con los cuales haya de conseguir el fin propio de su particular especie.

Si se dice lo *segundo*, Dios podrá criar un cuerpo y un espíritu desnudos de sus fuerzas naturales, usando de su dominio absoluto y no acomodándose á las exigencias de estos seres, pero no por eso dejarán ellos de ser intrínsecamente activos y de reclamar para sí aquellas fuerzas que por naturaleza les corresponden. Si despues Dios dá al espíritu así criado sus fuerzas intelectuales, no por eso podrá dar estas mismas fuerzas al cuerpo destituido de las suyas propias: porque el cuerpo no tiene capacidad intrínseca sino para estas segundas, que son las que á él le pertenecen. Lo que únicamente podrá hacer Dios, será infundir un alma racional á este cuerpo para que lo informe sustancialmente y constituya con él el compuesto físico que llamamos *hombre*, porque para esto ya tiene capacidad la materia. Pero el hombre así formado tendrá la facultad de pensar, no por razon de la materia corporal de que consta, sino por el alma espiritual que le pertenece y que habrá infundido Dios al cuerpo en cuestion, sacándola de la nada (1).

(1) Sobre la espiritualidad del alma humana puede verse lo que hemos publicado en el capitulo XIX de nuestra obra intitulada: *La Religión católica vindicada de las imposturas racionalistas*.

ARTÍCULO III.

Inmortalidad del alma humana.

366.—Inmortal se llama *lo que está vivo y no se halla sujeto á la muerte*. Por consiguiente para que de una cosa pueda decirse con propiedad y sin metáfora que es inmortal, no basta que no muera nunca, pues de este modo las piedras también serían inmortales: sino que además debe estar viva ó pertenecer al género de los seres vivientes. Hay tres maneras de inmortalidad, una *esencial*, otra *natural* y otra *gratuita*. La *esencial* está reclamada por la *esencia metafísica del ser vivo*, de suerte que el vivir perpetuamente entra como elemento constitutivo y formal suyo al modo que en la *esencia metafísica del círculo* por ejemplo entra formalmente la redondez. Esta manera de inmortalidad no pertenece sino á solo Dios, al cual solo conviene por razón de su propia *esencia* el existir y el vivir y el tener todas cuantas perfecciones se encierran en el *piélago insondable* de su *infinidad absoluta*.

La *natural* consiste en la *aptitud intrínseca y positiva del ser vivo* para seguir viviendo perpetuamente, sin que ni agente alguno natural lo pueda destruir, ni aun el mismo Dios, siempre que quiera obrar en el mundo conforme á la *naturaleza de las cosas* y no usar de su *dominio absoluto*, que es lo que suele hacer generalmente. Esta clase de inmortalidad es la que corresponde á los *espíritus criados*; los cuales no tienen en sí mismos ningún elemento de *corrupción*, y ni aun por el mismo Dios pueden ser destruidos cuando en su acción conservadora quiere acomodarse á la *naturaleza de las cosas*; pero no son absolutamente indestructibles, porque Dios puede obrar con ellos como señor absoluto y negarles el concurso que todos

ellos necesitan para continuar en su existencia. Nuestra alma, como verdadero espíritu, goza de esta segunda clase de inmoralidad, como se probará dentro de poco.

La *gratuita*, finalmente, es la que puede conceder Dios por vía de don sobrenatural á un ser vivo de suyo corruptible y perecedero, como si Dios, por ejemplo, usando de su infinito poder y no acomodándose á la naturaleza de las cosas, conservase perpetuamente en vida, por medios sobrenaturales é indebidos, á un viviente corruptible cualquiera. Tal es el don que fué concedido al primer hombre en el paraíso y que hubiera él conservado para sí y para sus hijos, si hubiera sido fiel á los divinos preceptos.

367.—La inmortalidad del alma humana fué negada en los tiempos antiguos por los Saduceos y por los Epicureos; y otro tanto hacen en el nuestro, no solo los Materialistas, sino tambien los Panteístas, segun los cuales, nuestra alma despues de la disolucion del cuerpo entra en el seno de la Divinidad perdiendo su individualidad propia. Los Estóicos juzgaron que el alma humana subsiste algun tiempo despues de abandonar el cuerpo, pero no perpetuamente. Por el contrario entre los modernos hay algunos, segun los cuales Dios es libre en criar ó no criar nuestras almas con el apetito natural de la felicidad que todas ellas traen á este mundo, pero no puede ni áun usando de su potencia absoluta aniquilarlas, porque esto sería ir contra el apetito mencionado, que él mismo les ha impreso al criarlos. Á nosotros empero todas estas doctrinas nos parecen manifiestamente falsas, y para refutarlas procuraremos probar las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

El alma humana es de suyo inmortal ó apta para vivir perpetuamente.

368.—*Demostracion.*—1.º El alma humana, como consta de lo demostrado en los dos artículos antecedentes, es una sustancia simple y espiritual ó independiente de la materia en sus operaciones y en su existencia. Es así que una sustancia de esta clase tiene aptitud intrínseca y positiva para poder vivir perpétuamente. Luego el alma humana es inmortal por naturaleza.

Prueba de la menor. La sustancia simple y espiritual no presenta ningun elemento que exija naturalmente su destruccion. Porque, en cuanto simple, es indivisible en partes é incapaz de ser deshecha con la accion de agente alguno que tienda á su descomposicion; en lo cual se diferencia de las sustancias compuestas, las cuales pueden perecer, introduciendo en ellas la descomposicion algun agente extrínseco suficientemente poderoso para separar unas partes de otras. Y en cuanto espiritual, es independiente de la materia en el existir y en el obrar, y por lo mismo puede seguir viviendo perpétuamente sin concrecion alguna corpórea y con sola su realidad espiritual y simple. Es así que todas cuantas sustancias no ofrecen á su Criador ningun elemento, por el cual exijan naturalmente ser destruidas con la suspension del concurso divino que las mantiene en su existencia, tienen aptitud intrínseca para seguir existiendo y obrando sin término alguno. Luego toda la sustancia simple y espiritual es por su naturaleza inmortal ó apta para vivir perpétuamente.

369.—2.º Nuestra alma no puede ser destruida, no solo por ningun agente criado, pero ni áun por el

mismo Dios, obrando su divina Majestad con su potencia ordinaria y acomodada á las exigencias naturales de las cosas. Luego es inmortal por naturaleza; pues en esto consiste la inmortalidad natural, que pretendemos demostrar en esta tésis.

La primera parte del antecedente se evidencia:
1.º Por que el único medio que podrían tener los agentes de la naturaleza criada para destruir nuestra alma, es separarla del cuerpo con la disolucion del compuesto humano é imposibilitarle de esta suerte las funciones de la vida intelectual; pues, siendo simple é indivisible, no la pueden atacar directamente separando unas partes suyas de otras. Ahora bien, la disolucion del cuerpo no imposibilita en manera alguna las funciones intelectuales de nuestra alma, porque éstas funciones son intrínsecamente inorgánicas é independientes de la materia. 2.º Porque, aunque nuestra alma se hallára compuesta de materia y forma, todavía ningun agente físico la puede destruir con su accion; puesto que ninguno le es naturalmente contrario y por lo tanto su accion no puede ir contra ella y destruirla. Para mayor ampliacion de esta segunda prueba puede verse el P. Suarez en su tratado *de anima*, lib. 1, cap. 10, nn. 26-28.

Dice muy bien Santo Tomás á este propósito: «La corrupcion no existe donde no hay contrariedad; porque las generaciones y las corrupciones nacen de las cosas contrarias y en ellas se terminan. Ahora bien: en el alma intelectual no puede haber contrariedad alguna; porque todas las cosas las recibe segun el modo de su propio ser (esto es, espiritualmente): y las cosas recibidas en ella existen allí sin contrariedad alguna; pues las mismas razones ó ideas de las cosas contrarias, en el entendimiento no son contrarias, sino que una misma es la ciencia que versa sobre todas ellas

Luego es imposible que el alma intelectiva sea incorruptible (1).»

La segunda parte del antecedente arriba enunciado es evidente por sí misma. Porque, no teniendo el alma en sí ningún elemento de corrupción, de forma que ni la acción de agente alguno criado tiende de suyo á destruirla, ni ella misma exige su destrucción con su incapacidad de obrar sola y sin el concurso de los órganos corporales, como sucede á las almas de los brutos, no ofrece al Criador razón alguna para que le niegue el divino concurso con que es conservada en la existencia, y así Dios para destruirla debería usar de su dominio absoluto y no obrar conforme á su potencia ordinaria. Mas esto no lo suele hacer Dios Nuestro Señor; porque su modo ordinario es no dejar perecer á criatura alguna sino cuando, ó algún agente criado la destruye con su acción, ó ella misma queda en un estado de impotencia intrínseca para seguir obrando en la naturaleza. Por esta causa, en las generaciones y corrupciones de los seres, la materia queda siempre la misma; porque las generaciones y corrupciones no van contra ella ni demandan su destrucción, sino por el contrario su permanencia, y ella, por otra parte, en todos los compuestos nuevamente formados ejerce siempre el mismo oficio, que es estar

(1) «Non invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas. Generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt.... In anima autem intellectiva non potest esse ulla contrarietas. Recipit enim ea, quæ recipit, secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate, quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est igitur ut anima intellectiva sit corruptibilis. (S. Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 75, art. 6).»

unida á la forma y constituir con ella un ser físico y activo.

370.—Contra estos dos argumentos se podrá argüir diciendo: (1.º El alma humana, con la disolucion del cuerpo, queda imposibilitada para las mismas acciones intelectuales. Porque, aunque éstas las produce con la inteligencia que es facultad inorgánica, pero dependen esencialmente de los fantasmas de la imaginacion como de condicion prévia, y por tanto no pueden ser ejercidas sino por el alma unida á la materia. 2.º El alma humana separada del cuerpo viviría en un estado violento; porque, como por su intrínseca naturaleza es *forma sustancial* del cuerpo humano y *parte* del compuesto, su estado natural es el de union con la materia. Es así que nada violento hay perpétuo, porque todas las cosas tienden de suyo á adquirir su estado natural y alguna vez por fuerza lo deben alcanzar. Luego nuestra alma, ó debe perecer con el cuerpo, ó cuando más debe andar en una continua série de encarnaciones y reencarnaciones, como piensan los espiritistas. 3.º El alma humana nace con el cuerpo, crece y se envejece con él, se halla sujeta á todas sus conmociones y perturbaciones. Luego con él debe tambien perecer y por consiguiente no es inmortal por naturaleza.)

371.—*Respuesta.*—Respondamos á cada uno de estos argumentos brevemente. (Al primero decimos, que nuestra inteligencia no depende de la fantasia en sus actos, *esencial* sino *naturalmente* y esto en el estado de union, mientras nuestra alma hace el oficio de forma sustancial respecto de su cuerpo. Los fantasmas de la imaginacion no le son necesarios sino para excitar su natural actividad, de forma que ella misma así excitada produzca con su sola virtud sus intelectuales conocimientos. Ahora bien; en el estado de union este

(1.) Dado. La forma es independiente de la materia. El cuerpo es el instrumento de las operaciones intelectuales. Pero el alma es independiente de la materia.

modo de excitacion es natural á nuestra alma, porque todos sus actos deben ser en alguna manera del compuesto, como lo dejamos observado más arriba (168). Pero cuando se rompa este nudo que la tiene atada al cuerpo y quede abandonada á sí propia, entónces el modo natural de ser excitada será el que corresponde á los espíritus, y así no necesitará de los fantasmas prévios de la imaginacion para producir sus pensamientos: como el modo natural de mirar al campo para uno que se halla dentro de alguna casa es asomarse á la ventana, y el de producir este mismo acto fuera de casa es abrir simplemente los ojos á la luz del dia.

372.—Dice muy bien Santo Tomás: «Ninguna cosa obra sino en cuanto está en acto; y de aquí se sigue que el modo de obrar es conforme al modo de ser. Ahora bien; un modo de ser tiene el alma cuando se halla unida al cuerpo y otro cuando queda separada de él; á pesar de que en ambos estados permanece su naturaleza una misma, no de suerte que el ser unida al cuerpo le sea accidental, pues la tal union le corresponde por razon de su intrínseca naturaleza. Como ni se muda la naturaleza de lo ligero cuando está en su propio lugar, lo cual le es natural, y cuando se halla fuera de él, lo cual le es preternatural. Por tanto al alma, segun el modo con que está unida al cuerpo, le corresponde el modo de entender con dependencia de los fantasmas que existen en los órganos corporales. Pero cuando se halla separada del cuerpo, su modo natural es entender convirtiéndose, como las inteligencias separadas, hácia lo intelectual puro. Por donde el modo de entender por medio de la conversion hácia los fantasmas es natural al alma, de la misma manera que el ser unida al cuerpo: mas el estar separada del cuerpo es para ella preternatural y lo mismo

el entender sin la conversion hácia el fantasma. Y por esto es unida al cuerpo para que así obre segun su naturaleza (1).»

373.—Al *segundo* responderemos que el estado de separacion conviene tambien á nuestra alma por la misma naturaleza de las cosas, puesto que el hombre es naturalmente mortal como todos los demás séres vivientes de este mundo sensible. Por consiguiente, hablando con propiedad, el estado de separacion dicho no se puede llamar *violento*, sino *preternatural* ó mejor quizás *secundariamente natural*; porque la intencion primera de la naturaleza del alma es estar unida al cuerpo y solo por la corruptibilidad natural del compuesto humano le conviene de una manera se-

(1) «Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod cum nihil operetur, nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata; manente tamen eadem animæ natura: non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur. Sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei preter naturam. Animæ igitur secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatam a corpore est propter rationem suæ naturæ: et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam. (Sanctus Thom. *Summ. theol.* 1. p. q. 89, rat. 1.)»

cundaria, aunque tambien natural, el vivir separada de la materia.)

Ni de que el alma humana sea por naturaleza *parte* del compuesto humano, se sigue que siempre haya de estar unida á algun cuerpo, reencarnándose repetidas veces, como quieren los espiritistas. Porque la naturaleza nunca tiende á recomponer los seres compuestos de diferentes elementos, cuando por la accion de los agentes físicos han sido naturalmente destruidos, sino que á cada uno de estos elementos lo deja abandonado á su propia condicion para que así siga existiendo separado, si la nueva existencia le es posible, ó perezca por completo en el caso contrario.

374.—El *tercero* finalmente es del todo nulo y solo prueba que nuestra alma, como forma del cuerpo é intimamente unida con él en unidad de sustancia, depende en algun modo de las condiciones de la materia por ella animada, aun con respecto á sus mismas operaciones intelectuales. Por lo demás no siempre que enferma y se debilita el cuerpo, se hallan debilitadas las fuerzas del ánimo, antes muchas veces sucede lo contrario. Lo que necesita el alma para la robustez de las fuerzas intelectuales, es que los sentidos estén sanos y funcionen de una manera conveniente. Si esto tiene, ella formará con la mayor firmeza sus ideas y discursos, aunque el cuerpo esté lleno de enfermedades graves (163).

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios puede con su poder absoluto destruir, cuando le plazca, el alma humana; pero consta por la razon natural con toda certeza que no usará nunca de este poder y que por lo tanto las almas de los hombres seguirán viviendo perpetuamente despues de la disolucion de sus cuerpos.

375.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El alma humana, lo mismo que toda otra criatura, depende esencialmente de Dios, no solo en su produccion, sino tambien en su conservacion, como se demuestra en la Teodicea. Es así que Dios le ofrece libremente el concurso con que la mantiene en la existencia, como libremente le aplica su accion creadora para sacarla de la nada. Luego, si quiere, puede absolutamente negarle el concurso mencionado y reducirla de este modo á su propia nada.

376.—2.º La conservacion, por testimonio de todos los filósofos y teólogos, y aún de todo el género humano, es un don realmente distinto de la creacion. Es así que no lo sería, si Dios fuese libre para criar el alma humana y luego no tuviese poder para destruirla; porque el acto creativo llevaría en tal caso necesariamente consigo la conservacion de la cosa criada. Luego...

377.—3.º Dios es dueño absoluto de sus obras no menos que un artifice finito lo es con respecto á los artefactos que fabrica con su arte. Es así que los artifices criados, en virtud del dominio absoluto que tienen sobre sus obras, las pueden destruir cuando se les antoje, por más que ellas tengan aptitud intrinseca para seguir existiendo por años sin cuento. Luego con mucha mayor razon podrá hacer esto mismo Dios

Nuestro Señor con todas sus criaturas, por muy aptas que ellas sean de suyo para existir perpetuamente y por más que algunas de ellas, con su apetito natural y elícito, espontáneamente deseen poseer la vida eterna, que naturalmente conocen y para lo cual tienen actitud intrínseca. Porque el dominio que Dios tiene sobre todas sus criaturas, es mucho más perfecto y completo que el que puede tener cualquier artífice finito sobre sus propios artefactos.

378.—4.º En tanto no podría Dios con su potencia absoluta aniquilar el alma humana, en cuanto que ésta desea con apetito innato la felicidad perfecta y por consiguiente también la vida perpétua, que es condición necesaria para ella. Es así que Dios, tratándose de la potencia absoluta, no está obligado á acomodarse al apetito innato de criatura alguna y puede obrar absolutamente contra él, como obra en efecto siempre que produce en el mundo algún milagro. Luego...

Así, aunque el fuego por ejemplo tenga inclinación natural á quemar y todos los cuerpos en general á moverse hácia el centro de atracción, Dios no está obligado á acomodarse á este apetito y puede con su dominio absoluto privar á todos ellos de sus efectos propios y connaturales. Asimismo, aunque la materia prima, según los escolásticos, y los primeros elementos de los cuerpos, según los atomistas, sean intrínsecamente incorruptibles y por lo tanto tengan en sí apetito innato de la perpetuidad, no por eso está Dios obligado absolutamente á conservar perpetuamente estas cosas, sino que en virtud de su dominio absoluto podría aniquilarlas todas ellas, haciendo que se volviere á la nada de donde salió todo este Universo sensible. Luego de la misma manera podrá hacer otro tanto en virtud del mismo dominio con todas las criaturas intelectuales; pues su incorruptibilidad y su

aptitud intrínseca para existir perpetuamente no son mayores que las de la materia prima ó la de los átomos indestructibles.

379.—Se dirá que las sustancias inteligentes, además de su aptitud intrínseca para seguir existiendo perpetuamente, desean con apetito espontáneo y elícito la vida perpétua, que naturalmente conocen; lo cual no se encuentra en la materia bruta. Pero esta réplica es absolutamente de ningun valor, tratándose de la potencia absoluta del Criador; porque Dios no está obligado, hablándose de esta potencia, á satisfacer *de hecho* este apetito, que es elícito y emánado de la actividad de la criatura, y no pone ninguna obligacion estricta en Dios, para que no pueda ir contra él cuantas veces quiera usar de su dominio absoluto. Tanto más que este apetito versa, no precisamente sobre la vida perpétua, sino sobre la felicidad plena; y así, de poner obligacion en Dios, lo habría de obligar á que por fuerza hiciese perfectamente felices *de hecho* á todas las criaturas racionales, lo cual es un absurdo manifiesto.

380.—Algunos ponen en nuestra alma y en todos los seres racionales, además de la aptitud intrínseca para poder vivir siempre, y además del apetito elícito con que todos ellos desean espontáneamente la vida perfecta, un cierto acto inicial é imperfecto con que sin interrupcion alguna y desde el primer instante de su ser, desean esencialmente ó en virtud de su misma esencia la vida perenne. Este acto, segun ellos, forma parte de la esencia de estos seres y constituye su apetito innato de la felicidad y así esta les es esencial, una vez que comiencen á existir en el mundo. Por lo cual concluyen, ni el mismo Dios los puede destruir con su potencia absoluta, una vez que los haya sacado de la nada. Porque lo esencial, dicen, no puede ser

quitado á ninguna esencia, y la vida perpétua es esencial á las criaturas racionales, como término del acto esencial con que ellas la desean.

381.—Este discurso es eminentemente absurdo y contiene varios errores que no podemos ménos de rechazar, porque son de suma transcendencia y van contra las doctrinas más capitales de la Filosofía. Primeramente, en él se atribuyen á los seres racionales criados, actos cognoscitivos y volitivos esenciales, lo cual no es propio sino de solo Dios, como lo hemos notado más arriba (251). Porque la volicion esencial de la felicidad, supone necesariamente como acto prévio al conocimiento tambien esencial de felicidad; y envuelve en sí los actos esenciales de conocerse y amarse el mismo ser que desea ser feliz, puesto que la felicidad la desea *para si mismo*. Además, á este acto esencial, que es un simple deseo, se le señala como término esencial la vida perpétua efectiva y no meramente posible, cuando en buena Lógica no le corresponde otra que ésta segunda. Porque, hablándose de los seres criados, al apetito innato, por más esencial que se le quiera suponer, no corresponde como término correlativo sino el bien *posible* y capaz de ser alcanzado por el ser que lo apetece. Con solo que sea posible este bien, ya el ser que lo desea con apetito innato puede moverse hácia él y hacerlo efectivo con sus actos. En tercer lugar, se pone como objeto propio y formal de dicho apetito la vida perpétua, cuando en realidad de verdad él de suyo directamente no versa sino sobre la felicidad y solo tiende á la vida perpétua, en cuanto que ésta es una condicion necesaria para la posibilidad de aquella. Por donde, si alguna necesidad hubiera de resultar de él, ésta habría de ser, no precisamente la que en el argumento se pretende, sino la de obligar absolutamente á Dios Nuestro Señor á hacer *de hecho*

felices á cuantos seres racionales se dignase criar, lo cual es un grandísimo absurdo. En cuarto lugar, se hace consistir el apetito innato en una cosa, que jamás ha sido tenuta por tal entre los sabios y que no lo es en efecto; pues el tal acto, aunque inicial é imperfecto, siempre es una cosa emanada de la potencia y por consiguiente un verdadero apetito elicito. Leibnitz fué quien, como decíamos más arriba (273), entendió malamente por apetito innato el tal acto inicial, siguiéndolo despues algunos autores poco conocedores de la verdadera Filosofía (1). Finalmente, se quita á Dios el poder de destruir las esencias físicas de los seres inteligentes por la absurda razon de que dicho acto inicial es parte de su esencia; cuando, aun dado caso que el tal acto fuera parte de la esencia, todavia siempre sería algo físico y capaz de ser destruido juntamente con la sustancia de donde emana, por el poder absoluto y enteramente independiente del Criador. Por donde la tal doctrina, no solo es absurda en Filosofía, sino tambien errónea en la fé, como nota sabiamente Suarez.

382.—Dice el autor citado: «Es cierto que el angel puede ser privado de su existencia por su Criador, y en este sentido no es absolutamente incorruptible, si con esta voz se excluye todo modo de perecer, incluso el de la aniquilacion, y que por lo tanto en el sentido contrario puede ser llamado corruptible. Esto es cierto con certeza de fé: porque de fé es que los ángeles dependen de Dios, no solo en su origen, sino tambien en su conservacion; y asimismo, es cierto con certeza de fé que Dios, así como crió libremente los ángeles, así tambien libremente los conserva y puede no conser-

(1) Véase sobre esto Sanseverino, *Dynamilogia*, vol. I., pars gener. cap. I, art. VII.

varlos, si así le place, hablando absolutamente y conforme al intrínseco orden de las cosas. Esto es comun á todas las cosas criadas y lo mismo prueba hablando de los ángeles (1).»

383.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Aunque (Dios) absolutamente hablando tiene poder para aniquilar todas las cosas, sin embargo, en el conservar sus criaturas se acomoda á la naturaleza de cada una: de forma que á ninguna niega su concurso, sino cuando así lo exige la accion destructora de algun agente criado ó la incapacidad de obrar y subsistir por sí sola y separada del *todo* fisico de que formaba *parte*. Es así que ninguna accion de agente criado exige la destruccion del alma humana, porque ninguno de ellos le es naturalmente contrario; y además separada del cuerpo tiene ella, por razon de su espiritualidad, capacidad intrínseca para seguir subsistiendo en sí misma y ejercer sus principales operaciones. Luego es cierto con certeza plena que Dios no aniquilará nunca el alma humana y que ésta, despues de la descomposicion del cuerpo, seguirá viviendo perpetuamente.

384.—2.º Si nuestra alma pereciera con la muerte del cuerpo ó más tarde en un tiempo cualquiera, serian

(1) «Certum est angelum posse a Creatore suo privari suo esse et hac ratione non esse omnino incorruptibilem, si hæc vox omnem desitionis modum etiam anihilationem excludat, ac proinde in contrario sensu posse dici corruptibilem. Hoc de fide certum est; quia de fide est angelos a Deo pendere, non solum in fieri sed etiam in conservari, et similiter de fide certum est Deum, sicut libere creavit angelos, ita libere etiam eos conservare, et posse Deum eos non conservare, si velit, absolute et per se loquendo. Quæ omnia generalia sunt omnibus creatis et eandem rationem habent in angelis. (Suarez, *de angelis*, lib. 1, cap. 9, n. 5).»

irritos y vanos muchos deseos naturales elícitos que la naturaleza pone en nosotros necesariamente al ménos con necesidad de especificacion. Porque con deseo natural elícito deseamos la felicidad perfecta, libre de toda ansiedad del ánimo y llena de todos aquellos bienes que corresponden á nuestra naturaleza. Con el mismo apetito amamos la posesion plena del sumo bien, en que esta felicidad consiste ó sea el conocimiento claro y perfecto del Criador, acompañado del amor y gozo que le son consiguientes. Este mismo acto elícito de amor natural y necesario experimentamos con respecto á la vida perpétua, la cual se nos presenta como un gran bien acomodado á nuestra naturaleza espiritual y necesario para la posesion de nuestra felicidad. Con el mismo género de amor, finalmente, apetece la memoria póstuma, deseando vivir despues de la disolucion de nuestro cuerpo en la memoria de los hombres; amor, que supone en nosotros una vida de ultratumba, porque la memoria de los hombres para quien no existe es una vanidad necia y despreciable.

Todos estos bienes los amamos naturalmente con un apetito racional elícito, de forma que no podemos ir contra ellos; y por consiguiente el amor con que los amamos, lo tenemos impreso por la misma naturaleza. Por donde, si nuestra alma pereciera juntamente con el cuerpo ó no durara perpetuamente, es claro que todos estos deseos impresos en ella por la madre naturaleza serían vanos é irritos, porque no podrian ser sastifechos. Es así que la madre naturaleza nada hace vano é irritito y por consiguiente los tales deseos deben poder ser sastifechos; porque la naturaleza es de suyo siempre recta y ordenada, como salida de las manos de su sapientísimo Artífice, que es el Criador de todas las cosas. Luego los sobredichos deseos deben

poder ser satisfechos y por consiguiente nuestra alma debe vivir perpetuamente.

385.—3.º Toda persuasión necesaria para cumplir muchos actos á que estamos obligados por la virtud, está fundada en la verdad. Porque, así como la cosas verdaderas tienen consonancia y armonía unas con otras, así también lo bueno y honesto tiene esta misma armonía con la verdad. De lo contrario deberíamos decir que la virtud y honestidad están fundadas en la materia, y que la naturaleza, para hacernos virtuosos, tiene necesidad de engañarnos con bienes fingidos y vanos, lo cual es un absurdo. Es así que para cumplir muchos actos á que nos sentimos obligados por el deber moral de la virtud, necesitamos estar persuadidos de que nuestra alma vivirá perpetuamente después de deshecha la casa de nuestro cuerpo. Porque la mayor parte de los actos á que somos obligados por el deber de la virtud, requieren de nuestra parte cierto desprecio y descuido de los bienes de esta vida, y algunos de ellos hasta el sacrificio de la vida misma. Ahora bien; sin la esperanza de otra vida mejor que la presente, que se nos dé como premio de la obediencia prestada á los preceptos del Criador, es imposible que los hombres se resuelvan á practicar los actos mencionados; ántes por el contrario con razón se podría cada uno persuadir de que muchos actos que ahora son tenidos generalmente por virtuosos, son en realidad viciosos, y viceversa, otros que son considerados como viciosos, son realmente honestos. Porque en tal caso nuestro último fin lo tendríamos colocado en los bienes de esta vida y á ellos deberíamos sacrificar todo otro bien que estuviese en pugna con ellos, como son la mayor parte de los actos que hoy día son tenidos por virtuosos. Y por esta causa los que niegan la existencia de la otra vida y piensan que todo

acaba con el cuerpo, consiguientemente tienen por un nombre vano la virtud y no buscan en sus actos sino la satisfacion de los sentidos. Luego la persuasion de la vida perpétua de nuestra alma, sin la cual son imposibles entre los hombres el ejercicio de la virtud y el cumplimiento de los deberes penosos á que muchas veces nos obliga la ley natural, está fundada en verdad; y por lo tanto no puede haber la menor duda de que nuestra alma despues de la muerte del cuerpo, vivirá perpetuamente.

386.—4.º Nada que desdiga de la bondad y benevolencia de Dios con los hombres se debe pensar que existe naturalmente en el mundo. Porque Dios es pródigo gobernador de todas las criaturas y muy principalmente de las racionales, y por consiguiente, no se puede pensar de él que haya ordenado cosa alguna de este mundo en una manera indigna de sus divinos atributos. Es así que si nuestra alma no hubiera de sobrevivir á la muerte del cuerpo, existiría naturalmente en el mundo una cosa sumamente monstruosa é indigna de la bondad y benevolencia de Dios para con los hombres. Porque éstos por la misma espontaneidad de su naturaleza racional y recta están persuadidos de la existencia de otra vida mejor que la presente, y en virtud de esta persuasion se animan á despreciar los placeres y comodidades de los sentidos y á arrostrar hasta la misma muerte por obrar conforme al dictámen de la razon; todo lo cual en el caso de no ser imperecedera nuestra alma sería una manifiesta locura causada por la humana naturaleza y por consiguiente por el mismo Dios que es su autor. Luego...

387.—Dice muy bien el P. Valencia: «Es cosa averiguada que en todos los siglos, tanto más preparados y dispuestos para sufrir la muerte se han mostrado siem-

pre los hombres por la firme esperanza y persuasión de que eran inmortales sus almas, cuanto mayores han sido su probidad, prudencia y amor de Dios, como se vé en San Pablo y en otros Santos, por no decir nada de otros varones ilustres cuyos esclarecidos ejemplos han sido diligentemente recogidos y elegantemente narrados por Ciceron en el libro primero de las *Cuestiones Tusculanas*. Ahora bien, ¿qué decepción más funesta y horrible puede haber que la sufrida por ellos, si el alma perece juntamente con el cuerpo? ¿Ó qué cosa hay más ajena de la divina bondad que el no haber Dios hecho inmortal al hombre, teniendo sin duda alguna poder para ello y habiéndolo hecho por otra parte tan vivaz, sagaz y perspicaz, que con razon pueden pensar todos cuantos se aventajan á los demas en bondad y sabiduría, que su alma es inmortal, é ir alegres á la muerte llevados de esta esperanza? Cierto, no sería esto otra cosa que ser inducidos como de intento por Dios, criador de nuestras almas, á un error exicial aquellos hombres, que por razon de sus esclarecidas virtudes y de sus méritos para con el mismo Dios, eran los que en negocio tan grave deberían haber estado más exentos de engaño (1).»

(1) «Compertum est omnibus sæculis eo quemque alacriorem et paratiorem fuisse ad oppetendam mortem, ob spem et persuasionem firmam immortalitatis animi, quo fuit melior, et sapientior, et Dei amantior; ut D. Paulus et alii Sancti, ne mihi iam commemoranda sint externa prophanorum etiam hominum exempla, quæ in hoc genere diligenter collecta et elegantissime narrata sunt a Cicerone in I. *quæst. Tuscul.* ¿Quæ autem funestior, horribiliorque deceptio esse possit, quam istorum, si animus perit una cum corpore? ¿Aut quid magis a divina bonitate abhorrens, quam quod Deus animum hominis immortalem (ut sine dubio potuit) non fecerit, et tamen illum et tam vivacem,

388.—5.º La justicia de Dios en el gobierno de los hombres reclama que á los buenos se les dé su digna retribucion y á los malos su conveniente castigo; á los primeros por ser celosos guardadores de su santa ley y á los segundos por haberse atrevido á quebrantarla siguiendo sus gustos y caprichos. Es así que los premios y castigos que reciben unos y otros en esta vida, por lo regular no suelen corresponder á lo que cada uno merece. Porque con frecuencia se vé al justo oprimido de males é infortunios, á veces por efecto de su misma justicia, al paso que muchos malos en medio de sus abominaciones y pecados triunfan, gozan y rien, y no pocas veces debiendo toda su felicidad terrena precisamente á su misma iniquidad y malicia. Luego es cosa manifiesta que tanto á los unos como á los otros, les espera despues de esta vida otra en que cada uno reciba su merecido. Ahora bien, si el alma humana ha de existir por espacio de algun tiempo por lo ménos para que la justicia divina sea sastifecha, es claro que su existencia no tendrá fin jamás en el mundo. Porque, una vez que comience á vivir fuera del cuerpo con la vida propia de los espíritus, ella de suyo no ofrece al Criador motivo alguno para que sea aniquilada, sino ántes bien le presenta muchos para que sea perpetuamente conservada; pues su incorruptibilidad natural la hace apta para la dicha vida, la

tamque sagacem perspicacemque fecerit, ut merito possint sapientissimi quique ac optimi, existimari illum esse immortalem, eaque persuasione commoti, læti et alacres mortem oppetere? Certe, nihil aliud hoc esset quam ab ipso acutore et conditore animi Deo, in exitialem errorem veluti de industria induci eos, quos ob præclaras virtutes et in ipsum Deum merita minime in re tanta decipi, fallique oportebat. (Valencia, *Comment. in 1. p. D. Thom.*, disp. 6, q. 1, punct. 3. § III, argumento sexto.)»

cual por esta causa es un bien natural suyo y adaptado perfectamente á su intrínseca naturaleza.

389.—Ni se diga que la satisfaccion interna que siempre acompaña á las buenas acciones y los remordimientos que siguen al vicio, son premios y penas suficientes con que queda convenientemente sancionada la ley natural. Porque en primer lugar, con el hábito del bien y del mal obrar van siempre menguando y haciéndose ménos sensibles tanto la satisfaccion por lo bien hecho como el remordimiento por lo mal obrado; y así, no habiendo otra sancion que ésta, cuanto más bueno fuese uno, estaría ménos premiado; y cuanto más malo y perverso, ménos castigado; lo cual es un absurdo manifiesto. Además si no hay otra vida que la presente, debemos tener por vanos, así los remordimientos, como la satisfaccion dicha. Porque no obraremos en tal caso conforme á las leyes de la sana prudencia, si toda la práctica de la vida y la misma prosecucion del bien moral no la ordenamos á los goces y satisfacciones de este mundo, tomando por regla y medida de nuestra honestidad el placer y los goces sensuales. Lo cual ya se ve cuán ruinoso y abominable sea y cuán contrario á la sublime condicion de nuestra naturaleza espiritual y superior á la materia. Por tanto es evidente á todas luces que la vida presente no es para nuestra alma sino el camino para llegar á otro estado de suyo más feliz, espiritual é incorpóreo. De aquí es que todo el mundo ha tenido siempre grabada en su ánimo esta firme persuasion de una vida perpétua, sin que la hayan podido disipar los vicios y los errores de los hombres; lo cual es una prueba manifiesta de que á este juicio somos inducidos espontáneamente por el peso de la misma naturaleza.

390.—Contra la inmortalidad del alma argumentan los materialistas y los sensistas en esta forma: 1.º El

nacimiento y la muerte del hombre y otras varias operaciones suyas, se ejecutan de la misma manera en los brutos. Luego no hay razon para afirmar que el alma del primero subsista despues de la muerte del cuerpo, más bien que la de los segundos. 2.º Lo mismo se queda exánime el cuerpo de un hombre que el de un bruto; de manera que con los sentidos no percibimos distincion alguna en la manera con que se apaga la vida en el uno y en el otro. 3.º Ni siquiera podemos pensar cuál será la condicion de nuestra alma despues de la muerte, en qué lugar vivirá, qué operaciones ejecutará y cómo se moverá de un lugar á otro. 4.º Si hubiera otra vida para nuestra alma, no nos parecería naturalmente tan horrible la muerte como generalmente parece á los hombres. Porque en tal caso la muerte se nos presentaría como una cosa de suyo apetecible, por ser en sí el tránsito á otro estado más feliz, cual es el de los espiritus puros; pues nuestra almá habría de vivir separada del cuerpo y en comunidad como los sêres espirituales, más perfectos y excelentes que los de este mundo material y corruptible. Luego es una vana esperanza la que abrigan generalmente los hombres con respecto á la existencia de la vida futura.

391.—*Respuesta.*—Estas dificultades, empero, poco pueden mover á los que, conociendo la espiritualidad de nuestra alma, saben que no se debe juzgar con el sentido sino con el entendimiento acerca del estado que espera despues de esta muerte corruptible al alma del hombre y á la de las bestias.

Á la *primera*, pues, responderemos que nuestra alma, como forma sustancial que es del cuerpo humano, tiene muchas cosas en que conviene con el alma de los brutos cuales son: 1.º el comenzar á existir, cuando las circunstancias de la generacion lo exigen, segun las

leyes de la naturaleza organizada; 2.º el dejar de animar la materia, cuando ésta no se presenta ya apta para las funciones de la vida; 3.º el depender esencialmente del cuerpo para las operaciones de los sentidos; 4.º el tener finalmente cierta dependencia de las condiciones materiales de los órganos para las mismas operaciones intelectuales, mientras se halla ejerciendo el oficio de alma ó forma sustancial y vida de la materia. Pero además de estas cosas, tiene otras más altas y perfectas, por las cuales se separa inmensamente del alma de las bestias y entra en la categoría de los espíritus subsistentes por sí mismos. Estas últimas cualidades hacen que el alma humana sea acreedora á una vida inmortal despues de la muerte del cuerpo, y que siga viviendo la vida de los espíritus sin término alguno, de lo cual no son capaces las almas de las bestias.

392.—Á la *segunda* decimos que los cuerpos lo mismo se quedan exánimes ciertamente despues de la muerte en el hombre que en el bruto, sin que el sentido sea capaz de hallar diferencia alguna entre la muerte del uno y la del otro. Mas el juicio sobre la suerte futura de unas y otras almas no es cosa que pertenezca á los sentidos sino á la razon; y ésta ve, apoyada en argumentos evidentes, lo que no son capaces de percibir aquellos.

Si porque no vemos con los sentidos las almas de los hombres, cuando se separan de los cuerpos, hubiéramos de negar su existencia, otro tanto deberíamos hacer cuando viven unidas á sus cuerpos, pues entónces tampoco son ellas percibidas con nuestros sentidos, sino lo que con ellos percibimos son sus actos. Más: aún la misma existencia de Dios deberíamos negar, si quisiéramos guiarnos por tan absurdo criterio; porque Dios no es cosa que pueden percibir nuestros sentidos.

393.—Por lo que hace á la *tercera*, á nosotros nos basta saber en el estado presente de union al cuerpo en que se halla nuestra alma, que ella por razon de su espiritualidad puede seguir viviendo sola y sin materia alguna á la manera de los espíritus puros, cuando se vea desatada de las ataduras que ahora la tienen fuertemente ligada á su cuerpo, y que en efecto tal modo de vida le será dado de hecho. Ahora, cuál será el lugar de su morada, cómo se moverá de un lugar á otro, cómo entenderá entónces las cosas, si por medio de especies infusas ó de otra manera á nosotros desconocida, etc., etc., esto importa poco para llevar aquí una vida ajustada y conforme á las reglas de la sana moral; en lo cual consiste la felicidad de nuestra alma, miéntras vivimos aquí sobre la tierra, y por lo tanto el ignorarlo nada prueba absolutamente contra la otra vida.

394.— Á la *cuarta* finalmente responderemos que el horror á la muerte solo prueba que el estado presente de nuestra alma no es violento, como piensan los pitagóricos, sino natural; lo cual no quita que ella pueda vivir sola y sin cuerpo alguno, como vivirá en efecto, cuando se vea desatada de las ligaduras de la materia. Quien teme la muerte, no es el alma propiamente hablando, sino el compuesto físico de cuerpo y alma llamado *hombre*. Y en verdad tiene sobrado motivo para temerla; porque la muerte le trae la destruccion, que es el mayor de los males físicos que á él le pueden sobrevenir. Miéntras vive el alma unida al cuerpo, el hombre es el que propiamente siente con los sentidos y piensa con la razon; y este hombre, que es un ser natural y no violento, aborrece naturalmente la muerte, como todo ser aborrece de suyo el no ser.

Además, hay otras razones poderosas para que teman los hombres la muerte. Porque en primer lugar,

los bienes presentes nos son más conocidos que los futuros; y así, aunque sean inferiores en perfección, obran sin embargo en nosotros con más fuerza ó intensidad que ellos. Lo cual también nos sucede con los bienes materiales respecto de los espirituales; pues por ser más claro el conocimiento que tenemos de las cosas sensibles que el de las espirituales, éstas son ménos poderosas para movernos que aquellas; por donde á los bienes de los sentidos vamos espontáneamente y sin violencia alguna, más los espirituales no los buscamos sino á fuerza de reflexiones y consideraciones dirigidas á persuadirnos de su mucha excelencia.

En segundo lugar, los sentidos son causa muy poderosa para que experimentemos el horror á la muerte de que vamos tratando. Porque la muerte es para ellos su destruccion completa y por tanto no pueden ménos de aborrecerla con todas las fuerzas haciendo que el hombre, cuyas son estas potencias, la mire naturalmente como un mal grandísimo y sumamente temible.

Finalmente, la misma razon influye también á su manera en el justo temor de la muerte. Porque ella nos dice que á la muerte se sigue el juicio juntamente con la cuenta que todos hemos de dar á Dios nuestro Señor de la conducta observada en esta vida, para recibir en la otra el premio ó el castigo de nuestras acciones. Ahora bien; ninguno puede saber naturalmente con certeza plena si el estado que le espera en la otra vida, será feliz ó desgraciado; sino lo único que puede adquirir sobre este particular son ciertas conjeturas más ó ménos fundadas. Luego es natural que la razon también nos represente como temible el trance de la muerte. Cuanto mayor es la perfeccion moral de un hombre, tanto menor es el miedo de la muerte

por esta parte, y así las personas virtuosas que han procurado la santidad en esta vida con gran cuidado, no temen la muerte, ántes la reciben con alegría y la saludan con regócio; porque saben que es para ellas la puerta de la bienaventuranza (1).

PROPOSICION TERCERA.

El alma humana despues de la muerte del cuerpo, conservará siempre su individualidad propia; ni volverá á reencarnarse en otro, sino que vivirá desnuda de toda materia hasta el dia de la resurreccion universal, en que tornará á animar para siempre el suyo propio.

395.—*Observacion.*—La primera parte de esta proposicion es contra los panteistas; los cuales no conceden á nuestra alma sino una cierta inmortalidad ficticia y de puro nombre, diciendo que, al descomponerse el hombre, la parte material vuelve al polvo de donde había tomado su origen y la espiritual entra en el seno del Espiritu universal para perder allí su conciencia y su individualidad propias, haciéndose con él una misma cosa. La segunda es contra los pitagóricos, segun los cuales las almas de los hombres andan continuamente pasando de un cuerpo á otro, las malas á cuerpos de bestias, ó de plantas, ó áun minerales en pena de sus crímenes, y las buenas y honestas á otros más perfectos y mejor conformados en premio de sus buenas acciones. La tercera finalmente es el enunciado de la verdadera doctrina; aunque en lo que contiene

(1) Todo cuanto aquí dejamos escrito acerca de la inmortalidad del alma humana, se halla hermosamente tratado en los *Comentarios* del P. Valencia á la *Suma teológica* de Santo Tomás, tom. 1. disp. 6, q. 1. punct. 3. § 3.

acerca de la resurreccion universal, no puede ser probada con argumentos *a priori* de la humana razon sino únicamente por la revelacion sobrenatural; puesto que la resurreccion de los cuerpos creida por los cristianos es un hecho, no debido á la naturaleza de nuestras almas, sino gratuitamente prometido por Dios á los hombres y por lo tanto incapaz de ser conocido por otra vía que la de la revelacion divina.

396.—*Prueba de la 1.ª p.*—Si el alma despues de la muerte del cuerpo no conservara su individualidad propia, no volvería al Espíritu universal, como fingen los panteistas, sino á la nada de donde salió. Porque, siendo sustancia simple y subsistente por sí misma, no puede comenzar á existir sino por creacion ni dejar de ser lo que es sino por aniquilacion, como se probará más adelante. Luego su vida perpétua demostrada en la proposicion antecedente, sería una cosa nuevamente ficticia y de puro nombre.

397.—2.º Cuando hemos demostrado la inmortalidad de nuestra alma, todos nuestros argumentos procedian manifiestamente en el supuesto de que esta inmortalidad habia de dejar al alma en su individualidad propia. Porque en el otro sentido de que, destruida la individualidad de una cosa espiritual, vuelve en cierto modo al seno del Espíritu universal, en cuanto que en Dios, espíritu por esencia y creador de todos los espíritus finitos, se halla siempre por una manera eminencial y perfectísima cuanto se encierre de perfeccion en todo espíritu criado; en este sentido, digo, tambien son inmortales nuestros actos momentáneos, y las almas de los animales y aún las de las mismas plantas. Luego afirmar que despues de la muerte de nuestro cuerpo no queda con su individualidad y conciencia propias á nuestra alma, es lo mismo que negar rotundamente su vida futura.

398.—3.º Nuestra alma con su individualidad y conciencia propias, es capaz de seguir viviendo perpétuamente despues de la muerte del cuerpo. Por otra parte, este modo de vida individual y consciente es el que ella naturalmente apetece con sus actos elicitos, y el que se halla reclamado imperiosamente por los atributos divinos, como puede verse considerando un poco los argumentos que hemos aducido en las dos tesis antecedentes. Luego es cierto y evidente que nuestra alma conservará siempre su individualidad y conciencia propias, cuando se halla separada del cuerpo.

399.—4.º No existe ese Espiritu universal que fingen los panteistas, segun los cuales los espíritus finitos no son sino ciertas maneras de ser de la Divinidad ó bien la Divinidad misma, en cuanto limitada y circunscrita bajo aquella determinada parte del Sér; pues el panteismo es un error abominable, como con argumentos evidéntísimos lo hemos demostrado en la Cosmología (C. 73 y siguientes). Luego la inmortalidad de nuestra alma no puede consistir, como sueñan los partidarios de este error pernicioso, en que nuestra alma siempre tendrá en el seno de la Divinidad la misma realidad de siempre aunque bajo una forma nueva é inconsciente; porque el panteismo en que semejante doctrina está fundada, es un absurdo manifiesto.

400.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El alma humana es capaz de seguir viviendo por sí sola despues de la disolucion de su cuerpo. Luego en este estado debe ser conservada por el Criador; porque la ley general de toda la naturaleza perpetuamente observada por Dios es, que en la disolucion de todo compuesto físico causada por la accion de los agentes criados, cada uno de los elementos quede abandonado á su propia suerte.

401.—Los cuerpos de los brutos y de las plantas no presentan una materia convenientemente dispuesta para que pueda ser animada naturalmente por el alma humana; porque cada alma, como limitada que es en su esencia, tiene también sus límites naturales en su manera de informar la materia y estos límites están determinados por el cuerpo humano; el cual solo ofrece á nuestra alma las condiciones necesarias para que pueda ejercer todas sus operaciones, elaborando los fantasmas de la imaginación con aquel grado de perfección que se requiere para que puedan concurrir á la producción de las ideas.

402.—3.º Si el alma humana estuviera sustancialmente unida á alguna piedra, planta ó bestia, no podría ejercer en ellas los actos más principales, cuales son los de entender, raciocinar y querer con libertad de indiferencia; porque ninguno de ellos se advierte en las piedras, ni en las plantas, ni en las bestias. Luego contra toda sana prudencia haría el Criador tan monstruoso linaje de uniones; porque sin motivo ni utilidad alguna pondría á estas sustancias espirituales en un estado de natural impotencia, impidiéndoles desarrollar las fuerzas más nobles y principales que les pertenecen.

403.—4.º Aunque se diga que el tal estado se les dá en pena de sus malas acciones pasadas, no se evita el que tal género de unión sea absolutamente contrario á la sabiduría divina. Porque contra la sabiduría de Dios es dar por pecados personales tal género de castigos, que ni pueden servir para la enmienda del castigado, ni causar en él ninguna clase de tristeza; pues ni las plantas, ni las bestias, ni los hombres conocen que el principio vital ó alma que los anima está sufriendo en ellos un castigo, y así, mal se pueden arrepentir ó tener tristeza por ello.

404.—5.º Si el estado presente de union que tiene nuestra alma con su cuerpo fuera un castigo de sus culpas anteriores, la tal union no sería natural sino violenta; porque es propio de toda pena ser una cosa violenta y contraria á la naturaleza de quien la sufre. Es así que la union mencionada no es violenta á nuestra naturaleza sino por el contrario sumamente acomodada á ella, como lo prueba el amor natural que todos tenemos á la vida y el horror tambien natural con que miramos todos la muerte. Luego la inmortalidad de nuestra alma no consiste en la série nunca interrumpida de encarnaciones, y reencarnaciones que fingen los pitagóricos hoy dia, conocidos con el nombre de *espiritistas*.

405.—6.º Las reencarnaciones mencionadas no son conveniente premio para los buenos ni castigo suficiente para los malos. Porque la práctica de la virtud en medio de las batallas continuas que suscita la concupiscencia contra la razon, es una muerte con que todos los dias dolorosamente mueren los buenos á la vida de los sentidos y por consiguiente lleva consigo grandísimas gongojas y muchísimas penalidades. Por donde dar por premio de las buenas acciones practicadas durante una encarnacion las penas y fatigas que por fuerza se han de arrostrar en la siguiente, es una verdadera irrision y una burla absolutamente contraria á la divina sabiduría. Asimismo señalar como castigo de los vicios contraídos durante una encarnacion el tener que reencarnarse de nuevo, es como incitar á los malvados á que los multipliquen sin cesar. Porque los hombres de esta especie tienen puesta toda su felicidad en los placeres de la carne gozados en esta vida; y así no pueden ver en las diversas reencarnaciones sino otros tantos instrumentos para entregarse de nuevo á sus vicios.

406.—7.º La doctrina sobredicha destruye la diferencia esencial que existe entre los cuatro reinos de la naturaleza; y así por esta parte conviene con la proclamada con los positivistas y materialistas. Porque si las almas humanas son condenadas á formar el principio constitutivo y esencial de las piedras y el vital, tanto de las plantas como de las bestias y de los hombres; la consecuencia natural que de aquí se desprende, es que las piedras, las plantas, las bestias y los hombres no se distinguen sustancialmente y que en el mundo no hay sino materia animada de una cierta fuerza diversamente modificada, que es lo que afirman los proclamadores del positivismo y del materialismo.

407.—8.º Finalmente, en la hipótesis mencionada nosotros deberíamos tener conciencia de los actos espirituales producidos por nuestra alma en las encarnaciones anteriores. Porque la muerte no debería ser en tal caso sino como una cierta especie de letargo; pasado el cual, se reanudaría en nuestra conciencia la vida del tiempo que la haya precedido con la del que le subsiga. Ahora bien; todo lo contrario se verifica en nosotros, como lo puede notar cada uno consultando su propia experiencia. Luego la sobredicha doctrina, por donde quiera que se la mire, es manifiestamente absurda.

408.—Dicen los espiritistas: 1.º Sin la doctrina pitagórica ¿cómo explicar los males y trabajos que pasa el alma humana unida al cuerpo? 2.º ¿Cómo explicar también las muchas habilidades que traen al mundo algunos hombres desde el mismo vientre de sus madres? 3.º Dios tendría que estar criando almas á cada momento y sirviendo no pocas veces á las iniquidades de los hombres.

409.—*Respuesta.*—Estos son unos argumentos vanísimos que no prueban nada absolutamente. El

primero procede de suponer con Pitágoras y Platon que nuestra alma está unida á su cuerpo como el gine te á su caballo y el piloto á su navío y no por vía de forma sustancial suya y formando un solo sér físico con él. Porque solo en este supuesto es posible considerar á nuestro cuerpo como la mazmorra en que está encerrada nuestra alma por los pecados pasados. Mas esta es una doctrina falsa; porque la union del alma humana con su cuerpo es natural y no violenta, como queda probado más arriba. Fuera de que ni aun sirva siquiera para explicar los dolores y trabajos sobredichos. Porque si fuera verdad que nuestra alma es un espíritu *caído de su antigua dignidad* y condenado á expiar en este cuerpo corruptible los delitos de otra vida anterior; lo único que le podría causar dolor y tristeza sería el verse encerrada y cautiva en el cuerpo, pero no las percepciones que adquiere por medio de los sentidos. Porque ninguna de estas percepciones podría envolver razon de *mal* para ella sino todas por el contrario razon de *bien*, siendo bueno para un espíritu el conocer la existencia de las cosas y no tendiendo de suyo este conocimiento á otro fin que el de proporcionarle la noticia de una cosa que ella ignoraba.

410.—Los referidos dolores y penalidades de nuestra alma se explican facilísimamente con la doctrina verdadera de que nuestra alma forma en el cuerpo un compuesto físico natural y no violento, accesible á los agentes de la naturaleza, con los cuales se halla en comunicacion continúa y que son capaces de destruirlo con sus acciones dañinas. De esta suerte, como ciertas acciones de dichos agentes tienden de suyo á deshacer el compuesto humano ó á preparar por lo ménos su descomposicion; por esta causa las tales acciones contienen razon de *mal* para él y por lo tanto le cau-

san dolor y tristeza. No es el alma sola la que sufre y padece sino el *hombre* ó sea el compuesto natural de alma y cuerpo; y á este compuesto el sufrimiento y el dolor le son naturales, como le es natural la corrupcion y la muerte á que conducen más ó ménos remotamente las acciones causadoras de las penas.

411.—Al *segundo* decimos que las habilidades extraordinarias de algunos niños, como el tocar el piano con mucha facilidad, el inventar piezas de música sumamente difíciles aún para los grandes maestros y otras cosas parecidas, no son *reminiscencias* de la ciencia adquirida en las reencarnaciones pasadas, sino *aptitudes naturales* originadas de la particular y extraordinaria disposición de los órganos corporales á que está unida sustancialmente el alma humana. Ya hemos visto que nuestras potencias sensitivas son orgánicas y que nuestra inteligencia en la produccion y aún en el uso de sus ideas, depende de las representaciones imaginarias. Por consiguiente la delicadeza del organismo influye de una manera directa en las funciones de la imaginacion y de un modo indirecto en las de la inteligencia. Si las tales habilidades fueran *reminiscencias* de otra vida anterior, no deberían ser tan raras y extraordinarias; sino lo natural y ordinario sería que cada uno viniese con los conocimientos adquiridos en las encarnaciones anteriores y no con la ignorancia que todos traen al nacer.

412.—El argumento *tercero* es una necesidad. Tanto cuesta á Dios unir nuevamente el alma á un cuerpo como crearla de la nada. Por consiguiente el hallar dificultad en que Dios está criando almas continuamente, es ignorar por completo hasta los rudimentos de la Filosofía. Dios ejecuta todo cuanto ahora se produce en el mundo, en virtud de un decreto único que formó sin ningun trabajo en su eternidad inconmen-

surable. Cria con su infinito poder las almas que han de ser unidas á los cuerpos engendrados por hombres pecadores, como hace nacer el trigo que roba el ladron y lo siembra en su campo para recoger despues la cosecha. Es decir que en tales casos el Criador dá su curso ordinario á la accion de la naturaleza, que en sí es buena; solo que prohíbe con sus leyes santísimas producir dicha accion en circunstancias reprobadas por la razon y castiga con severísimas penas en esta ó en la otra vida á los infractores de estas leyes. Obrar de otra manera antes sería patrocinar el vicio que castigarlo; puesto que entónces no saldría á la luz del mundo el fruto del pecado que ahora aparece naturalmente con deshonna y humillacion de los que lo han cometido.

413.—*Prueba de la 3.^a p.*—Esta es una consecuencia necesaria de las dos anteriores. Porque, si nuestra alma despues de separada del cuerpo ha de conservar siempre su individualidad y conciencia propias y esto no lo ha de obtener pasando de un cuerpo á otro, es claro que ha de permanecer separada de la materia hasta que Dios tenga por conveniente disponer de ella en otra forma. Ahora bien, sabemos por la fe que un día ha de ser reunida á su abandonado cuerpo para no separarse de él jamás, y este día será el de la resurreccion universal. Luego etc.



CAPÍTULO VI.

De la esencia metafísica del alma humana.

414.—Por el nombre de *esencia* entendemos, como decíamos en la Ontología (O. 13), *la raíz primera de todo cuanto existe en un sér ó es propio suyo*. La esencia será *física ó metafísica*, según que la supongamos en el orden físico y enteramente independiente de nuestros pensamientos ó en el metafísico y dependiente de nuestro entendimiento en cuanto á su manera de existir ideal y abstracta (O. 13.) De aquí el que la esencia metafísica suela definirse: *aquello que nosotros racionalmente concebimos como la primera raíz y fuente de todas las propiedades de un sér cualquiera*.

415.—La esencia metafísica del alma humana unos la colocan en la simplicidad, otros con Locke en la facultad de pensar, otros con Descartes en el actual pensamiento, otros con Rothenflue en la actividad intrínseca. Ninguna de estas opiniones sin embargo es admisible; pues la verdadera esencia metafísica de nuestra alma consiste, como enseñaban muy bien los escolásticos, en ser una sustancia espiritual incompleta. Esto es lo que nosotros vamos á demostrar en las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La esencia metafísica del alma humana no consiste, ni en la simplicidad, ni en la facultad de pensar, ni en el actual pensamiento, ni en la actividad intrínseca.

416.—*Prueba de la 1.ª p.*—La simplicidad la tiene comun el alma humana: 1.º con los puntos matemáticos; 2.º con las almas de las bestias, si son simples; 3.º con los espíritus puros y no ordenados de suyo à informar materia alguna; 4.º con el mismo Dios, el cual es absolutamente simple. Es así que lo que constituye la esencia metafísica de nuestra alma, no puede ser comun à ella y à otra clase de seres, sino que le debe convenir à ella sola para que la distinga de todas las demás esencias. Luego la esencia metafísica de nuestra alma no puede ser colocada en su simplicidad.

417.—*Prueba de la 2.ª p.*—Si bajo el nombre de *pensamiento* comprendemos tambien las percepciones sensitivas; la facultad de pensar convendrá, no solo al alma humana, sino tambien à la de las bestias. Si por el contrario entendemos con este nombre la facultad de percibir las esencias de las cosas; en esto no se diferencia el alma humana de los espíritus puros y del mismos Dios, porque todos ellos son capaces de entender las esencias dichas. Luego tampoco en la simple capacidad de pensar puede ser colocada la esencia metafísica ó el carácter distintivo y primario de nuestra alma, porque esta es una propiedad comun à nuestra alma y à otros seres.

418.—Podría entenderse por facultad de pensar la *potencia de entender por discursos*. En este sentido la tal facultad expresaría un carácter propio y distintivo

del alma humana, pero no el *primero* en el orden de la realidad; lo cual sin embargo se necesita para que á una cosa se le dé el nombre de *esencia metafísica*. En efecto; nuestra alma entiende por medio de conceptos discursivos, porque por razón de su inmaterialidad imperfecta depende naturalmente de la fantasía en el modo de producir sus ideas. De aquí le resulta el no poder representarse las cosas sino bajo aquel aspecto limitado y circunscrito que le ofrecen las representaciones imaginarias y el tener que juntar en unos vários conceptos relativos á una misma cosa para poderla entender perfectamente, lo cual hacemos con los juicios y racionios. Luego esta inmaterialidad imperfecta que es precisamente lo que designamos con las palabras «sustancia espiritual incompleta», y no la simple facultad de entender por discursos, es lo que constituye la esencia metafísica del alma humana. Porque el modo de obrar es un efecto metafísico del modo de ser y por consiguiente la mencionada facultad se deriva de la imperfecta espiritualidad en el modo de ser de nuestra alma.

419.—Quizas preguntará alguno: ¿Cómo pues definimos al hombre diciendo que es *un animal racional ó discursivo*? La respuesta que se debe dar á esta pregunta, es que nosotros no conocemos las esencias de los seres sino por medio de sus acciones, y por lo tanto es natural que definamos al hombre enumerando sus dos caracteres propios de sentir y racionar. Pero en la cuestion relativa á la esencia metafísica de nuestra alma, la cual es, no un ser propiamente, sino un elemento constitutivo del sér humano, tratamos ya de averiguar qué cosa sea aquella por la cual esta alma es fuente del tal género de acciones, y así no nos podemos contentar diciendo que el alma humana es una sustancia «espiritual discursiva» sino que nos

debemos remontar más arriba señalando la razón por que usa de discursos; razón que no es otra sino su espiritualidad incompleta.

420.—*Prueba de la 3.^a p.*—1.º El pensamiento actual no es esencial á nuestra alma, como lo dejamos probado más arriba (251). Luego no puede consistir en él su esencia metafísica. 2.º Aunque el pensamiento actual fuera esencial á nuestra alma, todavía no podríamos colocar en él la esencia metafísica en cuestión; ya porque, en tal caso esta propiedad sería de la misma manera esencial á los espíritus puros y lo es de hecho al Criador, y por consiguiente no convendría á nuestra alma sola; ya también porque, siendo el pensamiento dicho un acto del alma, tendríamos que subir con la consideración á la naturaleza de esta misma alma para ver por qué el tal pensamiento le había de ser esencial; y por lo tanto el pensamiento actual no sería ya la raíz y fuente primera de todas las demás propiedades de nuestra alma. Luego...

421.—*Prueba de la 4.^a p.*—1.º La actividad intrínseca conviene no solo á nuestra alma sino también á todos los espíritus en general, á las almas de los brutos y aún á los mismos cuerpos; puesto que toda sustancia criada, sea espiritual, sea corpórea, debe estar adornada de virtud intrínseca para ejecutar todas aquellas acciones con las cuales ha de moverse hácia su fin natural é intrínseco, que ella debe buscar en el Universo. Luego tampoco en esta actividad podemos colocar la esencia metafísica del alma humana; porque la perfección constitutiva de su esencia metafísica debe ser propia y exclusiva de ella sola. 2.º Aunque la actividad enunciada fuera propia y exclusiva de nuestra alma, todavía no podría ser ella la esencia metafísica de nuestra alma. Porque la actividad es una cierta colección de fuerzas y por lo tanto debe

estar radicada y fundada en otro principio más alto, que sea su fuente y raíz primera. Luego este principio, y no la actividad dicha, sería el constitutivo de la esencia metafísica que nos ocupa.

PROPOSICION SEGUNDA.

La esencia metafísica del alma humana consiste en su espiritualidad imperfecta, ó sea en que nuestra alma es una sustancia espiritual incópleta, ordenada de suyo á formar juntamente con la materia por ella animada una sustancia física completa.

422.—*Demostracion.*—Nuestra alma, en cuanto sustancia, se distingue de todos los accidentes: en cuanto sustancia espiritual, es fuente y raíz de todas las potencias espirituales que le pertenecen y así se distingue del alma de los brutos y del principio vital de las plantas: en cuanto sustancia espiritual y ordenada de suyo á animar la materia formando con ella una sola sustancia completa, se distingue de los espíritus puros, los cuales son sustancias espirituales completas é incapaces de animar materia alguna, y es además fuente así de todas las facultades sensitivas como de la manera de entender por discursos, que naturalmente compete á nuestro entendimiento á diferencia de las inteligencias angélicas. Pues porque nuestra alma es de suyo forma sustancial del cuerpo humano, no puede naturalmente formar sus ideas sino mediante el influjo de los fantasmas de la imaginacion; y tiene por objeto de la inteligencia, no lo espiritual puro como las inteligencias angélicas, sino lo espiritual mezclado de alguna materialidad, lo cual ya queda demostrado en los capítulos anteriores. Luego

la razon formal de su substancialidad espiritual incompleta la distingue por una parte de todos los demas seres pertenecientes á otras especies, y por otra contiene en sí la raiz y principio fundamental de todas cuantas propiedades pertenecen al alma humana, y en ella por lo tanto debe ser colocada la esencia metafísica que ahora nos ocupa.

Esto nos conduce á tratar de nuestra alma bajo el aspecto relativo de forma sustancial de la materia y del género de union que tiene con ella, lo cual pertenece ya á la segunda parte de este tratado.





SEGUNDA PARTE.



DEL ALMA HUMANA RELATIVAMENTE CONSIDERADA.

423.—Mirada el alma humana bajo un aspecto relativo nos ofrece las cuestiones siguientes: 1.^a ¿Cuál es el genero de union que la tiene unida al cuerpo? 2.^a ¿Qué clase de influjo del alma en el cuerpo y del cuerpo en el alma lleva consigo la union sobredicha? 3.^a ¿Cuál es el origen del alma humana y el del compuesto físico llamado *hombre*, que resulta de su union con la materia? 4.^a ¿Cuándo ha sido criada el alma humana y desde qué tiempo vienen existiendo los hombres sobre la Tierra? 5.^a Finalmente ¿por qué medios llega á formar el alma humana sus pensamientos? ó en otros términos, ¿cuál es el origen de nuestras ideas? Para responder á estas cuestiones, dividiremos la materia de esta segunda parte en los cinco capítulos siguiente.

CAPÍTULO PRIMERO.

De la union del alma humana con el cuerpo.

Para proceder con la claridad debida en esta importante materia, expondremos primeramente las diferentes clases de union, despues haremos ver cuál de ellas es la que debe afirmarse del alma humana en la cuestion presente; lo cual ejecutado, refutaremos las falsas doctrinas enseñadas por los diversos autores en esta parte y defenderemos la verdadera. Finalmente, examinaremos las cuestiones relativas así al número de formas sustanciales del cuerpo humano como al lugar ó asiento que ocupa nuestra alma en el cuerpo. Á este fin dividiremos la materia en los artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nocion de la union y sus diferentes especies.

424. — Union es *aquello por lo cual de diversos elementos resulta un solo ser*. Así, por ejemplo, de la union de diferentes soldados bajo la direccion de un jefe resulta un ejército; de la de varias piedras colocadas juntamente, un monton; de la del alma y del cuerpo humano, un solo hombre.

Las diferentes clases de union por fuerza deben corresponder á las diversas clases de unidad compuesta: puesto que, en los seres compuestos de dife-

rentes elementos, la forma de donde resulta la unidad es la union, y los elementos mismos constituyen la materia. Ahora bien, la unidad compuesta puede ser *moral* y *similitudinaria* ó *física* y *real*. La primera es aquella en que el sér llamado uno es *simplemente múltiple*, y solo se dice uno en un cierto sentido que imita de algun modo la unidad física y verdadera á causa de cierta comunidad, ya sea de lugar, ya de fin, ya de tendencia, con que se hallan relacionados diversos seres completos cada uno en su naturaleza y por consiguiente acreedores al nombre de *supuestos* ó *sustancias completas*. Tales son, por ejemplo, un *monton* de piedras, un *ejército*, una *casa*, una *familia*, una *república*. La segunda por el contrario es aquella en que el sér llamado múltiple es *simplemente uno*, y solo se dice múltiple, en cuanto que imita la multiplicidad verdadera á causa de los diversos elementos de que está compuesto; los cuales no son propiamente seres ó sustancias completas, como se requiere para la multiplicidad verdadera, sino *partes* distintas de un solo sér. De aquí es que todas las diversas partes del sér real y verdaderamente uno participan de una misma razon de sér; de forma que el sér de la una no es realmente distinto del sér de la otra; porque de lo contrario ya en realidad de verdad serían diferentes seres ó sustancias completas y no formarían sino cierta unidad similitudinaria. Ejemplo de unidad verdadera nos ofrecen los seres de la naturaleza, los cuales tienen verdadera unidad y dan con ella fundamento á la inteligencia humana para que, concibiéndolos de una manera abstracta, adquiera el conocimiento de sus esencias metafísicas. Así, por ejemplo, tienen verdadera unidad física el *hombre*, el *caballo*, el *peral*, el *oro*, el *mármol*, etc., los cuales son otras tantas esencias concretas criadas por Dios conforme

á sus divinos ejemplares y constan de diversos elementos, cuya naturaleza intrínseca y esencial es ser *partes constitutivas* de un *todo* físico y realmente uno y no sustancias completas.

425.—La unidad física resultante de la composición nuevamente se divide en *sustancial* y *accidental*, según que los elementos constituyentes sean sustancias incompletas y ordenadas de suyo á formar una sola sustancia completa, ó por el contrario uno de estos elementos sea ya en sí una sustancia completa, y los otros sean meros accidentes suyos. Así, por ejemplo, el *hombre* tiene unidad sustancial; porque sus elementos componentes son el alma y el cuerpo, ordenados de suyo á formar unidos el ser mencionado. Por el contrario lo *blanco*, por ejemplo, tiene unidad accidental; porque el ser en que se halla la blancura, es ya en sí una sustancia completa en razón de sustancia y solo forma con ella un todo accidental.

La unidad sustancial sobredicha se subdivide de nuevo en *natural* y *personal*. La *primera* corresponde á toda sustancia compuesta de varias esencias ó sustancias parciales y completa en razón de naturaleza, en términos que le es naturalmente imposible el formar *parte* de otro ser distinto de ella misma. Tal es, por ejemplo, la unidad de la naturaleza humana, la cual resulta de la unión de dos sustancias ó esencias incompletas y es en sí un *todo* completo é incapaz por lo tanto de formar naturalmente *parte* de otro *todo* más alto y más perfecto. Así, aunque la naturaleza humana se halla en Jesucristo unida sustancialmente al Verbo divino y formando con él un sólo ser, no por eso deja de tener la unidad indicada. Porque nada le falta en razón de naturaleza humana, y por tanto el estar sustancialmente unida al Verbo y formando *parte* del compuesto teándrico es para ella una

perfeccion sobrenatural. La segunda tiene lugar, cuando una sustancia completa en razon de naturaleza está físicamente unida á una persona y formando con ella un solo sér. Tal es la unidad del compuesto teándrico ó del Hombre-Dios; puesto que en él la naturaleza humana, sin perder nada en razon de naturaleza, forma *parte* del compuesto dicho, el cual es una verdadera persona divina.

Con esto ya podemos dividir fácilmente la union en sus correspondientes especies y entender sin el menor trabajo la naturaleza de cada una. Así pues, la union se divide. 1.º En *moral* y *física*; 2.º en *sustancial* y *accidental*; 3.º en *natural* y *personal*. La *moral* es aquella mediante la cual los elementos componentes no forman una unidad real y física sino solamente similitudinaria, de forma que en realidad son varios seres completos y subsistentes en sí mismos; y no tienen otro vínculo de union que la comunidad de lugar, ó de tendencia, ó de fin, etc., cosas todas meramente lógicas y extrínsecas al compuesto mismo. *Física* es aquella, merced á la cual los componentes forman un sér físicamente uno, de forma que no haya en el compuesto resultante vários seres completos y subsistentes en sí mismos sino uno solo dotado de distintas partes. *Sustancial* es la union física de várias sustancias; de suerte que en el compuesto resultante no haya en realidad de verdad sino una sola sustancia completa, dotada de unidad verdadera y no similitudinaria. *Accidental* es aquella de que resulta un solo sér físico compuesto de sustancia y accidente. La *natural* consiste en la union física de varias sustancias incompletas y ordenadas de suyo á formar una sola naturaleza completa y subsistente en sí misma. *Personal* finalmente es aquella, mediante la cual una naturaleza completa y una persona forman un sér único com-

- resulta una persona

puesto de naturaleza y personalidad. Esto baste para entender la clase de union que media entre el alma y el cuerpo del hombre, de la cual hablaremos en el siguiente artículo.

ARTÍCULO II.

Naturaleza de la union que media entre el cuerpo y el alma humana.

426.—Que el alma humana tenga algun género de union con el cuerpo es cosa que no necesita de prueba; porque cada uno siente dentro de sí mismo esta union, sin poder dudar nunca acerca de ella. Lo que nosotros debemos investigar solamente, es su naturaleza; acerca de la cual algunos, tanto entre los modernos como entre los antiguos, han opinado erróneamente con Platon que es moral y no fisica. Porque, segun se desprende de todos sus sistemas, que examinaremos en el siguiente artículo, el alma humana no está unida al cuerpo de suerte que forme con él una sola naturaleza sustancial, ni es forma suya sino en un cierto sentido lato, en cuanto que se halla dentro de él; le asiste y le gobierna, y se aprovecha de sus fuerzas para ejercer sus operaciones propias, que son las percepciones sensitivas é intelectuales y las apeticiones correspondientes. La verdadera doctrina es, que la union sobredicha no es moral sino fisica, ni solamente personal sino tambien natural, como lo vamos á demostrar en la siguiente

PROPOSICION.

La union del alma humana con el cuerpo no es moral sino fisica, ni solamente personal sino tambien natural.

427.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Tanto el cuerpo como el alma racional pertenecen á la esencia del hombre. Porque así como por razon del alma racional el hombre es esencialmente discursivo y libre, de la misma manera, por razon del cuerpo, es generable y corruptible y capaz de vegetar y de sentir. Es así que esta esencia compuesta de los dos elementos mencionados tiene unidad física y verdadera y no similitudinaria; puesto que el hombre ó sea el compuesto de cuerpo y alma racional es un sér simplemente uno, como lo puede ser el caballo, el perro, ú otro sér natural cualquiera. Luego la union del alma humana con el cuerpo no es moral sino verdaderamente física.

2.º Si el alma humana no estuviera sustancialmente unida al cuerpo y formando con él un solo sér, no necesitaría de la materia para ejercer sus percepciones y apeticiones. Porque ella en tal caso sería una sustancia completa subsistente en sí misma y no ordenada de suyo á formar parte de compuesto alguno, y por lo tanto podría entender y querer sin dependencia alguna de la materia, lo mismo que los espíritus puros y desnudos de todo cuerpo. Es así que nuestra alma no puede ejercer operacion alguna sin dependencia de los órganos corporales, mientras se halla unida al cuerpo, como queda probado en la primera parte de este tratado. Luego es evidente que su union con el cuerpo es verdaderamente sustancial y física.

428.—*Prueba de la 2.ª p.*—Que la union dicha sea personal consta: 1.º Porque el compuesto físico de ella

resultante es una sustancia completa y racional, subsistente en si misma y no en otro sér más alto que ella; que es lo que se necesita para que una sustancia reciba el nombre de persona (O. 382). 2.º Porque nuestra alma está de tal modo unida al cuerpo, que de entrambos resulta un solo principio de accion; por donde con la misma verdad decimos: *Yo me muevo, yo empujo, yo sufro el ímpetu de los cuerpos, yo soy corruptible, etc.*, lo cual nos viene del elemento corporal, que: *Yo entiendo, yo quiero libremente, yo discurro, yo filosofo, yo reflexiono*, lo cual se nos comunica por el elemento espiritual ó sea por el alma racional. Luego es evidente que la union del alma con el cuerpo es, no solo fisica, sino tambien personal.

429.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º De la union fisica del alma con el cuerpo resulta en nosotros una esencia nueva y completa, llamada *humanidad*; la cual consta esencialmente de alma y cuerpo; y ni es cuerpo solo, ni alma sola, sino un compuesto fisico de entrambos. Luego la tal union es verdaderamente natural. 2.º El compuesto humano es capaz de ciertas operaciones nuevas, que no pueden ser producidas ni por el cuerpo solo ni por el alma sola, cuales son los actos pertenecientes á la vida vegetativa y á la sensitiva. Es así que las operaciones nuevas y esencialmente diversas de las que pueden producir por sí solo los elementos constitutivos de un compuesto, requieren tambien una naturaleza nueva, que sea primer principio suyo; puesto que no se puede dar efecto alguno sin su causa correspondiente. Luego la union sobredicha es, no solo personal, sino tambien natural ó causadora de una naturaleza nueva.

430.—De lo dicho se infiere que nuestro Yo, ó en otros términos, la persona humana, no es el alma sola, sino el compuesto fisico de alma y cuerpo

llamado *hombre*. Algunos han querido constituir la razón de persona en el alma sola, fundados en que el Yo pensante es el alma y no los órganos, y en que este Yo subsiste aún después de la destrucción del cuerpo; por lo que han definido al hombre, diciendo que es «una inteligencia servida por órganos». Nada más falso que esta doctrina: el Yo humano consta esencialmente de cuerpo y alma, y esta segunda por sí sola no puede llamarse *persona* en todo el rigor de la palabra. Porque la persona es una sustancia racional completa, subsistente en sí misma y no ordenada de suyo á formar *parte* de otra esencia alguna física: y al alma humana falta esto último, que es lo que precisamente la distingue de los espíritus puros, á los cuales corresponde con verdad el nombre de *personas*. El Yo pensante en el compuesto humano no es el alma sola sino el hombre; el cual siente *con* los sentidos y discurre *con* la inteligencia. El alma es la parte principal de la persona humana, y por esta razón suele llamarse algunas veces *Yo* y *persona*. Cuando se vea separada del cuerpo, podrá decir ciertamente, *Yo*; pero este Yo siempre enunciará una sustancia racional *incompleta* y ordenada de suyo á formar *parte* del compuesto humano, y por lo tanto nunca significará una verdadera *persona*.

ARTÍCULO III.

Diversos sistemas relativos á la union del alma humana con el cuerpo.

431.—A seis pueden ser reducidos los sistemas que han sido excogitados por los filósofos para explicar la union del alma humana con el cuerpo. El primero es generalmente atribuido á Platon; y, según él, nuestra alma en tanto está unida al cuerpo, en cuanto que se

halla presente á él con su sustancia, y le gobierna y le mueve y se sirve de sus fuerzas naturales, haciendo con él el mismo oficio que el ginete con su caballo y el piloto con su navío.

432.—El segundo fué ideado por Malebranche, el cual hace consistir la union mencionada en que, coexistiendo juntamente el cuerpo y el alma, las operaciones producidas por Dios en uno de ellos sean *ocasiones* para que produzca tambien en el otro otras análogas y correspondientes. Porque Malebranche no creia que ninguna sustancia criada pudiese producir con su accion efecto alguno fisico; y así juzgó, conforme á su doctrina general, que el alma humana de suyo no hace sino dar ocasion á Dios nuestro Señor para que produzca en ella ciertas percepciones y voliciones, á las cuales deban acompañar ciertos movimientos del cuerpo, y que éste se comporta de la misma manera en orden á la produccion de sus propios movimientos, con los cuales vayan juntas las percepciones y voliciones del alma. Por esta razon ha recibido este sistema el nombre de *sistema de las causas ocasionales*.

433.—El tercero es el de Leibnitz, segun el cual, tanto el alma como el cuerpo son ciertas especies de autómatas, que producen sus actos en virtud de su espontaneidad intrínseca, sin libertad propiamente dicha y sin influir nada entre sí. Por donde la union del alma con el cuerpo, segun este filósofo, consiste en la adaptacion perfecta de los movimientos automáticos del cuerpo á los del alma, y viceversa. Porque Dios, entre los infinitos cuerpos y almas posibles, juntó en uno aquellos que previò habían de ejecutar de una manera armónica sus actos en virtud de su actividad espontánea; y así obran siempre armónicamente, aunque sin influir el alma en el cuerpo, ni éste en

aquella. Por esta causa ha sido dado á este sistema el nombre de *sistema de la armonía preestablecida*.

434.—El cuarto fue defendido por Locke, el cual juzgó que la union sobredicha consiste en que el cuerpo con sus movimientos orgánicos obra en nuestra alma determinándola á formar sus percepciones y voliciones, y el alma á su vez obra en el cuerpo determinándolo al movimiento por medio del fluido nérveo que le sirve como de instrumento. Consiguientemente este sistema ha recibido el nombre de *sistema del influjo físico*.

435.—El quinto es el de los atomistas, segun los cuales, nuestra alma está unida al cuerpo en cuanto que las conmociones mecánicas del organismo son condiciones necesarias para que el alma pueda producir sus percepciones sensibles. Por donde los tales autores afirman que la union sustancial de que vamos tratando, consiste en que el alma, compenetrándose con el cuerpo, junta y mezcla sus fuerzas propias con las del cuerpo dicho (1). De esta junta y mezcla de fuerzas dicen que resulta una naturaleza nueva, porque sin la cooperacion del órgano no es posible que el alma produzca las sensaciones, y por tanto estas acciones provienen del alma y del órgano juntamente ó sea del compuesto del cuerpo y alma. Débese notar empero que en la produccion de las acciones sobredichas el cuerpo no entra sino por vía de condicion; porque, en sentir de los referidos autores, la sensacion es un acto producido por el alma sola y recibido en ella sola, y el cuerpo con sus conmociones orgánicas no puede

(1) «Substantialis animæ cum corpore conjunctio, escribe el P. Tongiorgi (*Psychol.* n. 167), constitui videtur per hoc, quod anima corpus pervadens, vin suam vi corporis propriæ associet admisceatque.»

hacer otra cosa, que llenar los requisitos necesarios para que el alma se halle en disposicion de producirla (1). Este sistema debe ser llamado justamente con el nombre de *atómico*; si bien sus defensores dicen que el alma está unida al cuerpo como forma sustancial suya. Pero el sistema de la forma sustancial es muy diferente, como ellos mismos lo prueban con su conducta; pues dirigen contra él toda la batería de sus argumentos.

436.—El sexto finalmente es el de los escolásticos vulgarmente llamado *de la materia y forma*. Segun él, el alma y el cuerpo se hallan unidos sustancialmente, no por estar compenetrados ni por juntar y mezclar el alma sus fuerzas propias con las del organismo, que le sirvan de condicion necesaria para producir sus percepciones, sino porque el alma actúa al cuerpo comunicándole su propio sér, de manera que los dos juntos constituyan un solo sér físico y verdadero, dotado de una esencia nueva y distinta de la que corresponde al cuerpo solo y al alma sola; la cual esencia es fuente y raiz de fuerzas nuevas existentes en el organismo animado, resultando de aquí que el organismo es com-principio activo de las sensaciones y no mera condicion para la produccion de las mismas. Esta es la verdadera doctrina, que vamos á defender en este artículo, despues de haber refutado brevemente los otros sistemas. Á este fin trataremos de probar las siguientes proposiciones.

(1) Véase el P. Palmieri, que defiende esto largamente en su *Anthropologia* thes II.^a part. 2.^a

PROPOSICION PRIMERA.

El alma humana no está unida á su cuerpo como simple motor suyo.

437.—*Demostracion.*—La union del motor con el móvil no forma una unidad real y verdadera sino meramente moral é imitativa, como se ve en la unidad formada por el ginete y el caballo, por el piloto y la nave. Es así que la unidad de la naturaleza humana es física y real, y no meramente moral é imitativa. Luego...

438.—Para declinar la fuerza incontrastable de este argumento, enseñó Platon que la naturaleza humana está constituida por el alma sola, y sostuvo que los órganos del cuerpo no son sino meros instrumentos de que nuestra alma se sirve, así para percibir los objetos, como para ejecutar sus movimientos. Pero esta es una doctrina abiertamente falsa; pues ya hemos demostrado en el artículo precedente que la naturaleza humana es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, y que por consiguiente, tanto éste, como aquella pertenecen á su esencia (1).

(1) Véase S. Tomás, *contra gentes*, lib. 2. cap. 57.

PROPOSICION SEGUNDA.

Tanto el sistema de las causas ocasionadas como el de la armonía prestablecida son ineptos para explicar la union del alma con el cuerpo, y además absolutamente falsos.

439.—*Prueba de la 1.^a p.*—*Son ineptos.* Porque ni en el uno ni el otro la union del cuerpo es física sino simplemente moral. En efecto: la armonía entre los movimientos del cuerpo y los actos del alma, ora esté ejecutada solamente por Dios como quiere Malebranche, ora por el cuerpo y el alma como afirma Leibnitz, siempre es una cosa accidental respecto del cuerpo y el alma mismos, y debida únicamente al Criador que la ejecutó ó la ideó. Luego ella no basta para que el cuerpo y el alma puedan ser considerados como partes de un sólo y único sér.

440.—Esto se puede confirmar además con el mismo ejemplo de los relojes, que se suele traer por los defensores de estos sistemas para explicar la union sobredicha. Pues porque los relojes anden armónicamente, correspondiéndose con perfectísima exactitud los movimientos del uno con los del otro, ora sea la causa física ó inmediata de esta armonía la mano del relojero que á entrambos los mueve en esta forma, ora la voluntad del artífice, el cual ha querido juntar en un mismo lugar aquellas dos máquinas que veía habían de moverse armónicamente en virtud de sus propias fuerzas y sin depender para nada la una de la otra, no por eso los relojes dejarán de ser dos seres completamente independientes y subsistentes en sí mismos. La unidad que produzcan, será solo de proporción y no física; y lo mismo la podrían ejecutar,

aunque el uno estuviese en París y el otro en Pekín. Pues dígase otro tanto del alma y del cuerpo en los dos sistemas mencionados. Luego ni el uno ni el otro sirven para explicar la union sustancial del alma con el cuerpo, la cual debe ser física y no simplemente moral é imitativa.

441.—*Prueba de la 2.ª p.*—*Son absolutamente falsos en sí mismos.* Porque tanto el uno como el otro arruina por completo la libertad humana. En efecto: en el sistema de Malebranche Dios y no el alma es quien produce en esta segunda las voliciones. Luego Dios será el único libre en producirlas; porque si el alma no es capaz de causarlas, mal podrá tener libertad para producirlas ó dejarlas de producir. En el sistema de Leibnitz cada estado del alma entraña en sí de una manera fatal al que inmediatamente le sigue, puesto que es su razon suficiente; la cual puesta, no puede menos de ponerse el razonado. Luego todos ellos serán consecuencias necesarias de los que inmediatamente les preceden y el primero será debido á la sola libertad del Criador. La voluntad humana en dicho sistema tendrá libertad de coaccion mas no de indiferencia (322).

Además, tanto el uno como el otro van contra la conciencia propia; la cual nos dice que nosotros mismos somos los que producimos con nuestra actividad nuestras voliciones y noliciones, y que no nos hallamos arrastrados en el producirlas por ese determinismo que absurdamente fingen los partidarios de la doctrina Leibnitziana. Luego ambos sistemas son en sí mismos absolutamente falsos.

PROPOSICION TERCERA.

Tampoco sirven para explicar la union sustancial del alma humana con el cuerpo ni el sistema del influjo fisico ni el sistema atómico.

442.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º En el sistema del influjo físico, lo mismo que en los tres anteriores, el cuerpo y el alma no forman una unidad física y verdadera sino simplemente moral é imitativa. Porque tanto el cuerpo como el alma obran sus acciones propias y peculiares con su actividad intrínseca, como dos seres completos en sí mismos y dotados por lo tanto de subsistencia propia. Luego la unidad que producen, no es propiamente de ser sino solo de proporción y de tendencia; como la unidad que producen el jinete y el caballo, no es de ser sino de simple tendencia hacia un mismo fin, por más que el caballo excite con sus movimientos al jinete á que produzca con su actividad tales ó cuales voliciones, y el jinete mueva con el freno y las espuelas al caballo para que ejecute tales determinados movimientos.

443.—Dice muy bien el P. Tongiorgi: «La acción mútua (*del cuerpo y del alma*) no hace que de dos sustancias resulte un solo principio de acción y de pasión; como de que en una máquina dos piezas obren mútuamente la una en la otra, no se sigue que esten sustancialmente unidas y que formen una sola naturaleza. Luego habrá en el hombre dos naturalezas enteramente distintas, y por lo tanto dos supuestos, contra lo anteriormente demostrado (1).»

444.—2.º El ejemplo de los dos relojes poco há mencionado sirve también para demostrar la exactitud de

(1) Tongiorgi, *Psycolog.* n. 178.

nuestro aserto. Porque el que las tales máquinas hayan sido construidas por el artifice de tal suerte, que los movimientos de la una dependan físicamente de los movimientos de la otra, no hace que ellas en sí no sean completamente distintas. Por esto, aunque un reloj estuviera en Paris y el otro en Pekin, podría haber esta accion y reaccion y esta dependencia mútua: con lo cual ya se ve que no forman ambos la unidad física de un sér realmente uno. Luego de la misma manera, el que el cuerpo con sus conmociones orgánicas influya en el alma, para que ella con su actividad propia produzca sus percepciones y voliciones y el alma á su vez influya en el cuerpo, para que éste ejecute ciertos y determinados movimientos, no destruye la multiplicidad de supuestos en el hombre, ántes la establece y confirma.

445.—3.º Además, si no todos los defensores de este sistema, muchos por lo menos admiten accion física y verdadera del cuerpo en el alma. Ahora bien; esta accion no puede ser en ninguna manera admitida; porque el cuerpo no puede ejercer su accion sino por el contacto de su superficie con la del otro sér, en que haya de imprimir su impetu, y este contacto no lo puede ejercer con respecto á los espíritus puros, cual es el alma humana en esta hipótesis. Porque el espíritu puro ni tiene superficie que pueda oponer á la superficie del cuerpo, para recibir así su accion, ni es tampoco impenetrable por naturaleza para que pueda recibir en sí el choque de cuerpo alguno y ser de esta manera determinado á sus percepciones. Luego es cosa manifiesta que el influjo físico, á que muchos apelan para explicar la union sustancial de alma con el cuerpo, es absolutamente inepto para este fin.

446.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El sistema atómico en realidad no se diferencia del sistema del influjo físico,

que acabamos de refutar. Porque tanto los defensores del uno como los del otro ponen las percepciones sensitivas en el alma sola, lo mismo que Platon, cuya doctrina realmente siguen (77). Tanto los unos como los otros exigen como condicion natural y necesaria la conmocion del organismo, para que por ella sea determinada el alma á percibir y apetecer. Así, en este sentido ninguno defensor del influjo mencionado tendrá la menor dificultad en admitir que el cuerpo humano es comprincipio de nuestras sensaciones y apeticiones sensitivas, como ni tampoco en afirmar que el alma es comprincipio de los movimientos espontáneos del cuerpo, por razon del influjo activo que en ellos naturalmente ejerce. Luego la diferencia entre los atomistas y los defensores del influjo fisico no consiste sino en el solo modo de hablar, y por tanto es tan insuficiente el uno como el otro sistema para explicar la union sobredicha.

447.—Algunos defensores del influjo fisico admiten ciertamente la accion fisica del cuerpo en el alma, pero esto no es comun á todos ellos, ni pertenece á lo esencia del sistema. Lo que ellos pretenden solamente es, que el cuerpo determina con sus conmociones orgánicas las sensaciones y apeticiones sensitivas de nuestra alma, y de esta manera influye en ellas, sea obrando en el alma y produciendo por lo tanto fisicamente las tales percepciones y apeticiones, sea excitándola simplemente y poniendo dentro de la esfera de su accion el objeto material que ha de ser sentido ó apetecido por ella. Esto segundo enseña el P. Rothenflue, y sin embargo es partidario del influjo fisico, como buen defensor del atomismo (1).

(1) Puede verse la nota que escribe dicho autor sobre el particular en su *Psicologia racional*, seccion 2.^a capítulo 1,

448.—2.º La union del cuerpo y del alma entendida á la manera de los atomistas no produce unidad de sér física y verdadera en los dos elementos constitutivos del hombre, sino simplemente de tendencia y de fin, lo mismo que en los demas sistemas que hemos refutado en este artículo. Porque en el sistema atómico tambien, tanto el alma como el cuerpo son por sí solos seres completos y dotados de su actividad y acciones propias; si bien para poner en juego esta actividad, los dos se ayudan mutuamente, como pueden ayudarse el ginete y el caballo, la nave y el piloto, el amo y el criado, etc., etc. Luego no forman unidad formal y física en el orden del sér sino solamente moral é imitativa en el orden del obrar, lo cual no basta para la unidad sustancial de que vamos tratando.

449.—3.º En la union física y verdadera las sustancias unidas se exigen mutuamente; de forma que su modo connatural de ser es estar sustancialmente unidas, para que de entrambas resulte un solo sér completo, dotado de fuerzas nuevas, que no pertenecen ni á una ni á otra, sino al solo compuesto. Es así que nada de esto sucede en el sistema atómico. Porque, segun él, por una parte los átomos son sustancias tan completas en sí mismas, que no necesitan de estar unidas á ninguna cosa para existir ni para obrar, y por consiguiente no están ordenadas de suyo, ó por su intrínseca naturaleza, á formar parte intrínseca y constitutiva de ningun otro sér real y verdadero; y por otra el alma no necesita del cuerpo ni para existir ni para ejercer alguna de sus operaciones psicológicas, pues aun la misma sensacion la produce el alma sola y es recibida

art. 1, n. 14, III, *nota*. Sus palabras nosotros las hemos citado en la primera parte de este tratado, hablando de la sensacion (77, *nota*).

en el alma sola. Luego la union que resulta entre el cuerpo y el alma, segun el referido sistema, no es verdaderamente sustancial sino meramente accidental.

450.—4.º Segun los escolásticos, la materia constitutiva de los seres sensibles es de tal naturaleza, que, al ménos naturalmente hablando no puede existir sino actuada por alguna forma; y por esta causa el sér formado por la union de estos dos elementos es realmente sustancial. Ahora bien; los átomos de los atomistas pueden naturalmente existir en sí mismos y obrar por sí solos como verdaderas sustancias completas: por donde el estado de union con otros átomos ó con otra clase de sustancias les es enteramente accidental. ¿Cómo se podrá pues decir con todo rigor de verdad que esta union es sustancial? Si la simple tendencia armónica de dos sustancias completas á la produccion de un determinado efecto bastára para que estas dos sustancias formaran una naturaleza nueva, el ginete y el caballo, el piloto y su navío, el amo y su criado, el capitan y sus soldados, etc., formarían naturalezas de esta especie.

Además, si para que un átomo pierda la razon de supuesto basta que junte su esfera de accion con la esfera de accion de otro átomo ó de una sustancia cualquiera, la union personal del Verbo divino con la Humanidad santísima de Cristo no tendrá nada de admirable ni de extraordinario; pues á cada momento estará ejecutando la naturaleza una infinidad de uniones semejantes en todas cuantas combinaciones químicas se ejecutan á cada instante en el Universo. Bien es verdad que las tales combinaciones no siempre dan origen á uniones *hipostáticas*, porque muchas veces los elementos combinados son *todos* puros átomos y ninguno de ellos es de naturaleza racional; pero tienen por último resultado la produccion de un

nuevo *supuesto* y por tanto la naturaleza con su propia virtud estará produciendo á cada instante de dos naturalezas *completas* un nuevo supuesto. Ni se diga que en la combinacion química las naturalezas unidas no permanecen íntegras como en la unióñ hipostática; porque, segun los atomistas, los átomos sustancialmente no se mudan con la combinaci6n, sino que producen tan solo efectos diferentes, por juntar sus fuerzas con las de otros átomos diversos.

451.—Es pues absoiutamente cierto que el sistema atómico es del todo inepto para el fin sobredicho. En orden á los cuerpos inorgánicos será ella lo que se quiera; pero por lo que hace á la constitucion del humano compuesto no dudamos lo más mínimo en llamarla abiertamente falsa. Por estas mismas razones que aquí dejamos apuntadas, escribía á fines del siglo pasado contra el atomismo el P. Losada las siguientes palabras: «Con dificultad se librará de este error de Platon (hablo sin intencion de censurar) la doctrina de los recientes atomistas, explicada y defendida por Tosca, en órden á la constitucion del cuerpo humano en el ser de vegetativo y acerca de su unioñ con el alma racional» (1).

PROPOSICION CUARTA.

(El alma humana está unida al cuerpo como forma sustancial suya.)

452.—*Demostracion.*—1.º El alma humana, segun consta de lo probado en el artículo precedente, está sustancialmente unida al cuerpo; de suerte que de la unioñ de entrambos resulta en realidad de verdad

(1) Losada, *de anima*, disp. 2. cap. 2. n. 37.

una sola sustancia completa. Luego en el compuesto humano el cuerpo y el alma entran como dos partes constitutivas de una sola esencia; el cuerpo como elemento determinable y perfectible ó sea como verdadera materia; el alma como elemento determinante y perficiente ó sea como verdadera forma. Por eso dice muy bien el P. Losada: «Si el alma está unida sustancialmente al cuerpo, lo está de cierto como verdadera forma suya; porque ella es la parte más noble, la primera raíz de las operaciones y la principalísima del compuesto resultante» (1).

453.—2.º Como advierte muy bien Santo Tomás (2), dos condiciones se requieren para que una cosa sea forma sustancial de otra, á saber: 1.ª que le comunique la actualidad sustancial, no por vía de acción, sino de unión íntima y formal; 2.ª que ambos elementos convengan en la participación de una misma actualidad, dada por el uno y recibida por el otro. Es así que el cuerpo y el alma humana convienen en la participación de una misma actualidad sustancial, que es la naturaleza humana, y esta actualidad se la da el alma al cuerpo por vía de unión íntima; porque el alma es el principio diferencial del hombre y á ella se debe el que el cuerpo sea más bien humano que bestial ó simplemente vegetal. Luego el alma humana está unida á su cuerpo como verdadera forma sustancial suya.

454.—3.º Como escribe muy bien el mismo Santo Doctor, «El elemento con que vive el cuerpo, es el alma. Es así que la vida es el sér de los vivientes. Luego el alma es el elemento con que el cuerpo humano tiene su sér en acto. Ahora bien; un elemento

(1) Losada, *de anima*, disp. 2. cap. 2. n. 38.

(2) S. Tomás, *Cont. gentes*, lib. 2. cap. 68, n. 2.

de esta especie es forma sustancial. Luego el alma humana es forma sustancial del cuerpo» (1).

455.—Por aquí se verá con cuán grande sabiduría enseñó la Iglesia en el Concilio Vienense que el alma humana es real y verdaderamente forma del cuerpo con estas palabras: «Reprobamos como errónea y contraria á la verdad católica toda doctrina con la cual se afirme ó se ponga en duda que el alma racional ó intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano: definiendo que sea tenido por hereje todo el que pertinazmente presumiere afirmar, defender ó tener que el alma racional ó intelectual no es por sí y esencialmente forma del cuerpo humano (2).» Esto mismo lo ha vuelto á repetir en nuestros días el Papa Pio IX de gloriosa memoria, condenando los errores de Günther y enseñando á la Iglesia universal que el alma racional del hombre es verdadera, *for si é immediata forma del cuerpo* (3).

No ha sido ciertamente por esto condenada la manera de explicar la union empleada por los atomistas, como posteriormente lo declaró el mismo Papa Pio IX

(1) «Id quo corpus vivit, est anima: vivere autem est esse viventium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma (S. Tomás, *Qq. disp. Quæst. de anima, art. 1*).

(2) «Porro doctrinam omnem seu positionem temere essentem, aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante concilio reprobamos. (Concil. Viennense in Clementina *de Summa Trinitate et catholica fide*.»

(3) Pio IX en su Breve al Arzobispo de Colonia expedido en 15 de Junio de 1857.

(4) Véase sobre esto el P. Suarez en el tratado *de anima*, lib. 1, cap. 12, nn. 4-6.

por medio de su secretario Mons. Uladimiro Czacki en carta dirigida á Mons. Eduardo Hautcour, Rector de la Universidad de Lila. Pero sin embargo, no deja de sacarse de las tales definiciones con la razon natural un poderosísimo argumento contra ella; porque no se ve, filosóficamente hablando, cómo con la doctrina atómica pueda subsistir la union verdaderamente sustancial que como cosa certísima estamos obligados á creer todos los católicos.

456.—Contra la doctrina profesada en este artículo se podria argüir en esta forma: 1.º De dos sustancias existentes en acto no puede resultar una sola esencia real y verdadera; porque toda esencia compuesta debe por fuerza constar de potencia y acto ó sea de género y diferencia. Es así que tanto el cuerpo como el alma del hombre son sustancias actualmente existentes. Luego no pueden estar unidas como potencia y acto ó sea como materia y forma para formar el compuesto humano. 2.º La materia y la forma estan contenidas bajo el mismo género; puesto que son como potencia y acto, y bajo un mismo género están contenidos el acto ia potencia. Es así que el cuerpo y el alma humana son cosas de género diverso. Luego no pueden estar en relacion de potencia y acto ó de materia y forma. 3.º Todo aquello cuyo sér está en la materia, es material. Es así que si el alma humana es forma del cuerpo, su sér estará en la materia. Luego nuestra alma en tal caso será material y por lo tanto corruptible, lo cual es completamente falso. 4.º Aquello cuyo sér está en el cuerpo, no puede existir separado del cuerpo. Es así que nuestra alma puede existir separada del cuerpo. Luego no tiene su sér en él sino en sí sola, y por lo tanto no está unida al cuerpo como forma suya. 5.º Lo que tiene con el cuerpo comunidad de sér, tambien tiene comunidad de accion.

(7) Dico N. De dos sustancias completas...
Una de ellas es el alma...
La otra es el cuerpo...

Luego si el alma intelectual tiene comunidad de ser con el cuerpo, tendrá tambien con él comunidad de accion intelectual, y así ésta será material y orgánica como la sensacion de los brutos. 6.º En tanto se podría decir que el alma racional del hombre es forma sustancial del cuerpo, en cuanto que le comunicase su propio ser. Es así que no se lo puedo comunicar. Porque las cosas de diversos géneros por fuerza han de tener diverso modo de ser, y por lo tanto el modo de ser del alma humana necesariamente debe ser genéricamente diverso del cuerpo. Luego....

457.—*Respuesta.*—Todas estas dificultades se objeta á sí mismo Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles*. Veamos de responder á cada una de ellas, siguiendo la doctrina del mismo Santo Doctor. Á la *primera* decimos que contra los atomistas tiene muchísimo valor; porque los tales autores ponen al cuerpo y al alma existiendo por sí mismos, y por consiguiente formando dos sustancias completas, dotadas cada una de su subsistencia propia. Mas contra nosotros es completamente nula; porque en el sistema de la materia y forma del cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes por sí mismas, sino que de entrambos resulta una sola sustancia actualmente existente. Porque, como escribe Santo Tomás (1), el cuerpo del hombre no es el mismo en acto, cuando está presente el alma y cuando está ausente, sino que el alma es la que le da el ser y por tanto un ser debe tener cuando está vivo y otro cuando esta muerto.

458.—Á la *segunda* responderemos que el cuerpo y el alma estan contenidos dentro de un mismo género, como *(principios constitutivos diversos de una*

(1) S. Tomás, *Summ. cont. gentes lib. 2. capp. 56 y 67.*

misma especie, no como especies distintas de un mismo género. Para que el alma y el cuerpo estuvieran contenidos dentro de un mismo género en esta segunda manera, sería necesario que una y otro fuesen por sí solos sustancias completas, porque solo á las sustancias completas les corresponde el nombre de *especies*. Pero el alma y el cuerpo del hombre no son en sí sustancias completas sino incompletas y ordenadas desuyo á formar unidades una sola sustancia completa. Por tanto no pueden ser especies distintas de un mismo género sino elementos esencialmente diversos de una misma especie, espiritual el uno y material el otro.

Así se ve que tambien esta dificultad va derechamente contra el sistema atómico, y no tiene en él solución satisfactoria, porque prueba irrefragablemente que en la hipótesis atomista el alma y el cuerpo, por ser dos sustancias completas, no pueden juntarse en unidad de sustancia ni estar contenidas dentro de un mismo género sin convertir al cuerpo en espíritu ó al espíritu en cuerpo: mas en el sistema de la materia y forma la dificultad mencionada queda absolutamente sin valor alguno; porque el alma y el cuerpo son dos elementos esencialmente diversos de una misma especie, y por tanto en este sentido pertenecen á un mismo género sin confundirse sus esencias.

459.—(A la *tercera* se responde que el alma no existe de tal manera en la materia, que dependa totalmente de ella en el existir y en el obrar, como sucede á la forma sustancial de los cuerpos inorgánicos, al principio vital de las plantas y al alma sensitiva de los brutos; sino que, por razón de su espiritualidad, puede existir y obrar sin la materia, y por tanto no se halla totalmente sumergida en ella ni es material ó corruptible.) El alma humana está, como dice muy

bien el Angélico Doctor (1), en el confin de los seres corpóreos y de los incorpóreos, en cuanto que, por ser forma del cuerpo, conviene con las otras formas materiales en depender en algun modo de la materia para ejercer sus actos; y por ser sustancia verdaderamente espiritual, puede, despues de destruido el cuerpo, seguir viviendo la vida de los espíritus, aunque con menos perfeccion que ellos. Por consiguiente, de que nuestra alma sea forma del cuerpo, no se sigue que sea material y corruptible como las otras formas; sino que con esto puede juntar muy bien su inmateralidad é incorruptibilidad verdaderas.

460.—La *cuarta* ya queda rechazada en lo que acabamos de escribir respondiendo á la tercera. Porque nuestra alma no tiene de suyo un ser separado del cuerpo como los espíritus puros, sino que se diferencia de ellos en que su modo de ser natural es existir unida á la materia y formando con ella la unidad sustancial de un solo compuesto llamado *hombre ó persona humana*. Lo cual no quita el que secundariamente y por via de natural resultancia le convenga tambien naturalmente el vivir separada del cuerpo y sin materia alguna, una vez que haya sido rota la union dicha, merced á la accion destructora de los agentes fisicos, que tienen poder sobre su cuerpo, como lo hemos notado al hablar de la inmortalidad del alma.

461.—La *quinta* solo prueba que el alma humana, para ser forma del cuerpo, debe depender esencialmente de él *en algunas operaciones* suyas, *mas no en todas*. Porque para esto basta que tenga la tal dependencia en todas aquellas operaciones, que le corresponden bajo la razon de forma sustancial, que le es comun con las otras formas, ó sea en los actos de

(1) S. Tomás, Contra gent. lib. 2, cap. 68.

sentir, vegetar, etc. Pero además de forma sustancial es también *espiritu*; y bajo este aspecto no depende *absolutamente* de la materia, y puede existir y obrar sin ella; aunque mientras vive unida al cuerpo, aún en estos mismos actos, tiene cierta dependencia extrínseca de los sentidos orgánicos, por ser naturalmente forma sustancial suya y *parte* constitutiva del humano compuesto, como decíamos más arriba (166 y siguientes.)

462.—La *sexta* finalmente tendría lugar, como nota Santo Tomás (1), si en el hombre el ser de la forma intelectual se hallase en ésta de la misma manera que en la materia. Pero no es así: porque el tal ser se halla en la materia como en sujeto que lo recibe, la cual por esto mismos es levantada á una esfera superior á la suya propia; mas en el alma está como en fuente y origen y según la conveniencia de su naturaleza, pues el alma comunica á la materia por vía de unión el mismo ser que á ella le corresponde (2).

ARTÍCULO IV.

Cuántas sean las formas sustanciales del cuerpo humano.

463.—Escoto puso en el hombre, además del alma racional, fuente de las vidas intelectual, sensitiva y vegetativa, otra forma sustancial realmente distinta y

(1) S. Tomás *cont. gent. lib. 2. cap. 68.*

(2) Para la buena inteligencia de esta materia puede servir de grande utilidad la excelente obra del P. Urrábura S. I., antiguo comprofesor nuestro y ahora profesor de Filosofía en la Universidad Gregoriana en Roma. Su título es *de essentiali corporum constitutione*. Lástima que no se halle sino litografiada. Esperamos que pronto la dará el autor á la estampa para comun utilidad de los aficionados á esta clase de estudios.

subordinada á ella, á la cual dió el nombre de forma de la *corporeidad*. El oficio de esta forma, segun él, es constituir la materia en el sér de cuerpo físico y orgánico y ordenado de suyo á recibir su último complemento con la informacion del alma humana. Esta forma da el sér sustancial de carne, hùeso, nervio, etc., que pòsee el cuerpo humano; se halla informando la materia del embrion, cuando éste sigue su natural desarrollo, ántes que haya sido informada por el alma, coexiste despues con el alma, miétras ésta se halla unida al cuerpo, y permanece en el cadáver, cuando ha sido abandonado por el alma, hasta que entra en él la putrefaccion y comienza á formar otras sustancias bajo el influjo de otras formas. La mayor parte de los que siguen esta doctrina, juzgan que la forma de la *corporeidad* consta de partes heterogéneas y sustancialmente diversas; de modo que los huesos del hombre y del animal en general se diferencian sustancialmente de la carne de los mismos seres, así como también unas vísceras de otras.

464.—Vários autores antiguos nombrados por Suarez en su *Metafísica* (1) sostuvieron que en el hombre hay tres almas realmente distintas, á saber; la *vegetativa*, la *sensitiva* y la *racional*. Esta opinion, al ménos por lo que hace á la distincion real de las almas sensitiva y racional, fué sostenida segun escribe San Jerónimo, por muchos doctores católicos: los cuales la querían fundar en algunos textos de la Escritura (2). Defendióla también Okcam, escribiendo que en el hombre el alma vegetativa y la sensitiva son en realidad una misma sustancia, pero distinta realmente del alma racional.

(1) Suarez, *Metaphys.* disp. 15, sect. 10, n. 16.

(2) S. Jerónimo; *epis. 150 ad Hidiriam*, quæst. 12.

465.—Otros católicos, de los cuales habla también el P. Suarez (1), rechazando como es debido, la pluralidad de almas en el hombre y no admitiendo más que una sola que ejerza por razón de su elevada perfección las funciones de las vidas vegetativa, sensitiva y racional, ponen sin embargo en las diversas partes del cuerpo humano (y lo mismo hacen con todos los demás vivientes), diversas formas *parciales*, que sirvan como de disposición y preparación para la forma *total*, realmente distinta de todas ellas. Según estos autores, las referidas formas parciales están por naturaleza subordinadas á la total, que en el hombre es el alma racional, en los brutos la sensitiva y en las plantas la vegetativa; y su oficio es, no servir de elemento constitutivo y esencial de nuestra naturaleza, pues sin ellas podría existir absolutamente hablando el compuesto humano, sino preparar la materia y darle una disposición conveniente para que pueda ser informada por el alma y ejercer con ella las múltiples funciones de las vidas vegetativa y sensitiva. Á esta sentencia recurrió en el siglo pasado el P. Ulloa S. P. para satisfacer las exigencias de la química moderna sin renunciar á la doctrina Aristotélica de la materia y forma.

466.—Finalmente, Santo Tomás, Suarez, y una gran parte de los Escolásticos rechazan en general la pluralidad de formas sustanciales, ya totales, ya parciales, y no admiten en el hombre sino una sola; la cual, por razón de su perfección suma entre todas las formas sustanciales de los seres sensibles, tiene virtud para causar por sí sola en el cuerpo humano toda la variedad que se halla dispersa en el mundo material y que es causa por las diversas formas inferiores.

(1) Suarez, *l. cit.* n. 29.

467.—De todas estas opiniones, la segunda, que pone multiplicidad de almas en el hombre, es absolutamente inadmisibile; y Suarez no duda en llamarla *improbable en Filosofia y foco segura en Teologia* (1). Y ciertamente, el Concilio general Constantinopolitano IV, en el cãnon 11 anatematiza à todo el que ponga en el hombre dos almas. Y en el libro de los *Dogmas eclesiásticos*, cap. 15, el cual suele ser atribuido à San Agustin, se enseña como doctrina cierta que en el hombre no se distingue realmente el alma sensitiva de la racional (2). De aquí es que, cuando Gunther en nuestro siglo se atrevió à escribir que en el hombre hay distincion real y verdadera entre el alma sensitiva y la racional, el Pontífice Pio IX condenò su doctrina con estas palabras; «Sabemos que en estos libros (de Gunther) se hace daño à la católica sentencia y doctrina, segun la cual el hombre de tal manera consta de cuerpo y alma, que el alma racional es verdadera, natural (*por si*) è inmediata forma del cuerpo (3).

(1) «Hæc verò sententia non solum in philosophica ratione improbabilis est, sed etiam in nostra fide parum tuta, quantum ad eam partem qua ponit in homine plures animas. (Suarez, *Metaphys.*, disp. 15, sect. 10, n. 19).»

(2) Neque duas animas esse dicimus, (se halla escrito en el lugar citado), in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animale[m] quo animetur corpus et immixta sit sanguini, alteram spiritualem quæ rationem ministret; sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat.» Lo mismo escriben San Agustin en el libro de *spiritu et littera*, cap. 3. y San Juam Damasceno, lib. 2. de *Fide*, cap. 12.

(3) «Noscimus iisdem libris læide catholicam sententiam et doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se atque inmediata cor-

468.—Segun las palabras del inmortal Pontífice que acabamos de citar, el alma racional del hombre, no solo es verdadera y natural ó esencial forma del cuerpo humano, lo cual ya habia sido definido en el Concilio Vienense (458), sino tambien *inmediata*; de suerte que no lo informa mediante otra alma de ningun género, sino que ella es la que inmediatamente por sí misma le da la razon de *vivo*. Por donde si es verdad que el principio vegetal de las plantas es verdaderamente vital, como piensan los filósofos generalmente, debemos decir conforme á la doctrina de la Iglesia que el referido principio en el hombre no se distingue realmente del alma racional, sino que es esta misma alma, en cuanto apta en virtud de su intrínseca perfeccion para ejercer en el hombre el mismo oficio que ejerce en las plantas la *vida*. Sin embargo, como hay filósofos que niegan que las plantas tengan verdadera vida y pretenden explicar sus operaciones orgánicas por las fuerzas mecánicas de los átomos y en esto no han sido reprendidos por la Iglesia, no es enteramente cierto que entre el alma racional del hombre y el principio inmediato de su vida vegetativa no haya distincion real y verdadera. Por lo que á nosotros toca, no dudamos en afirmar que son en realidad una misma cosa; pues no tenemos por sólidamente probable la opinion de los pocos filósofos que niegan á las plantas la verdadera vida (1).

poris forma. (Pio IX, Breve al Arzobispo de Colonia dada en 15 de Junio de 1857).»

(1) «Nihilominus et in Theologia certum et in Philosophia evidens est, (escribe el P. Suarez en el lib. 1. de *anima*, cap. 4, n. 14, despues de haber aducido los argumentos que ya en su tiempo traian algunos para negar la verdadera vida de las plantas), et plantas vivere et animam vegetativam esse veram animam.»

469.—Por lo que hace á la opinion de Escoto, que pone distincion real entre el alma racional del hombre y la forma de la *corporeidad*, siempre ha tenido libre curso en la Iglesia católica, habiéndola defendido constantemente los Escotistas y otros muchos autores ilustres, ántes y despues del Concilio Vienense, en que fue definido que el alma racional es por su intrínseca naturaleza forma sustancial de cuerpo humano. Por donde de ninguna manera puede ser aprobada la conducta de áquellos, que, llevados de un fervor exagerado, pretenden en nuestros dias defender de tal manera la opinion de Santo Tomás en esta parte, que tienen por condenada implícitamente en el Concilio Vienense la doctrina de Escoto (1). No: la opinion de Escoto, sea lo que fuere de su probabilidad intrínseca, puede ser hoy libremente defendida por cualquier filósofo cristiano, como lo ha sido siempre, por lo que respecta á la doctrina de la fe. De su mérito filosófico escribia en el siglo pasado el P. Losada las siguientes palabras: «Es sin duda muy probable y se halla apoyada en graves fundamentos, aunque no son éstos tan sólidos que no puedan ser deshechos con otros quizás todavía más probables, como ahora mismo lo vamos á ver (2).» Para exponer netamente nuestra opinion en la materia del presente artículo nos serviremos de las proposiciones siguientes.

(1) Véase sobre esto el P. Palmieri en la tésis XIV.^a de su *Anthropologia*, donde se halla probado hasta la última evidencia nuestro aserto.

(2) «Est tamen sine dubio valdes probabilis et gravibus nixæ fundamentis; quamquam non adeo solidis, ut solvi non possint fortasse probabilibus, ut jam ostendo. (Losada, *Cursos philosophicus*, secunda pars, tract. I, disp. V, cap. I, n. 6.)»

PROPOSICION PRIMERA.

El alma racional del hombre es fuente y principio inmediato no solo de las vidas intelectual y sensitiva, sino tambien de la vegetativa: por donde en el hombre no se distinguen realmente el alma racional, la sensitiva y la vegetativa.

470.—*Prueba de la 1.ª p.*—Y en primer lugar, que el principio primero de la vida sensitiva y el de la racional sean uno mismo en el hombre, ya queda demostrado en lo que dejamos escrito en la primera parte de este tratado (13-14). Además, que el primer principio de la vida vegetativa no se distinga realmente del de la vida sensitiva, ya lo hemos probado en la Cosmología hablando de los animales (232). A la razon allí expuesta podemos añadir aquí otras dos, que son las siguientes: 1.ª El alma racional del hombre, por una parte esta unida á su cuerpo, no moral sino físicamente, como queda probado en el artículo precedente, y por otra es principio inmediato de la vida sensitiva, la cual es intrínsecamente dependiente de la materia, no ménos que la vegetativa. Luego no hay razon ninguna para que neguemos al alma racional la facultad de animar el cuerpo, no solo en cuanto sensitivo, sino tambien en cuanto vegetativo; y por consiguiente debemos decir que á ella se debe inmediatamente la vida sensitiva. 2.ª La continua experiencia nos dice que con la meditacion intensa de las cosas espirituales disminuye la intensidad de la vida vegetativa en el hombre; y viceversa, el demasiado regalo del cuerpo embrutece el espíritu y lo hace ménos apto para las funciones de la vida intelectual. Ahora bien; la razon óbvia de este hecho no puede ser

otra sino el que, como la virtud de nuestra alma es finita, no puede aplicarse con mucha intensidad á una clase de acciones sin que por esto mismo deba sufrir detrimento la fuerza productora de las otras. Mas esto equivale en realidad á decir que nuestra alma racional es el principio primero de las operaciones tanto vegetativas como sensitivas é intelectuales. Luego el alma racional no se distingue en el hombre con distincion real y física del alma vegetativa.

471.—Decimos: *el principio primero*; porque las operaciones de la vida vegetativa son hechas por una fuerza material y orgánica, lo mismo que las de la vida sensitiva. Estas fuerzas están *radicalmente* en el alma; pero de una manera formal y expresa no se encuentran sino en el compuesto de alma y cuerpo. Por donde el alma sola no es capaz ni de vegetar ni de sentir, como decíamos más arriba (92). Por lo mismo que estas fuerzas no pertenecen al alma sola sino al compuesto orgánico de alma y cuerpo, tampoco se ejercen con conciencia sus actos sino que en ellos opera nuestra alma intelectual juntamente con la materia *á la manera de los puros vegetales*. Nuestra alma, en cuanto forma sustancial vegetativa, sigue la condicion del principio vital de las palabras; y así no puede ménos de obrar inconscientemente como él en todas las acciones de la vida puramente orgánica.

472.—Por tanto es absolutamente inadmisibile la opinion de Stahl, el cual decia que el alma humana ejerce las funciones de la vida vegetativa por medio de la inteligencia y de la razon. Esto es confundir torpemente las potencias del alma unas con otras, y hacer espirituales unos actos, que en realidad de verdad son materiales por depender intrinsecamente del concurso de la materia. Fuera de que, si los actos de la vida vegetativa los hiciera nuestra alma por medio

de la inteligencia y de la razón, tendríamos conciencia de ellos y además los podríamos suspender á nuestro arbitrio, porque serían voluntarios. Mas nada de esto sucede, sino todo lo contrario. Luego debemos concluir que son hechos por una potencia realmente distinta de la razón y de la voluntad, orgánica é inconsciente; la cual tiene su raíz y fuente primera en la esencia de nuestra alma espiritual, pero no reside sino en el compuesto de alma y cuerpo y obra de la misma manera que la fuerza vegetativa de las plantas. De aquí es que, separada el alma del cuerpo, la vegetación cesa en el hombre lo mismo que la sensibilidad. Y si hay ciertos fenómenos, los cuales parecen significar que la vida vegetativa persiste todavía por algún tiempo en el cadáver, por cuanto después de muerto el hombre se ven crecer en él las uñas y el cabello; no por eso debemos decir que aquellos actos son verdaderamente vitales sino meros productos orgánicos elaborados mecánicamente por el cuerpo inerte, en que subsisten todavía algunas cualidades propias de los seres vivientes.

473.—*Prueba de la 2.^a p.*—Es evidente. Porque el primer principio de la vida de un sér cualquiera es el alma de este sér. Por consiguiente, si es el primer principio de las operaciones de la vida tanto vegetativa como sensitiva é intelectual es realmente uno mismo en el hombre, no puede haber la menor duda de que el alma racional del hombre no se distingue en realidad ni del alma sensitiva ni de la vegetativa.

PROPOSICION SEGUNDA.

Además del alma racional parece que se deben admitir en el hombre otras formas sustanciales parciales; ora esenciales al compuesto humano y constitutivas de la forma de la corporeidad, ora meramente integrantes y necesarias por vía de disposicion prévia para la conveniente informacion de la materia ejercida por el alma.

474.—*Pruebas.*—1.º El hueso y la carne difieren sustancialmente en el hombre; pues las propiedades de entrambos son tan diversas entre sí como pueden serlo las del oro y de la plata, los cuales en sentir de todos son sustancias esencialmente diversas. Es así que esta diversidad sustancial no les puede venir del alma; pues siendo ella en sí una sola forma, no puede constituir sino una sola sustancia uniforme. Luego los viene de otras formas sustanciales parciales, que ó son diversas partes de la forma de la corporeidad y pertenecen á la esencia del compuesto, ó entran en él como partes meramente integrantes y necesarias tan solo para que el alma pueda informar convenientemente la materia.

475.—2.º Cuando muere el hombre, el cadáver se halla informado por alguna forma sustancial. Es así que tal forma no comienza á existir con la separacion del alma. *Primero*, porque ningun indicio de una forma sustancial nueva se advierte, cuando el hombre muere de repente, ya ahogado en el agua, ya herido por una bala, etc., etc. *Segundo*, porque no se ve en tales casos qué agente físico pueda ser causa productora de la nueva forma; pues no se puede decir que el puñal que atravesó el corazón, ó la bala que taladró

la cabeza, hayan dado origen con su acción destructora á la producción de una forma sustancial nueva, *Tercero*, porque la innumerable multitud de causas diferentes que producen la muerte en el hombre, deberían dar origen á formas cadavéricas diferentes, si éstas fuesen alguna cosa producida por ellas. Lo cual sin embargo no sucede, porque, sea cual fuere la causa que trae al hombre la muerte, la forma cadavérica resultante siempre es de la misma especie. Luego la tal forma ya existía antes en el compuesto vivo y por lo tanto, ó se identifica con la forma de la corporeidad defendida por Escoto, ó es el resultado de las diferentes formas sustanciales parciales sostenidas por otros autores.

476.—Este segundo argumento pareció tan fuerte al P. Losada, que no dudó en escribir las siguientes palabras: «En verdad, parece poco creíble que en los cadáveres de los seres vivientes y en la análisis química se produzcan de repente tantas formas sin causa alguna aparente. Ciertamente, el común sentir de los hombres es que en tales casos ha desaparecido allí algo, sin que haya sido sustituido nada nuevo, permaneciendo tan solo aquellas cosas que se hallaban antes en el compuesto. Por esto en la uva pasa, en la rosa seca, en el leño de cedro, ninguno imagina una nueva sustancia; sino lo único que piensa es, que todos estos seres han perdido la virtud de vegetar. Y el mismo olor rosáceo ó cedrino, que dura muchísimo tiempo, está bastante lejano de la forma cadavérica (1).»

(1) «Et revera parum videtur credibile, quod in cadaveribus virentium et in analysi chimica tot formæ repente novæ producantur, nulla apparente causa. Certe communis hominum apprehensio esse videtur, quod ibi deficit quidem aliquid, nihil

477.—El único argumento de algun peso y por el cual la opinion contraria es tambien verdaderamente probable, se reduce á que, poniendo en el hombre diversas formas sustanciales, aunque sean parciales y subordinadas á la forma principal, que es el alma, no se ve bien cómo el compuesto resultante será verdaderamente sustancial y no accidental. Porque en tal caso el alma vendrá á la materia ya actuada é informada por otra forma, y por tanto no parece que pueda formar con ella un compuesto sustancial verdadero.

478.—Este argumento empero no deja de tener su solucion probable, principalmente en la opinion de aquellos que ponen várias formas sustanciales en el hombre, no como elementos constitutivos del compuesto humano, sino como meras disposiciones prévias para que el alma pueda informar la materia informada por ellas. Porque, en esta opinion, tanto el alma como las formas dichas informan inmediatamente á la materia, dándole cada una su denominacion propia, como si ella sola la informase. Por consiguiente, el alma es tambien forma de la *corporeidad* del cuerpo humano y le da, no solo el ser vivo, vegetativo, sensitivo y racional, sino tambien el ser simplemente cuerpo. Solo que, para estar unida á la materia, necesita *por via de condicion* que las otras formas parciales den tambien á la materia por ellas

tamen novi substituitur, sed ea tantum remanent, quæ percuntí composito inerant. Ideo in uva pasa, in rosa sieca, in ligno cedrino nemo concipit novam substantiam, sed amissam tantum vim vegetandi; et odor ipse rosaceus aut cedrinus diutissime perseverans satis alienus est a forma cadaveris. (Eosada *Curcus philosoph.*, pars secunda, trat. I, disp. V, cap. III, n. 13.)»

informada el ser *carne, hueso, cartilago, etc.*; de la misma manera que la sustancia para recibir en sí ciertos modos necesita ser previamente modificada por otros.

479.—Aun en la misma doctrina de Escoto, tiene el referido argumento una solución nada despreciable. Porque el hombre, en sentir de todos los filósofos, es *un compuesto sustancial de cuerpo y alma*; de la misma manera que la *plata*, por ejemplo, es un compuesto sustancial de materia prima y forma argentina. De donde se puede inferir probablemente con los Escotistas que, así como la materia prima es cosa totalmente distinta de la forma argentina, que la informa, de la misma manera el cuerpo humano, ó sea el compuesto sustancial de materia prima y forma sustancial orgánica y próximamente apta para la vida, es totalmente distinto del alma que lo hace formalmente vivo. Y en este caso el alma humana le corresponderá por razón de su naturaleza, no el dar el ser simplemente al cuerpo, sino el constituirlo *vivo*. La forma de la *corporeidad*, en la doctrina de Escoto, no hace una sustancia completa sino incompleta y ordenada de suyo á formar parte de otra completa y más perfecta llamada *hombre*. Por consiguiente, el compuesto que resulta de la unión del alma con el cuerpo, será un verdadero compuesto sustancial; porque tanto el alma como la materia informada por la forma de la *corporeidad* son sustancias incompletas, que mutuamente se exigen por condición de su intrínseca naturaleza, para la formación de un todo físico, verdadera fuente de fuerzas nuevas.

480.—Lo que acabamos de escribir acerca de la forma de la *corporeidad escolástica* no es aplicable á la doctrina atómica, que hemos combatido en la proposición tercera del artículo precedente. Los atomistas

defienden con muchísimo ardor que el alma no da al compuesto humano el ser *cuerpo* sino solamente el ser *vivo*, haciendo en esto causa comun con los Escotistas; pero entre la doctrina de Escoto y la de estos autores en orden á la naturaleza de la forma de la *corporeidad* media una distancia inmensa. «Aunque entendamos benignísimamente con Escoto, Suarez y otros, escribe el atomista Tongiorgi, quanto los Escolásticos afirmaban acerca de la materia prima, á saber; que de tal suerte sea llamada pura potencia la materia prima, que esto no obstante tenga ella su propia esencia y existencia; sin embargo nos es imposible aceptar lo que los tales autores enseñan en orden á la forma sustancial. Porque, si esta forma sustancial fuera una cierta composicion y orden de las partes, como lo es la forma de las obras artificiales, ó una cualidad y modo de la sustancia, como lo son todas las formas accidentales, fácilmente entenderíamos qué es y cómo puede ser sacada de la potencia de la materia. Pero segun los Escolásticos, la forma sustancial de los cuerpos se distingue real y adecuadamente de la materia, y esto no obstante es sacada de ella y no es hecha de la nada (1).

(1) Etiamsi quæ de prima materia a scholasticis asserbantur, mitissime intelligamus cum Scoto, Suaresio aliisque, ut nempe materia ita pura potentia dicatur, ut tamen propriam essentiam et existentiam sibi vindicet, nihilominus quæ de forma corporum substantiali traduntur, recipere non possumus. Si enim substantialis hæc forma esset compositio et ordo partium, ut est forma operum artificialium, aut qualitas modusque substantiæ, ut sunt accidentales corporum formæ, facile intelligeretur quid rei illa esset et quomodo ex materia educi posset. At juxta scholasticos forma corporum substantialis realiter et adæquate a materia distinguitur, educitur tamen ex illa et non fit ex nihilo. (Tongiorgi, *Cosmologia*, lib. 1, cap. 2. n. 33).»

481.—La forma de la *corporeidad* en el sistema atómico es una simple composición y orden de los átomos enteramente accidental para ellos, como puede serlo para las diversas partes de un artefacto el modo y orden con que son colocadas. Ni este ejército de átomos así dispuestos y arreglados dice orden de suyo y por su intrínseca naturaleza á espíritu alguno, que venga á compenetrarse con ellos y ejercer sus percepciones mediante sus conmociones orgánicas. Porque no necesita de tal espíritu para existir, ni para recibir las impresiones, ni para transmitir las á otros seres; sino que el advenimiento del tal espíritu es para él una cosa indiferente. A lo sumo lo podrá reclamar para que obre en él guardando el equilibrio de los átomos, como guarda un hombre la casa en que vive, para que no se venga al suelo con las goteras no reparadas. Pero esto no indica otro género de relación entre el alma y el cuerpo que la de un habitante y su propia cosa. Véase pues porque, teniendo por verdaderamente probable la doctrina de Escoto relativa á la forma de la *corporeidad*, juzgamos al mismo tiempo que no puede ser admitido en alguna manera sobre este punto el sistema de los atomistas (1).

ARTÍCULO V.

Asiento del alma.

482.—Los Platónicos y los Cartesianos, que no ponían verdadera unión sustancial entre el alma y el cuerpo sino simplemente moral, cual es la que tiene el habitante de una casa con esta misma casa, natu-

(1) Véase lo que sobre esta materia de la pluralidad de formas del compuesto humano escribe el P. Losada en el lugar arriba citado.

ralmente trataron de señalar al alma un lugar determinado del cuerpo, donde tuviese su morada, y desde donde ejerciese su imperio en todas las demás partes, al modo que lo hace un rey en sus estados. Nuestra compatriota Oliva Sabuco, ántes que Descartes naciera, la puso en el cerebro; Descartes la colocó en la glándula pineal; Buffon en el diafragma del cerebro, ó sea en la membrana que le envuelve; Peyron en el cuerpo calloso. Otros, como Guevara, no le señalaron lugar determinado, sino juzgaron que segun las necesidades ocurrentes se traslada de un lugar á otro de su habitacion, para ejercer allí las operaciones que sean necesarias.

483.—Pero todas estas opiniones son manifiestamente falsas, supuesto lo que acabamos de probar en el artículo precedente. En efecto: el alma racional del hombre no se distingue realmente de su alma vegetativa; por consiguiente se debe encontrar en todas aquellas partes del cuerpo humano, que gozan de verdadera vegetacion. Y como estas partes son todas, pues todo el cuerpo humano vegeta, sin excluir la más mínima partícula, debemos concluir que la sustancia del alma humana se halla en todo el cuerpo absolutamente. Aun más; si nuestra alma estuviera compuesta de partes, podría tener una en una parte del cuerpo y otra en otra. Pero siendo simple, por fuerza debe estar toda entera en todas y cada una de ellas. Esto es lo que enseñaron sabiamente los Escolásticos, diciendo que nuestra alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes; porque todas ellas están vivas y la vida no les puede venir sino de estar á ellas presente y sustancialmente unida nuestra alma.

484.—Ni contra esta doctrina valen gran cosa los argumentos que se suelen oponer. Dicen en primer

lugar sus adversarios: Siendo el alma simple, ¿cómo ha de estar difundida por todo el cuerpo? Vana dificultad. Dios es simplicísimo y sin embargo tiene presente su sustancia á todos y cada uno de los seres criados. Luego la simplicidad no se opone á la difusion mencionada; porque la tal difusion no es *formal* como la de los cuerpos, sino *virtual* como la de los espíritus. El alma es simple, no como el punto matemático que tiene un lugar determinado en la línea, sino como los espíritus inextensos, que, en tanto estan en algun lugar, en cuanto lo tocan con su virtud, como escribe sábiamente Santo Tomás (1). Fuera de que, áun quando quisiéramos colocar el alma en alguna parte determinada del cerebro, le habríamos de señalar alguna extension; porque los nérvios sensorios no confluyen á un mismo punto matemático é indivisible de la cabeza; y en tal caso la dificultad de poner al alma toda entera en todas y cada una de las partes del cuerpo se vuelve contra los mismos adversarios; porque la simplicidad del alma lo mismo pugna con la existencia de la misma en una parte de la cabeza que en todo el cuerpo.

485.—Dicen en segundo lugar: Si el alma está toda entera en cada una de las partes del cuerpo humano, toda ella se hallará en el dedo; y así el dedo solo será hombre, porque es un compuesto sustancial del cuerpo y alma racional. Además, en tal caso el alma entenderá en el pié; porque allí tendrá tambien la inteligencia. Finalmente, al cortarle á un hombre la mano, el alma se retirará de aquel lugar; lo cual es un absurdo.

486.—*Respuesta.*—Todas estas son tambien dificultades vanas: 1.º El alma está en el dedo *como en una parte* del hombre, no como en un *todo separado* é

(1) S. Tomás, *Summ. theol.*, 1. p. q. 8, art. 2. ad 2.^{um}

independiente de otro sér. Por consiguiente, el dedo animado por el alma no es un hombre sino una parte suya.

487.—2.º El alma propiamente hablando no entiende, ni en el pié, ni en la cabeza, ni en parte alguna del cuerpo; porque no usa de órgano alguno corporal para los actos de la inteligencia. Se dice que entiende en la cabeza y no en otra parte, en cuanto que en la cabeza está localizada la imaginación, que produce las representaciones imaginarias, las cuales le suministran la materia de sus pensamientos.

488.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Las potencias del alma son de dos clases: Las *unas* están en ella, en cuanto que excede en perfección á toda la capacidad del cuerpo. Estos son el entendimiento y la voluntad, y por la razón indicada no se dice que estén en parte alguna del cuerpo. Las *otras* son comunes al alma y al cuerpo; y éstas no deben estar donde quiera que el alma se encuentra, sino solo en aquella parte del cuerpo que es proporcionada para la operación de cada una (1).»

489.—3.º Cuando se separa de lo restante del cuerpo una parte, que por sí sola no es apta para las funciones de la vida del hombre, entonces deja por esto mismo de ser informada por el alma; la cual sigue informando á todo lo demás. Si por esta causa se quiere decir que

(1) «Potentiarum animæ quædam sunt in ea, secundum quod excedit totam corporis capacitatem; scilicet, intellectus et voluntas: unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori. Unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis, quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem. (S. Tomás, *Summ. theol.* 1. p. q. 77, art. 8, ad 4.º)»

se *retira* el alma de la parte cortada, no hay ningún inconveniente en usar de esta metáfora. Lo que únicamente se debe tener presente es, que el tal acto de retirarse no es voluntario para el alma; porque no expresa sino la destrucción natural y necesaria de la unión sustancial que antes existía entre el alma y aquella parte del cuerpo cortada.

490.—Finalmente, arguyen diciendo que las sensaciones están en el cerebro y por consiguiente allí es donde debe tener el alma su asiento. Pero este argumento es enteramente inútil para el caso. Porque, aun cuando quisiéramos conceder que el alma no siente sino en el cerebro; lo único que de esto se seguiría es, que en el cerebro tiene sus potencias sensitivas. Lo cual no quitaría el que sus potencias vegetativas estuviesen difundidas por todo el cuerpo, y por consiguiente el que en todas y cada una de las partes del cuerpo se hallase la sustancia entera de nuestra alma. El argumento empero flaquea por su base, porque las sensaciones externas no tienen lugar en el cerebro sino en cada uno de sus órganos correspondientes, como lo dejamos probado más arriba (96).

CAPÍTULO II.

Del mútuo influjo del alma y del cuerpo.

491.—De la unión sustancial del alma con el cuerpo por fuerza debe resultar alguna suerte de influjo del uno en el otro elemento. Porque la unión mencionada hace que todas las potencias del compuesto orgánico radiquen en un mismo sujeto y puedan influir las unas con sus actos en los actos de las otras. Para exa-

minar la naturaleza de este influjo, dividiremos el presente capítulo en dos artículos; el primero de los cuales versará sobre el influjo del alma en el cuerpo, y el segundo sobre el influjo del cuerpo en el alma.

ARTÍCULO PRIMERO.

Influjo del alma en el cuerpo.

492.—La primera clase de influjo que ejerce el alma en el cuerpo, es la de informarlo y actuarlo con su propia esencia, estando unida á él sustancialmente y formando así la unidad indicada de (un solo ser físico). Este influjo no es activo sino simplemente formal, como lo es el que presta la forma á la materia (O. 563-567). En virtud de este influjo, el cuerpo humano adquiere su estabilidad propia y goza de perfecta aptitud para desarrollarse de una manera conveniente y resistir á los agentes extrínsecos, que tienden á destruirlo. Sin la union del alma con el cuerpo, éste perdería al instante su forma orgánica y sería reducido á un monton de materia corrompida.

493.—Pero además de este influjo formal y esencial, ejerce el alma en el cuerpo otro activo por medio de sus potencias. Porque, primeramente, por medio de la voluntad, pone en accion á todas las otras potencias y las hace funcionar en el sentido que á ella le agrada, pensando en lo que quiere, imaginando lo que es de su gusto, aplicando los sentidos á los objetos que quiere, é imperando á la potencia locomotriz, para que ponga en movimiento los órganos del cuerpo. En segundo lugar, por medio de la inteligencia hace brotar en la imaginacion multitud de representaciones imaginarias, por las cuales es conmovido y excitado el apetito sensitivo, llegando á veces la vehemente y profunda meditacion intelectual de un objeto suprasensible y

espiritual á comover toda la sensibilidad del hombre, de manera que le haga brotar copiosas lágrimas. Finalmente, por medio de la potencia nutritiva produce en el cuerpo nueva carne y se le asimila de manera, que se le une sustancialmente y forma parte con el compuesto humano. Todas estas acciones ejerce en el cuerpo por razon de la union sustancial que le tiene á él unida; y así no consiste en ellas la union dicha, sino que son una simple consecuencia suya. Veamos ahora el influjo del cuerpo en el alma.

ARTÍCULO II.

Influjo del cuerpo en el alma humana.

No 494.—El influjo que ejerza el cuerpo en el alma, no puede ser de la misma naturaleza que el ejercido por ella en la materia; porque la causalidad material es realmente distinta de la formal, como lo dejamos observado en la Ontología (O. 567). Sin embargo, en él tambien podemos señalar dos clases; la una de influjo meramente *material*, y la otra de influjo en cierta manera *activo*. Digamos de una y otra algunas breves palabras.

495.—El influjo meramente material del cuerpo en el alma, consiste en la aptitud para recibir en sí al alma humana y ser informado por ella. En virtud de este influjo, el alma humana es llamada á la existencia, cuando la materia del embrión está ya convenientemente dispuesta para ser informada por ella; porque entonces la tal materia reclama para sí naturalmente con apetito innato la informacion de un alma de esta especie. Esta misma aptitud hace que el alma siga informando y actuando la materia del compuesto humano durante todo el tiempo en que ella persiste. Y cuando ella cesa, la union del alma con el cuerpo se

rompe inmediatamente, pereciendo el hombre y entrando sus elementos constituyentes en el lugar que á cada uno le pertenece.

496.— Á esta misma clase de influjo se debe el que las facultades orgánicas del hombre tengan más ó ménos perfeccion; pues segun sea la delicadeza de los órganos del cuerpo, las operaciones de estas potencias serán más ó ménos perfectas. Y siendo éstas más exquisitas, tambien lo serán sus actos y los actos de la inteligencia; porque esta facultad entiende los objetos con tanta más facilidad, exactitud y profundidad, cuanto mayores son la viveza, finura y brillantez con que le sean presentados mediante las representaciones de la fantasía.

497.— El influjo en cierta manera activo se halla en los actos de las facultades sensitivas; los cuales son producidos, no por el alma sola, sino por el compuesto del alma y cuerpo, é influyen á su modo en la produccion de los actos intelectuales. Sea cualquiera la manera en que se explique el origen de nuestra ideas, nadie puede negar que la imaginacion influye grandemente en su produccion, al ménos presentando á la inteligencia la materia sobre que hayan de versar sus actos. Llega á tanto este influjo, que muchos opinan, que la mayor ó menor perfeccion de nuestros actos intelectivos depende totalmente de la mayor ó menor perfeccion de la fantasía y de las demás potencias orgánicas; de suerte que el tener uno mejor inteligencia que otro, no viene segun ellos sino de que su alma ha tenido la suerte de poseer un cuerpo perfectísimamente organizado.

498.— Otros sin embargo no conceden tanto al cuerpo, y piensan que la diversidad de inteligencias viene, no solo de la diferente perfeccion orgánica de los diversos hombres, sino tambien de la intrínseca condicion

394

de las inteligencias mismas. De este parecer es el Angélico Doctor en las siguientes palabras: «Es evidente que á un cuerpo mejor conformado corresponde un alma tambien más perfecta; lo cual manifiestamente se ve en los seres que pertenecen á especies distintas. La razon de esto es, porque la forma es recibida en la materia segun la capacidad de ésta segunda. Por donde, como en algunos hombres el cuerpo se halla mejor dispuesto que en los demas, tambien su alma tiene mayor virtud perceptiva. Por esto se dice en el segundo libro de Anima (text. 94, tom. 2) que *los que tienen la carne blanda gozan tambien de buena inteligencia*. La perfeccion del acto intelectual depende además de las potencias inferiores, de que necesita la inteligencia para ejercer sus operaciones. Porque aquellos en quienes la virtud imaginativa, cogitativa y memorativa está mejor dispuesta, se hallan tambien mejor dispuestos para entender» (1). La razon en que está fundada esta doctrina, no es ciertamente despreciable.

499.—En la influencia que ejerce el cuerpo en el alma, se fundan los diversos sistemas que han sido inventados por los filósofos y por los naturalistas para

(1) «Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde, cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intellegendo. Unde dicitur in secundo de Anima (text. 94, tom. 2.) quod *molles carne, bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. (S. Thomas, *Summ. theol.*, 1. p. q. 85, art. 7).»

explicar la diversidad de ingenios y costumbres en los hombres. Entre estos sistemas se enumeran el del ángulo facial ideado por Càmper; el frenológico de Gall; y el de los temperamentos expuesto por Huarte en su famoso libro intitulado *Exámen de ingenios* y publicado muchos años ántes que los naturalistas de otros reinos ideasen las teorías que tanta fama han conseguido en el mundo.

500.—Càmper pretendió medir la inteligencia del hombre y de los animales con el ángulo facial formado en la base de la nariz por dos líneas, de las cuales la una se dirija á lo más alto de la frente y la otra por el conducto auditivo externo. Segun este fisiólogo, la perfeccion intelectual de los diversos hombres y animales corresponde á la abertura del ángulo formado por dichas líneas, siendo aquélla tanto mayor quanto ésta fuere más notable.

Este sistema, considerado en general, no deja de encerrar algo de verdad; y los mismos escultores antiguos lo conocieron por cierta especie de intuicion, al dar 100.º á las cabezas de las estátuas de los dioses y menor número á los semidioses y á los héroes. No se crea sin embargo que es una medida enteramente segura para todos los casos; porque la perfeccion de la sensibilidad interna, que es la que influye inmediatamente en los actos de la inteligencia, no depende solamente de la cantidad de masa cerebral, sino tambien de la contéxtura más ó ménos delicada de esta masa y del temperamento que domine en el hombre. Además, hay otra causa de inseguridad y es, que la inclinacion de la línea vertical puede variar por diferentes causas, sin que por esto varíe la cantidad de cerebro en los diversos seres.

501.—Gall localizó en el cerebro las facultades perceptivas y afectivas del alma de manera, que á cada

clase de afectos y percepciones le señaló una parte determinada. Así enumeró hasta veintiseis facultades localizadas en sus órganos correspondientes; el órgano de la *amistad*, el de la *devocion*, el de la *crueidad*, etc. Otros las han hecho subir hasta 35 y 39 con tan poco fundamento como el mismo Gall. Según los patrocinadores de este sistema, por lo abultado de estos órganos se puede conocer el grado de desarrollo de la facultad anímica á ellos inherente, y este abultamiento se nota en el mismo cráneo tocándolo por su superficie externa. Porque las prominencias del cráneo corresponden á las de los órganos interiores que están debajo.

502.—Este sistema es muy poco sólido. En primer lugar, el número de facultades anímicas no debe tomarse del número de objetos sino de las diferentes clases de actos, y Gall hace todo lo contrario. Además, en cada órgano pone el naturalista alemán percepción, juicio, memoria y voluntad, como si cada uno fuese el asiento de un alma distinta de las otras, lo cual es un absurdo. Añádase á esto que el referido autor señala el órgano material á la misma inteligencia, como si fuese material y orgánica; con lo cual profesó el materialismo y arruinó por completo la libertad humana. La razón, para Gall, es el resultado de la acción simultánea de las facultades perceptivas localizadas en cada órgano, y á la voluntad sucede otro tanto. Por donde, según esta teoría, el hombre es un puro autómatas, y sigue por necesidad indeclinable la resultante de las fuerzas que en cada momento lo determinan. Además, Gall supone, lo mismo que Cämper, que toda la perfección de las facultades sensitivas está en la cantidad de masa cerebral con que funcionan, lo cual es falso; porque la perfección de la sensibilidad depende también de otras causas, como decíamos en el número

anterior. Además, no siempre se adaptan al cráneo las circunvoluciones interiores del cerebro; y éste por otra parte, al paso que es muy complicado en su organización interior, es muy uniforme en su superficie. Fuera de que algunos órganos, en que se suponía residir tal ó cual virtud, han dado el más completo mentís á esta teoría. Así, por ejemplo, el órgano de la teosofía ha sido hallado también en la cabeza del carnero, y el de la estupidez en la cabeza del ingeniosísimo Laplace. Omitimos otras reflexiones que cada uno puede ver en los autores (1).

503.—Más fundamento lleva el de los temperamentos, si bien él tampoco nos puede servir sino en general para conocer los caracteres que suelen reinar en los individuos, según el temperamento y la compleción de cada hombre. El temperamento consiste en el conjunto de las cualidades notables propias de la organización de cada uno. De él nace en gran parte la excitabilidad de la parte sensitiva, y con ella la de los afectos é inclinaciones, y lo que solemos llamar la *indole de cada uno*. Cuatro son los sistemas ó aparatos orgánicos, que se hallan mezclados en el cuerpo humano; y del predominio que cada uno de ellos ejerza sobre los demás, nacen los cuatro temperamentos llamados, *flemático, sanguíneo, nervioso y bilioso*.

504.—En el flemático domina el sistema linfático, siendo los que lo poseen de sensibilidad obtusa, escasa imaginación y memoria frágil, frios, flojos, amigos del ocio y del placer, enemigos de todo trabajo que requiera grande esfuerzo de ingenio, y más aptos para las artes mecánicas que para los estudios profundos; son sin embargo de buen juicio, aunque tardo y lento.

(1) Véase al efecto la *Filosofía elemental* de Balmes, Psicología, cap. IX.

505.—En el sanguíneo prevalece el sistema vascular. Los sanguíneos son vivos, de grande imaginacion, prontos en concebir, apasionados y volubles, más aptos para las bellas artes y el trato social que para las meditaciones profundas y el retiro propio de la contemplacion y del estudio.

506.—En el nervioso lleva la palma el sistema de los nervios. Los que lo poseen, suelen ser muy sensibles, amigos más de lo subjetivo é ideal que de lo real y objetivo; gustan más de la poseía, de la música y de las bellas artes en general, que del estudio constante y profundo de las ciencias.

507.—En el bilioso domina la bilis, y los que lo poseen en toda su plenitud son de pasiones fuertes y vehementes, iracundos, taciturnos y fuertes de carácter, reflexivos, de buen juicio, de concepciones vastas, de más grande ingenio que imaginacion, más aptos para las ciencias abstractas que para la poesía, música y otras cosas semejantes. Cuando la bilis no llega á un predominio tan grande sobre los demas humores, sino que se queda en otro grado más inferior, resulta el temperamento melancólico. Porque el hombre melancólico no parece sino un bilioso, en el cual la bilis no tiene bastante fuerza para empujarle hácia el mundo exterior. Así es que los melancólicos son de muy buen ingenio como los biliosos, más hábiles para las ciencias que para las artes, y de pasiones vehementes. Lo que es el bilioso en el mundo exterior, esto mismo es el melancólico en el interior, donde vive á su gusto y de donde sale con dificultad.

508.—Todos estos temperamentos los dá la naturaleza, pero sin atentar á la libertad humana; pues el hombre siempre es libre en obrar, siguiendo la corriente de sus pasiones, ú oponiéndose fuertemente á ellas. Aun más: con el ejercicio de la libertad puede el

hombre modificar más ó ménos estos temperamentos; y así suele aconsejarse á los literatos, por ejemplo, que anden con mucho cuidado en no dejarse arrebatar de la sensibilidad haciéndose demasiado susceptibles. Porque, buscando continuamente las delicadezas de la belleza estética, fácilmente pueden adquirir con exceso el temperamento nervioso y crearse muchos sinsabores.

CAPÍTULO III.

Del origen así del alma humana como del compuesto físico que ella forma con el cuerpo.

En el presente capítulo vamos á examinar el origen de nuestra alma y el del compuesto humano, que llamamos *hombre*. La materia es de la mayor importancia: para estudiarla como es debido, la dividiremos en los dos artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Origen del alma humana.

509. — Sobre el origen del alma humana existen dos errores opuestos. El *primero* es el de los Estóicos y de los Panteístas, según los cuales nuestra alma es una partícula de la Divinidad y una cierta emanación suya. En sentir de los Estóicos, Dios es el alma del mundo; y por lo tanto, así como el hombre es una parte de todo el mundo, de la misma manera su alma es una parte del alma total que informa y da la vida á toda esta universidad de cosas (1). Los Panteístas, según

(1) S. Tomás *Summ. theol.* 1, p. q. 90, art. 1.

su sistema, hacen de nuestra alma, lo mismo que de todas las sustancias finitas, una cierta determinacion y modo de ser de la sustancia infinita.

510.—El *segundo* error es el de los Traducianistas, los cuales derivan el alma humana, ora del cuerpo, ora del alma de los padres, diciendo que los padres la transmiten al hijo con la generacion, al modo que la llama de una vela se transmite á otra por medio de la aproximacion local. Esta doctrina, fué sostenida en el V siglo de la Iglesia por vários católicos; y el mismo San Agustín mostró alguna aficion á ella, por parecerle la más apta entre todas para explicar el dogma católico relativo á la trasmision del pecado original. En nuestros días ha sido resucitada bajo otra forma por el Doctor Frohschammer y por los Positivistas. El *primero* enseñó que el alma de cada hombre, lo mismo que la de los animales, es sacada de la nada por los padres por su accion generativa. Los segundos sostienen que nuestra alma no es sino una cierta fuerza cósmica, la cual es transmitida de los padres á los hijos al modo que los cuerpos transmiten unos á otros sus movimientos. Así como hay, dicen, una materia universal en el mundo, así también hay una fuerza universal, y así como en las continuas mudanzas, á que están sujetos los seres sensibles, siempre permanece la misma materia; de la misma manera la cantidad de fuerzas del universo siempre persiste la misma, y unas veces se presenta bajo la forma de alma y otras bajo la de otros agentes diversos.

En medio de estos errores está la doctrina verdadera que vamos á probar en este artículo; según la cual el alma humana es una sustancia criada por Dios de la nada.

PROPOSICION PRIMERA.

(El alma humana no es ni la sustancia divina ni cosa alguna emanada de ella.)

511.—*Demostracion.*—Esta proposicion se demuestra con los mismos argumentos con que hemos probado en la Cosmologia que el Mundo no es ni la sustancia divina ni cosa alguna emanada de ella (C. 81 y siguientes). Porque la sustancia de nuestra alma está, lo mismo que las demás cosas finitas, sujeta á continuas mudanzas, compuesta de acto y potencia, indiferente de suyo para ser determinada por unos ú otros objetos, rodeada finalmente de límites por todas partes, en virtud de los cuales puede admitir en sí tanto el vicio como la virtud: nada de lo cual podría suceder, si fuera, ó la misma sustancia divina, ó algo emanado de ella.

PROPOSICION SEGUNDA.

El alma humana no existe en virtud de su propia esencia, sino que debe su existencia á un sér distinto de ella.

512.—*Demostracion.*—El sér que existe en virtud de su propia esencia, es acto puro, incapaz de mudanza alguna, simplicísimo é independiente de otro en sus acciones, como se demuestra en la Teodicea. Es así que el alma humana tiene las propiedades enteramente opuestas, como cada uno lo puede observar en sí mismo por su propia experiencia. Luego...

PROPOSICION TERCERA.

(El alma del hombre no brota ni del alma ni del cuerpo de los padres) ni es producida por ellos por via de creacion.

513.—*Prueba de la 1.ª p.*—Si el alma humana brotara del cuerpo de los padres, sería una sustancia corpórea. Es así que la sustancia del alma humana no es corpórea sino espiritual (357). Luego no puede brotar de cuerpo alguno.

514.—*Prueba de la 2.ª p.*—Si el alma del niño brotara del alma del padre ó de la madre, sería una partícula suya y por tanto constaría de diversas partes. Es así que el alma humana es simple y no consta de parte alguna (345). Luego tampoco puede brotar del alma de los padres.

515.—*Prueba de la 3.ª p.*—La creacion es propia y exclusiva de la Divinidad; porque solo Dios puede crear, como se prueba en la Teodicea. Luego el alma humana no puede ser producida por los padres por via de creacion.

PROPOSICION CUARTA.

(El alma humana es criada de la nada inmediatamente por Dios.)

516.—*Prueba de la 1.ª p.*—El alma humana, como sustancia espiritual, es una sustancia simple y subsistente por sí misma; puesto que para existir y obrar no necesita absolutamente del cuerpo, sino que puede seguir viviendo por sí sola despues de desatada de la materia (368). Es así que ninguna sustancia simple

y subsistente por sí misma puede recibir la existencia de otra manera que por vía de creación *ex nihilo*, puesto que ni puede recibirla por vía de emanación de la sustancia divina, ni puede ser hecha de otra sustancia alguna preexistente (C. 118). Luego el alma humana debe recibir su existencia por vía de verdadera creación *ex nihilo* ó en otros términos, es realmente creada de la nada.

517.—Prueba de la 2.ª p.—La creación es obra propia y exclusiva de solo Dios. Luego, siendo el alma criada de la nada, debe serlo inmediatamente por Dios.

518.—Contra lo dicho se podría objetar en esta forma: (1.º Si el alma humana fuera criada por Dios, los padres no engendrarían á hombre alguno; pues lo único que harían, sería disponer la materia para que Dios infunda en ella el alma sacada por él de la nada. 2.º Si Dios cria de la nada las almas humanas, estarán continuamente naciendo nuevas fuerzas en el Universo y con esto se romperá el equilibrio que fué establecido en un principio. 3.º La doctrina del traducianismo no está condenada por la Iglesia; y por tanto lícito será seguirla, habiéndola profesado en el siglo V muchos católicos.)

519.—Respuesta.—1.º Los padres, por el mero hecho de disponer la materia de manera que exija naturalmente ser informada por una alma racional, ya producen el compuesto de alma y cuerpo llamado *hombre*; de la misma suerte que, disponiendo con un tiro ó con una puñalada la materia del cuerpo humano para que deba ser abandonada por el alma, ya por esto el que ejerce estos actos deshace el compuesto y da al hombre la muerte. (La razón de esto es; porque para producir un compuesto cualquiera no es necesario dar la existencia á sus partes componentes sino á

uego

7.9.

la union de entrambas, y la accion generativa de los padres tiene por último término á la union del alma y del cuerpo pertenecientes al hijo engendrado, la cual es verdaderamente producida por ellas.

520.—2.º El alma humana no es una fuerza y ménos una fuerza material, como falsamente suponen los positivistas en la objecion por ellos propuesta, sino una verdadera sustancia. Ahora bien; Dios es dueño de criar cuantas sustancias tenga por conveniente y no por eso perderá el equilibrio el Universo, como neciamente objetan estos autores. Fuera de que el solo hecho de añadir fuerzas á un sistema cualquiera, sea *estático*, sea *dinámico*, no altera el equilibrio; porque éste permanecerá siempre estable con tal que las fuerzas añadidas sean iguales y contrarias.

521.—3.º En tiempo de San Agustin no estaba suficientemente ventilada la cuestion relativa al origen del alma humana y así podía haber alguno entre los católicos que se arrimase al traducianismo. Pero ahora ya ésta es una cosa tan clara, y tan recibida por otra parte entre los Doctores católicos, que sería verdaderamente temerario quien abrazase la referida doctrina, aunque la Iglesia no haya dado todavía una definicion expresa sobre ella.(1).

ARTÍCULO II.

Origen del hombre.

522.—Tanto los Materialistas de la antigüedad como los de nuestro tiempo juzgaron que el hombre ha brotado espontáneamente como los hongos de la tierra.

(1) Puede verse lo que sobre esta materia dejamos escrito en nuestra obra «La religion católica vindicada de las imposturas racionalistas» cap. XX.

El mismo Aristóteles dijo que, si el hombre no ha existido siempre, ha debido nacer naturalmente de algun gusano, merced á la generacion espontánea. Esta doctrina errónea fue desterrada del mundo con el advenimiento del Cristianismo, y ahora con el renacimiento del paganismo antiguo intenta cobrar su terreno perdido en las mentes de los sabios. Los Darwinistas se esfuerzan para hacer que triunfe en el mundo, queriendo persuadir á los hombres que todos ellos han tenido por padres naturales á ciertos monos ménos perfectos que los actualmente existentes y que todos estos animalitos son nuestros verdaderos hermanos. La verdadera Filosofía empero, en consonancia con la fe cristiana, enseña que el primer hombre tiene su origen en la accion inmediata del Criador y que no ha podido proceder por via de natural descendencia de bruto alguno. Esto es lo que vamos á probar brevemente en la siguiente

PROPOSICION.

El hombre no ha procedido de mono alguno por via de natural descendencia ni de ningun otro animal, sino que ha recibido su existencia inmediatamente del mismo Dios.

523.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Si el hombre procediera del mono por via de natural descendencia, la conformidad corporal de uno y otro debería ser en el fondo una misma. Es así que sucede todo lo contrario; pues la del mono está dirigida toda entera á hacer de él un animal *trepador*, mientras que la del hombre se dirige absolutamente á formar un animal *andador*. Luego el hombre no ha podido proceder del mono por via de natural descendencia.

524.—Dice muy bien á este propósito Mr. de Quatrefages: «En la teoría de Darwin, las trasformaciones no se efectúan como quiera y en todos sentidos, sino que son imperadas por ciertas necesidades que lleva consigo la organizacion misma. Una vez modificado el organismo en un sentido determinado, podrá muy bien sufrir trasformaciones secundarias, terciarias, etc.; pero nunca dejará de conservar los rasgos del tipo original. Esta es la *ley de caracterizacion permanente, única* que permite á Darwin dar cuenta de la filiacion de los grupos, de su caracterizacion, de sus relaciones múltiples. En virtud de esta ley es como *todos* los descendientes del primer molusco han sido moluscos, y vertebrados todos los descendientes del primer vertebrado. Ya se ve que ella constituye uno de los fundamentos de la doctrina.

Síguese de aquí que dos seres pertenecientes á dos tipos distintos pueden muy bien retroceder hasta un *antepasado comun*, cuyos caractéres no estaban todavía bien definidos, pero no descender el uno del otro. Ahora bien; el hombre y los monos en general, presentan, desde el *punto de vista del tipo*, un contraste muy marcado. Los órganos que los constituyen se corresponden, como ya lo dejamos indicado, casi rigurosamente, término por término. Mas estos órganos se hallan dispuestos conforme á un plan muy diferente. En el hombre su coordinacion es tal, que de ella resulta por fuerza un *andador*, y la del mono produce necesariamente un *trepador*. Esta es una distincion anatómica y mecánica, que habían ya puesto muy de relieve, en orden á los monos, los trabajos de Vicq d' Azyr, de Lawnuce, de Serres, etc. Los estudios de Duvernay sobre el *Gorrilla*, los de Gratiolet y de M. Aliz sobre el *Chimpanzé*, han puesto fuera de duda la conveniencia absoluta de los *antropomorfos* en este

carácter fundamental. Basta por otra parte poner los ojos en el grabado presentado por Huxley, donde figuran los esqueletos de los monos más perfectos al lado del esqueleto del hombre, para convencerse de esta verdad.

La consecuencia de estos hechos, en orden á la aplicación lógica *de la ley de caracterización permanente*, es que el hombre no puede descender de un antepasado caracterizado ya como mono, ya sea éste un *Catarrino* sin cola ó ya con ella. Un animal *andador* no puede descender de un animal *trepador*. Esto lo ha entendido muy bien Vogt: quien, colocando al hombre en el número de los primates, no duda en declarar que los monos más inferiores han pasado más allá del jalon (*del antepasado comun*), de donde han salido con dirección divergente los diversos tipos de esta familia (1).»

525.—En la hipótesis mencionada deberían hallarse los anillos que unen al hombre con el mono; puesto que los tales anillos son el camino por donde ha debido pasar la naturaleza en su marcha ascendente hasta llegar al punto en que al presente se encuentra. Es así que estos anillos no aparecen en ninguna parte, puesto que entre el negro, que es el hombre más imperfecto, y los monos de todas las edades, incluso las minuas geológicas, media una distancia grandísima por confesión de los mismos Darwinistas. Luego...

526.—3.º Los caracteres psicológicos del mono y los del hombre son tan distintos, que es absolutamente imposible haya procedido éste de aquel por vía de natural descendencia. Porque el mono, con toda su habilidad de imitar, nunca se levanta más arriba de lo

(1) Quatrefages, L' *Espèce humaine*, chap. XI, n. 4. Paris, 1880.

sensible, nunca aprende á *hablar*, ni á *orar*, ni á *reflexionar* y *filosofar*, ni á obrar con libertad, por más que viva entre los hombres; sino que siempre se halla estancado en una misma cosa, lo mismo que los otros brutos, por falta de ideas universales. Y al contrario en todas las clases de hombres, áun las más inferiores, se nota la religiosidad, el sentido de lo moral y de lo honesto, el conocimiento de un orden suprasensible, la facultad del habla, la de discurrir y filosofar y de hacer por lo mismo progresos en sus conocimientos, en sus acciones y en sus industrias, la de obrar finalmente con libertad y con dominio pleno de todos sus actos. Luego es evidente que el hombre forma una especie aparte y enteramente separada de todas las clases de monos, y que no puede tener con ellas ningún parentesco real y efectivo; el cual, sin embargo, existiría, si tanto el mono como el hombre vinieran de otro animal más antiguo

527.—*Prueba de la 2.ª p.*—De todo animal que se le quiera señalar al hombre como tronco de donde haya él procedido por vía de natural descendencia, se puede decir lo mismo que acabamos de escribir acerca del mono. Porque su conformacion corporal será enteramente diversa de la del hombre; los anillos que le hayan de unir con la especie humana, para que ésta haya podido descender de él mediante un proceso lento y continuo, faltarán por completo; los caracteres psicológicos que le correspondan, serán siempre bestiales y por lo tanto distarán infinitamente de los que á nosotros nos pertenecen. Luego con la misma certeza podemos concluir que el hombre no es hijo de ninguna de cuantas especies de animales han poblado el globo durante la dilatada série de los siglos.

528.—*Prueba de la 3.ª p.*—Es evidente, supuesta la verdad de los dos anteriores. Porque el hombre no ha

No contra
- vivo

existido siempre en el globo, como consta de las observaciones geológicas; las cuales nos dicen que en un principio el globo terrestre carecía de toda suerte de vida (C. 137); y nos enseñan además que el hombre es el último de los vivientes, que en la sucesion de los tiempos han venido á poblar la Tierra; pues no se encuentran restos suyos sino en sus capas más superficiales, al paso que los de otros animales, incluso los mismos monos, aparecen en capas más profundas. Por consiguiente en la série de nuestros antepasados ha debido de haber alguna pareja, que ó vino de otra clase de animales anteriores por vía de natural descendencia, ó recibió su existencia inmediatamente del Criador; y como es falso lo primero, es fuerza confesar lo segundo.

Esto es lo que nos dice tambien la divina revelacion en consonancia con la Filosofia. Porque en los sagrados libros hallamos escrito que Dios, despues de haber preparado al hombre con su infinito poder esta hermosa morada que al presente habita, lo crió diciendo: «Hagamos al hombre á imágen y semejanza nuestra; y mande á los peces del mar y á los volátiles del cielo, y á las bestias, y á toda la tierra, y á todos cuantos animales se mueven sobre ella (1).»

529.—Las objeciones que contra esta certísima doctrina oponen los Trasformistas, son enteramente fútiles y no merecen que nos detengamos ni un solo instante á refutarlas. La principal de todas ellas se funda en su sistema general del *trásformismo*; del cual pretenden hacer una aplicacion al hombre, diciendo que la ley de analogía exige que el hombre haya procedido de otra especie ya extinguida, como ha sucedido á todos los vivientes que actualmente pueblan el globo.

(1) Genesis I, 20.

Pero este argumento flaquea por su base, como lo hemos demostrado en la *Cosmología* (260 y siguientes); y además, aunque valiera para los demas seres orgánicos, no tendría ninguna aplicacion con respecto al hombre, por las razones que acabamos de apuntar en este artículo (1).

CAPÍTULO IV.

De la antigüedad del alma humana y de la del compuesto físico que forma con el cuerpo.

En el presente capítulo seguiremos el mismo orden que en el anterior, y así trataremos brevemente en dos artículos separados de la antigüedad del alma humana y de la del hombre.

ARTÍCULO PRIMERO.

Antigüedad del alma humana.

530.—Algunos entre los antiguos opinaron que las almas humanas y todas las sustancias espirituales generalmente han existido por necesidad siempre desde toda la eternidad (2). Pitágoras y Platon juzgaron que, antes de ser unidas á los cuerpos, existieron en los astros y que despues por sus pecados fueron condenadas

(1) Para más amplias explicaciones de esta doctrina se puede consultar entre otras obras la que nosotros tenemos publicada con el título de «*La Religión católica etc.*» cap. XXV, donde tratamos largamente de esta materia.

(2) Véase Santo Tomas, *Summ. cont. gent.* lib. 2. cap. 33.

a vivir unidas á los cuerpos encarnándose en ellos repetidas veces, como hemos explicado más arriba (394). Leibnitz finalmente emitió la idea de que Dios, al criar el primer hombre, crió también é infundió en su cuerpo las almas de cuantos en los tiempos posteriores habian de nacer de él hasta el fin de los siglos, incluyéndolas en ciertos cuerpecillos seminales para que fuesen transmitidas de los padres á los hijos por medio de la generacion. Los católicos por el contrario tienen todos unánimemente que las almas de los hombres no son producidas ántes de ser unidas á sus propios cuerpos (1). Esto es ciertamente lo que dicta también la sana filosofía, como se verá en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Las almas humanas no han debido existir necesariamente desde toda la eternidad.

531.—*Demostracion.*—Esta tésis se prueba con los mismos argumentos que hemos apuntado en la Cosmología para probar que el Mundo no es necesariamente eterno (C. 130 y siguientes). Porque también es Dios libre para dar ó no dar la existencia á los espíritus y para dársela en uno de los momentos del tiempo posible ó en otro, según su mayor agrado. Ni vale

(1) «Omnes eos (*Priscillianistas*), escribe San Leon en su epístola ad Turibium Asturicensem, cap. 10. (Patr. lat. de Migne, tom. 54, pag. 685), catholica fides a corpore suæ unitatis abscidit, constanter predicans atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab Opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum».

nada contra esto el decir que los seres espirituales tienen de suyo intrínseca aptitud para existir perpetuamente. Porque esta aptitud no es una cosa real y positiva sino *después* que son criados, y Dios es libre para criarlos ó no criarlos, y para criarlos en un tiempo más bien que en otro. Antes de ser criados no tienen sino mera posibilidad intrínseca para existir; y esta posibilidad no es nada físico, ni en Dios, ni en los mismos posibles (O. 64-66).

PROPOSICION SEGUNDA.

Las almas de los hombres no son criadas sino en el momento de ser infundidas á sus cuerpos.

532.—*Demostracion*—Á la sabiduría divina pertenece crear cada cosa en aquel estado que á cada una corresponde. Es así que el estado que al alma humana corresponde por naturaleza, es el de union al cuerpo por ella informado; porque ella de suyo es una sustancia incompleta y naturalmente ordenada á vivir y obrar en el *todo*, que es el hombre (421). Luego Dios cria el alma de cada hombre en el momento de ser infundida á su propio cuerpo.

533.—Dice muy bien Santo Tomas: «Podría tolerarse ciertamente la opinion de los Pitagóricos, suponiendo que el alma humana es en sí una sustancia completa y que no se une al cuerpo como forma suya sino solamente para regirlo y gobernarlo. Pero, siendo como es forma del cuerpo y por lo tanto una parte natural del compuesto humano, esto es de todo punto imposible. Porque es cosa manifiesta que Dios crió las primeras cosas poniéndolas en el estado perfecto de su naturaleza, según lo exigía la especie de cada una. Ahora bien; el alma es parte de la naturaleza

humana, y por consecuencia no tiene su natural perfeccion sino en cuanto está unida al cuerpo. Por donde no hubiera sido conveniente que el alma fuese criada sin cuerpo (1).»

534.—Contra esto podría argüir alguno diciendo que el fin debe ser proporcionado al principio; y que por consiguiente, habiendo de existir el alma despues de la disolucion del cuerpo, tambien convenia que comenzase á existir en sí misma y sin cuerpo alguno. Pero á esto responderemos que en el órden de la naturaleza la separacion del alma del cuerpo se debe á la imperfeccion de esta parte material del hombre, la cual puede ser destruida con la accion de los agentes externos. Por donde, si en su estado primitivo hubiera sido criada por Dios sin cuerpo alguno, esta separacion debería ser atribuida, no á los agentes de la naturaleza, sino al mismo Dios, que sin motivo ninguno la hubiera puesto en un principio desencajada del lugar que por naturaleza le corresponde.

535.—Dejamos á un lado la idea peregrina y enteramente infundada de Leibnitz. Porque ¿qué habían de hacer por espacio de tanto tiempo las almas de todos los hombres metidas en aquellos cuerpecillos seminales sin acto alguno de ninguna especie; pues no

(1) «Posset autem utique hoc tolerari secum dum eos, qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem unitur corpori ut forma et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secum dum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secum dum quod est corpus unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari, (S. Thomas, *Summ. theol.* I. p. q. 90, art. 4).»

podrían ni hacer vegetar á sus cuerpos, ni sentir, ni por consiguiente entender? La recta razon dicta que cada alma sea criada, cuando puede ejercer naturalmente en el cuerpo por lo ménos algunas funciones vitales, y por lo mismo cuando es reclamada por la materia del embrion que está apto y dispuesto para ser informado por ella.

536.—Ahora, en qué momento precisamente es criada é infundida el alma al embrion, si cuando principia éste á desarrollarse ó más tarde cuando ha adquirido ya la figura humana, es cosa que no se puede saber á punto fijo. Unos piensan lo primero y otros lo segundo, y todos tienen sus razones probables para defender su sentencia.

ARTÍCULO II.

Antigüedad del hombre.

537.—Los Egipcios, los Indios y los Chinos atribuyeron á sus pueblos una antigüedad fabulosa para hacerlos de esta manera más ilustres. Los Materialistas de nuestros tiempos avanzan mucho más todavía llevados de otros instintos más aviesos. Multiplican sin cuento los años del género humano con el objeto de que se haga más creible la inmunda doctrina que ellos sostienen en el orden al origen monesco del hombre. Pero tanto las aserciones de los unos como las imaginaciones de los otros se hallan destituidas de fundamento.

538.—La historia de los pueblos egipcio, chino é indio, que merezca algun crédito, no pasa más allá de unos tres ó cuatro mil años ántes de Jesucristo. Todo lo demas se halia envuelto en la más completa oscuridad, segun consta del testimonio de las perso-

nas que con especial cuidado se han entregado á estos estudios.

539.—Los Materialistas fundan su imaginada prehistoria en los vestigios que han dejado nuestros antepasados sobre la superficie del globo, y para ello recurren á una multitud innumerable de argumentos, que reducen á cuatro clases, á saber: á los *geológicos*, á los *arqueológicos*, á los *paleontológicos*, á los *antropológicos*. Ninguno de ellos empero demuestra que el género humano haya vivido sobre la tierra más tiempo que unos seis ú ocho mil años, que es lo que sostienen generalmente los historiadores siguiendo la cronología vulgar fundada en los datos de la Biblia. Entrar más adentro en esta cuestion no pertenece á la Filosofía. En el capítulo XXIII de nuestra obra varias veces citada hablamos largamente sobre este asunto.

CAPÍTULO V.

Del origen de los conocimientos humanos.

540.—Los conocimientos humanos unos son *sensitivos*, otros *intelectivos*. En cuanto á la adquisicion de los primeros no puede haber ninguna dificultad, pues ya hemos probado más arriba (98 y siguientes) que los sentidos externos son determinados á sus actos perceptivos por la accion que ejercen en ellos los objetos materiales. La dificultad toda entera versa sobre la adquisicion de los segundos, no viéndose con claridad cómo los objetos sensibles puedan influir en su produccion con su accion material y corpórea. Los sistemas que para soltarla han sido excogitados, son vários, algunos de ellos sobremanera absurdos. Pro-

curaremos examinar en este capítulo los más principales, concluyendo con exponer la doctrina que á nosotros nos parece más aceptable en esta parte. Para esto nos servirán los artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Sistemas empiricos.

541.—Locke enseñó que todas nuestras ideas ó conocimientos intelectuales los adquirimos con la *sensacion* y con la *reflexion*. Entendió por *sensacion* la relacion de los objetos hecha por los sentidos, ya externos, ya internos; y dió el nombre de *reflexion* al acto con que el alma vuelve sobre la *sensacion* fijando su atencion en ella.

542.—Condillac quiso simplificar el sistema de Locke, reduciéndolo todo á la *sensacion*; y así sostuvo que todas nuestras ideas no son sino *sensaciones* trasformadas, ó sea cierta clase de *sensaciones* más ó ménos complicadas. Para esto dijo que el entendimiento consta de seis facultades que son: la *atencion*, la *comparacion*, el *juicio*, la *reflexion*, la *imaginacion* y el *raciocinio*. Para él la *atencion* es aquella *sensacion* con la cual, entre muchos objetos que obran sobre nuestros sentidos, percibimos uno de una manera particular y más clara, como si él solo fuera el que está excitando nuestro órgano sensorio. La *comparacion* está compuesta de dos *atenciones* simultáneas y por lo tanto de dos *sensaciones*. El *juicio* no es sino la *sensacion* de la conveniencia ó discrepancia entre los objetos de las dos *atenciones* ó *sensaciones* dichas. La *reflexion* es la série de *juicios* que hacemos pasando de uno á otro y convirtiendo nuestra *atencion* de unos objetos á otros. El *raciocinio* no es sino la *sensacion* de la conveniencia ó discrepancia reinando

entre los objetos de dos sensaciones, causada por otras sensaciones con que hemos comparado estos objetos con otro tercero. La imaginacion finalmente es una sensacion con que juntamos interiormente en un solo sujeto los objetos percibidos por varias sensaciones. De aquí concluyó Condillac que la explicacion del origen de nuestras ideas es la cosa más sencilla del mundo; porque todas ellas no son sino sensaciones más ó ménos complicadas.

543.—Laromiguiere procuró mitigar la crudeza sensualista del sistema de Condillac, y en vez de la atencion meramente pasiva é identificada con la sensacion que admitió este filósofo, puso otra clase de atencion activa y distinta de la sensacion misma; y con ella pretendió explicar la comparacion y el raciocinio, diciendo que son ciertas clases de atencion, pero activa y distinta realmente de las sensaciones. Con esto en sustancia vino á enseñar la misma doctrina de Locke; pues este filósofo no entendió bajo el nombre de reflexion sino lo mismo que Laromiguiere calificó con el de atencion. Probemos ahora brevemente la falsedad de todos estos sistemas: á cuyo fin sean las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Ni la reflexion de Locke ni la atencion activa de Laromiguiere son suficientes para explicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales.

544.—*Demostracion.*—Ninguno de los actos mencionados puede dar origen á otros conceptos que los que versen sobre objetos materiales y concretos; porque con la atencion nueva á los objetos de las sensaciones externas ó internas no podemos hacer otra

cosa que ver de una manera algun tanto más clara los objetos materiales y concretos de estas mismas sensaciones. Es así que nuestros conocimientos intelectuales versan principalmente sobre los objetos universales y abstractos. Luego...

PROPOSICION SEGUNDA.

Mucho más insuficiente es todavía para este objeto la sensación trasformada de Condillac.

545.—*Demostracion.*—La sensación trasformada de Condillac no es sino una verdadera sensación con diversas formas, y por consiguiente en todas ellas no puede versar sino sobre objetos materiales y concretos. Es así que nuestros conocimientos intelectuales versan sobre objetos universales y abstractos, y son por lo tanto de un orden mucho más perfecto que el de las sensaciones. Luego también es inepta la tal sensación para explicar el origen de los conocimientos dichos. Y es mucho más inepta que la reflexión de Locke y la atención de Laromiguiere; porque estos dos actos ya indican actividad por parte de nuestra alma, según la mente de los dos filósofos citados; mas la sensación, según Condillac, es bajo todas sus formas un acto pasivo, como todos los de los animales, y por lo tanto deja al hombre en la misma esfera de las bestias.

ARTÍCULO II.

Sistema de las ideas innatas.

546.—Platon, para explicar el origen de nuestros pensamientos, supuso que nuestras almas son espíritus caídos de su dignidad primera y condenados por

los pecados que cometieron cuando vivian desnudos de toda materia, á vivir temporalmente encerrados en estos cuerpos. Con esto explicaba el origen de nuestras ideas, diciendo que todas ellas las traemos ya al nacer y que por razon de la semejanza que tiene el mundo material con el espiritual son excitadas en nuestro espíritu con la accion que ejercen los objetos materiales en nuestros sentidos. Los Cartesianos, rechazando lo de la vida anterior á esta presente que habia señalado Platon, porque esto lo veian condenado por la Iglesia, admitieron en lo demás la doctrina de dicho filósofo y sostuvieron con él que las ideas universales de las cosas las trae consigo nuestro espíritu desde el primer momento de su existencia y que existen siempre en él á manera de hábitos; de forma que la accion de los objetos materiales sobre nuestros sentidos no hace más que excitarlas y ponerlas en ejercicio. Esta doctrina tambien es falsa y para refutarla trataremos de probar la siguiente

PROPOSICION.

El sistema de las ideas innatas es absolutamente inadmisibile.

547.—*Demostracion.*—1.º Segun los defensores de esta doctrina, las tales ideas son, no actos con que percibimos los objetos ni especies inteligibles impresas con que nuestra inteligencia es movida y determinada á formar sus conceptos, sino verdaderos objetos de nuestras percepciones intelectuales. Así, en el sistema de Platon estas ideas no son sino ciertas formas universales, subsistentes por sí mismas y siempre presentes á nuestro espíritu de una manera habitual é

inconsciente (O. 166). Segun los cartesianos son las mismas ideas divinas bajo las razones universales de *sér, verdad, bondad, honestidad, hermosura*, etc. presentes sin interrupcion á nuestro espíritu á la manera dicha, ó á lo ménos ciertas imágenes existentes en nosotros y en las cuales vemos los objetos. Es así que el objeto de nuestras percepciones intelectuales no son las ideas de las cosas sino las cosas mismas (200-202; O. 165-166; L. 402 y siguientes). Luego el sistema en cuestion es absolutamente inadmisibile.

548.—2.º Si nuestro entendimiento tuviera algunas ideas innatas, estas ideas no dependerian en ninguna manera de los sentidos; y por lo tanto nuestro entendimiento, para pensar, no necesitaría absolutamente del ejercicio de estas potencias inferiores, ni aun en el mismo estado de union. Porque las tales ideas, así como serian independientes de los sentidos en el existir, también lo serian en el obrar; y por lo tanto tendrían en sí mismas virtud suficiente para poner á nuestro entendimiento en relacion con sus objetos sin acto alguno de la sensibilidad sobre los mismos. Es así que la experiencia nos atestigua que sobre ningun objeto podemos pensar con la inteligencia, sin que concurren también para ello á su modo los actos de los sentidos y de la fantasía. Luego...

549.—3.º Si nuestro entendimiento es capaz de formarse con su actividad intrínseca las ideas de los objetos no hay razon alguna para que pongamos en él ninguna idea innata, sino que todas las debemos considerar como *facticias* ó producidas con la actividad mencionada. Es así que nuestro entendimiento tiene en sí actividad verdadera y suficiente para producir estas ideas, como se probará más adelante. Luego... Dejamos á un lado otras consideraciones por amor á la brevedad.

Los defensores de las ideas innatas pretenden probar su sistema, diciendo que algun acto es esencial á nuestro entendimiento, y que por consiguiente nuestra alma desde el mismo momento de ser criada ya debe estar fija en la contemplacion de algun objeto. Pero esta es una doctrina falsa, como consta de lo que más arriba hemos escrito en este tratado (250-258).

ARTÍCULO III.

Sistema exteriorístico de los tradicionalistas.

550.—Los Tradicionalistas siguiendo á Bonald pusieron el origen de nuestros conocimientos intelectuales en la revelacion divina trasmitada á los hombres por medio de la tradicion oral del género humano. La razon en que fundaron su sistema es, porque el hombre para pensar necesita absolutamente de la palabra y ésta no la puede él inventar; porque para inventarla debería pensar y el pensamiento no es posible en nosotros sin la prévia posesion de la palabra. De aquí concluían que el hombre, sin el auxilio de la revelacion hecha primitivamente por Dios y trasmitada por el género humano mediante el uso de la palabra, carecería por completo de todo concepto universal.

551.—Esta absurda doctrina la mitigaron despues algun tanto algunos Tradicionalistas más moderados, diciendo que la palabra no es absolutamente necesaria para la adquisicion de todos los conceptos universales sino solo para la de aquellos que pertenecen al orden moral y religioso. Otros todavía conceden mucho más; y confiesan que, sin el auxilio de la palabra y de otro cualquiera signo arbitrario, puede el hombre por sí solo adquirir un cierto conocimiento vago y

confuso de las verdades racionales, metafísicas y morales; pero sostienen que la enseñanza externa ejercida, ya por medio de la palabra, ya por los gestos, ya por otra clase de signos, es absolutamente necesaria por vía de condición esencial para que pueda conocer con claridad y certeza la existencia de Dios y las verdades pertenecientes al orden moral y religioso. La refutación de esta última forma del Tradicionalismo la dejaremos para la Teodicea; aquí nos contentaremos con demostrar la falsedad de las otras dos, á cuyo fin estableceremos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

El entendimiento humano no necesita absolutamente de la palabra externa para pensar; ántes para hacer uso de ella, debe estar ya en posesion de algunos conocimientos universales.

552.—*Demostracion.*—1.º La palabra es un signo arbitrario, que no significa idea alguna sino por la libre elección del hombre. Luego éste, para imponerle libremente la significación de una idea determinada, debe estar ya en posesion de esta idea; porque no puede querer con la voluntad sino lo que ya conoce de antemano con el entendimiento.

553.—2.º Ni se diga que esto solo prueba que el hombre, para hacer uso activo de la palabra (L. 125), necesita estar ya en posesion de la idea por ella significada, pero no para entender la significación empleada por otro; porque tambien para esto ya debe poseerla de alguna manera. En efecto: el que oye la palabra empleada por otro para significar una idea, ó conoce la conexión que ella tiene con esta idea, ó no la conoce: Si sucede esto *segundo*, la percepción de

aquel sonido material no le podrá llevar al conocimiento de la tal idea, porque aquel sonido no tiene enlace intrínseco con ella. Si acaece lo *primero*, esto no puede provenir sino de que ya, independientemente de aquel signo arbitrario, conoce el objeto significado por la palabra.

554.—Dice muy bien San Agustín: «Cuando se me da la señal de una cosa, si yo ignoro la cosa que ella significa, nada me puede enseñar: si la sé ¿qué aprendo por medio del tal signo? Porque la palabra *saraballa*, por ejemplo, no me muestra la cosa significada por ella cuando leo: *El saraballæ eorum non sunt immutatae*. (Daniel. III, 94.) Porque si este nombre se da á cierto género de toca con que se cubre la cabeza, ¿acaso yo por el solo hecho de oírlo he aprendido qué cosa sea la cabeza y qué las tocas? Antes conocía yo estas cosas, y no cuando eran nombradas por los demás, sino cuando yo las vi por mi mismo, adquirí la noticia de ellas. Porque la primera vez que sonaron en mis oídos las tres sílabas de la palabra *cabeza*, lo mismo ignoraba lo que significaban, que cuando oí la palabra *saraballa*. Sino que oyendo repetidas veces la palabra *cabeza* y observando el tiempo y coyuntura en que era pronunciada, hallé que era un signo empleado por los hombres para significar lo que ya á mi me era muy conocido por medio de la vista. Antes de hablar de esto, la tal palabra no era para mí sino un sonido material; y conocí su razón de signo, cuando advertí que se la aplicaba á significar una cosa ya conocida por mí de antemano. Por consiguiente, más bien es conocido el signo con el conocimiento de la cosa que la cosa con el conocimiento del signo (1).»

(1) «Cum mihi signum datur, si nescientem me invenit cujus rei signum sit docere me nihil potest; si vero scientem; quid

555.—Este razonamiento, como se ve, lo mismo se aplica á los conocimientos intelectuales relativos á las cosas del orden moral y religioso que á las del orden sensible; y así en toda clase de materias la enseñanza que se hace por medio de la palabra, siempre supone en el discípulo ya un cierto tesoro de verdades intelectuales, las cuales le sirven de base y como de principio para poder ponerse en comunicacion con su maestro. Por esto decia Aristóteles y con él Santo Tomás (1) que toda enseñanza se practica con los conocimientos prévios del discípulo, llamando el maestro ordenadamente por medio de la palabra su atención hacia los objetos que ya conoce de una manera general, para que los considere y observe las relaciones que entre sí tienen. Este es el servicio prestado por la palabra, no el de crear propiamente los conceptos.

556.—3.º Nuestro entendimiento adquiere las ideas de muchísimas cosas percibidas por los sentidos ó

disco per signum? Non enim mihi rem quam significat, ostendit verbum, cum lego: *Et saraballæ eorum non sunt inmutatæ.* (Dan. III. 94). Nam si quædam capitum tegmina nuncupantar hoc nomine, ¿num ego hoc auditó, aut quid sit caput, aut quid sicut tegmina didici? Ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta noticia. Etenim cum primum istæ duæ syllabæ, cum dicimus *caput*, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve saraballas. Sed cum sæpe diceretur caput, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei, quæ mihi jam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei esset signum inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato, ipsa res discitur. (S. Agustín, lib. *de Magistro*, cap. X).»

(1) S. Tomás, *Summ. theol.* I. p. q. 117, art. 1.

forjadas por la imaginacion, sin que sepa todavía el nombre que les corresponde. Muchas veces nos acordamos de los conceptos anteriormente producidos, sin que nos vengan á la memoria los nombres con que se llaman los objetos sobre que versan. Otras muchísimas acontece escribiendo, ó hablando, que se nos vienen á la pluma, ó á la boca, várias palabras para expresar la idea que tenemos en la mente, y las rechazamos por ineptas, hasta que por fin hallamos una que sirve para manifestar al exterior nuestro pensamiento. Ahora bien; esto indica claramente que nuestro entendimiento en la formacion de sus conceptos no depende de las palabras ó signos sensibles suyos, sino por el contrario estos signos son los que dependen de nuestros pensamientos. La representacion sensible que necesita nuestra inteligencia para pensar, es el fantasma de la imaginacion y nada más. Puesta en el ánimo la representacion imaginaria de un objeto, la inteligencia ya tiene lo suficiente para concebir idealmente el objeto sobre que ella versa, sea cual fuere la manera con que el fantasma influye en la produccion de los actos intelectuales. Luego es evidente que nuestro entendimiento, para adquirir los conocimientos de las cosas, no depende necesariamente de ningun signo arbitrario externo, sino antes al contrario estos signos dependen de los actos de la inteligencia.

PROPOSICION SEGUNDA.

El Tradicionalismo es absolutamente inepto para explicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales.

557.—*Demostracion.*—El Tradicionalismo consiste en considerar como esencialmente dependientes de la palabra externa nuestros pensamientos, haciéndolos brotar en nuestra mente como brota en el mundo externo la coloracion de los objetos con la luz del Sol que cae sobre ellos. Es así que sucede todo lo contrario, como acabamos de ver en la tésis precedente. Luego el Tradicionalismo es una doctrina falsa é inepta para el objeto que ahora nos ocupa.

558.—Dicen los Tradicionalistas: 1.º Si nuestra mente pudiera hallar la verdad sin el auxilio de la revelacion y del Magisterio humano, la crearia por sí misma. Mas esto es un absurdo; porque la verdad está por encima de toda inteligencia finita. 2.º El hombre es social por naturaleza. Luego en la sociedad es donde debe desarrollarse su inteligencia y por medio de la sociedad debe adquirir sus ideas. Ahora bien, la sociedad se las comunica por medio de la palabra. Luego...

559.—*Respuesta.*—Ambas dificultades son absolutamente vanas. En la *primera* se confunde torpemente la verdad *objetiva* con las *ubjetiva ó lógica*. La primera no la puede producir nuestra mente, pero sí la segunda; puesto que no es sino un concepto suyo conforme con el objeto, y para producir conceptos de esta clase tiene aptitud intrínseca, como hemos visto en la *Lógica* (L. 157 y siguientes). Los Tradicionalistas quieren hacer de nuestra inteligencia una facultad puramente pasiva, apta solo para recibir las ideas que Dios le

imprima por medio de ciertos sonidos materiales, como si fuera una pizarra inerte é incapaz de producir en sí misma los números y letras que en ella escribe el calculador matemático. Pero este es un error grandísimo; porque nuestra inteligencia tiene de suyo inclinacion natural á la verdad, y por lo tanto, puesta en convenientes circunstancias, produce, como todas las demas causas naturales, su efecto propio, que es la verdad lógica ó la noticia de los objetos, los cuales tambien influyen en su produccion. Por esto dicen los filósofos con San Agustin que la noticia ó concepto intelectual es producida en nosotros por el entendimiento juntamente con el objeto.

560.—La *segunda* solo prueba que la sociedad influye tambien de algun modo en la adquisicion de nuestros conocimientos, no produciéndolos todos, sino proponiendo ordenadamente á nuestra inteligencia los objetos, para que esta potencia con su natural actividad aplique á ellos los primeros conceptos universales que adquiere por sí misma al ponerse delante este mundo exterior, y así vaya poco á poco adquiriendo la ciencia.

Dice muy bien á este propósito Santo Tomas: «El hombre, cuando enseña á otros, no hace sino emplear un ministerio extrínseco, lo mismo que el médico cuando sana. Y así como la naturaleza interior es la causa principal de la accionsanativa, de la misma manera la lumbre interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia (1).» Lean y mediten los Tradi-

(1) «Homo docens solummodo extrinsece ministerium adhibet, sicut medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interior lumen intellectus est principalis causa scientie. (S. Thomas, *Summ. theol.* 1. p. q. 117 art. 1, ad 1.^{am}).»

cionalistas este magnífico artículo del Angélico Doctor y se convencerán de que la palabra externa desempeña un papel muy secundario en la producción de la ciencia y de que el agente principal es nuestro entendimiento; el cual ya tiene adquiridas las ideas de las cosas significadas por las palabras, ántes que estas le sirvan de signos para ayudarle á adquirir conocimientos más perfectos.

561.—ESCOLIO.—La cuestión sobre el origen de la palabra no tiene nada que ver, como consta de lo dicho, con la doctrina tratada en este artículo. Si el hombre no puede inventar por sí solo la palabra, esto no será porque la palabra le es absolutamente necesaria para pensar, como dicen los Tradicionalistas, sino por otras razones. Lo que parece empero más probable, es que el hombre tiene virtud intrínseca para esto; porque puede usar de signos arbitrarios en general con los otros hombres, tomando por base del lenguaje artificial el natural de los gestos y actitudes del cuerpo. Después con el uso de unos signos arbitrarios puede venir á otros más perfectos, hasta que por fin llegue al de los sonidos articulares. Otros sin embargo opinan en sentido contrario, pareciéndoles demasiado perfecta la palabra para que pueda ser inventada por el hombre.

ARTÍCULO IV.

Sistema ontológico de la intuición divina.

562.—El Ontologismo se opone directamente al Tradicionalismo que acabamos de refutar. Malebranche, juzgando que nuestra inteligencia no puede conocer á Dios por medio de una idea distinta de la misma

esencia divina, enseñó que nosotros aun en esta vida vemos directamente, aunque de una manera ténue é imperfecta, la esencia divina en si misma y en esta esencia las razones eternas de las cosas. Segun esta doctrina, la diferencia que hay entre nosotros y los bienaventurados en la manera de conocer á Dios, consiste únicamente en que la vision directa é inmediata de la divina esencia que á nosotros no es dada, es muy débil y no produce por lo tanto el gozo sumo que causa la de los bienaventurados con su claridad é intensidad sumas.

563.—Gisberti avanzó todavía más que Malebranche; pues sostuvo que con la intuicion dicha vemos continuamente, no solo la divina esencia y las razones eternas de las cosas en ella existentes, sino tambien el mismo acto libre con que Dios cria los seres finitos y por consiguiente estos mismos seres, en cuanto criados y producidos por el tal acto. Porque Dios, decia, es visto como es en si y en si es Criador libre y actual de todos los seres finitos. Esta intuicion, segun él, la tenemos siempre de una manera habitual: solo que, por ser muy ténue, no produce en nosotros conciencia de si misma; además, por su mucha imperfeccion, nos presenta la totalidad del objeto, que es *Dios criando las existencias finitas*, de una manera confusa y sin que podamos distinguir una cosa de otra. Para hacer esta distincion, añade, es necesario el auxilio de la palabra externa; la cual nos presenta el objeto por partes, y sin ella nunca podríamos adquirir conocimiento particular de ninguna cosa. Así, por este lado se une el Ontologismo con el Tradicionalismo; porque ambos enseñan que, sin el adminículo de la palabra externa, nuestro entendimiento es incapaz de adquirir conocimiento alguno *determinado* de ninguna cosa. Solo que los Tradicionalistas no admiten la tal intui-

cion directa é inmediata de la divina Esencia en esta vida y en esto se diferencian de los Ontólogos.

La refutacion de esta doctrina la reservamos para la Teodicea. Aquí enunciamos tan solo nuestra tésis general, en cuanto conduce á nuestro propósito, que es explicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales. Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

El entendimiento humano en esta vida no conoce las cosas en los ideales eternos de la divina Esencia, y por consiguiente el Ontologismo es tambien absolutamente inepto para explicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales.

564.—*Demostracion.*—Para que el entendimiento humano en esta vida pudiera conocer las cosas en los ideales mencionados, seria preciso que nosotros en esta vida tuviéramos intuicion directa é inmediata de la divina Esencia, en la cual se hallan estos ideales y con la cual ellos en realidad se identifican. Es así que en esta vida no tenemos intuicion directa é inmediata de la divina Esencia, como se demuestra en la Teodicea. Luego...

565.—Dice muy bien tratando de esta cuestion Santo Tomás: «Cuando se pregunta si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, se debe responder que una cosa puede ser conocida en otra de dos modos. *Primero*, como en objeto conocido, como cuando uno ve en el espejo las imágenes de las cosas que en él resultan. Y de este modo el alma en el estado de esta presente vida no puede ver todas las cosas en las razones eternas, sino que el tal modo de conocer corresponde á los bienaventurados,

los cuales ven á Dios y en él ven todas las cosas. *Segundo*, como en el principio de conocimiento, como si dijéramos que en el Sol vemos todas las cosas que son vistas por medio de este astro. Y en este sentido nuestra alma conoce todas las cosas en las razones eternas. Porque la misma lumbré intelectual, que en nosotros existe, no es sino una cierta semejanza participada de la lumbré increada en que estan contenidas las razones eternas (1).» Las cosas las conocemos en virtud de la lumbré intrínseca de nuestro entendimiento; y como este entendimiento es una cosa criada, en cuya produccion influyen los ideales del Sér increado, por esto en este sentido ya se puede decir que conocemos las cosas en los ideales dichos. Pero esto no es el sentido de los Ontólogos, sino el otro reprobado por Santo Tomás con todos los Escolásticos.

ARTÍCULO V.

Sistema de la Filosofía trascendental.

566.—Estos sistemas estan representados por las doctrinas de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Krause, de las cuales vamos á decir algunas breves palabras.

Kant distingue en todo conocimiento humano dos elementos, uno variable y esperimental, y otro inmutable y *a priori*; ambos empero son meramente subjetivos y relacionados con las solas apariencias exteriores de las cosas (*fenómenos*), y no con su realidad intrínseca (*números*). El elemento inmutable y *a priori* comprende segun Kant las formas puramente subjetivas del pensamiento, que son: la del *espacio* y la

(1) S. Tomas, *Summ. theol.* 1. p. q. 84, art. 5.

del tiempo conocidas con el nombre de *formas de la sensibilidad*; las de la *cuantidad, cualidad, relacion y modalidad*, apellidadas *formas de la inteligencia*; las del *ser absoluto, primera causa y absoluta totalidad* llamadas *formas de la razon*. Todas estas formas son conceptos puramente vacíos, nacidos del fondo de nuestra mente por necesidad suya intrínseca, sin determinacion alguna producida por los objetos y solo porque así está determinada ella á sacarlas de su propia sustancia.

567.—Fichte suprimió el elemento variable y experimental admitido por Kant y se quedó con el otro puramente *a priori*; el cual, segun este filósofo, es el *Yo puro*, distinto del *yo fenoménico y empírico* de carne y hueso que cada uno experimenta dentro de sí propio. Este *Yo puro* es segun Fichte la fuente de toda realidad; de la realidad ideal ó espiritual conocida con el nombre de *yo empírico*, de la realidad material denominada *no yo*, y de la causa de estas dos realidades llamada *Dios*.

568.—Schelling pretendió que este principio primero, fuente de toda realidad particular, no debe ser colocado en el *Yo puro*, porque la idea del *Yo*, ó sea del sujeto pensante, es formalmente relativa y contrapuesta á la del objeto pensando, sino en el *Absoluto*; el cual comprende dentro de sí al sujeto y al objeto y por consiguiente al mismo *Yo puro* de Fichte. Por lo demas las cualidades que da Schelling al *Absoluto*, son las mismas que las atribuidas por Fichte al *Yo puro*. En el *Absoluto* se identifican el sujeto y el objeto, el finito y el infinito, el pensamiento y el ser, el espíritu y la materia. El *Absoluto* se presenta bajo las dos formas contrapuestas de *idealidad* y de *realidad*, ó sea de *espíritu* y de *materia*, de *yo empírico* y de *materia sensible*, si bien el filósofo no debe quedarse en ellas,

pues, no son en sí más que puras apariencias ó fenómenos, sino que ha de esforzarse para llegar con su consideracion hasta el *Absoluto* mismo, donde reina la identidad más completa de todo lo relativo y contrapuesto. Por esta causa el sistema de Schelling suele llamarse *sistema de la identidad absoluta*.

569.—Esta misma en sustancia es la doctrina de Hegel: solo que este autor señaló como primer principio del pensar y del sér, no el *Absoluto* sino la *Idea*. El *Absoluto* de Schelling solo explicaba la identidad del sér y del pensar, de la materia y del espíritu. Hegel trató de exponer el desenvolvimiento espontáneo del primer principio y para eso lo colocó en la *Idea*. Porque la *Idea* en su nocion pura envuelve al sujeto y al objeto y entraña un cierto desarrollo dialéctico, con el cual pasamos de lo más indeterminado á lo más determinado, de lo ménos perfecto á lo más perfecto. Así, esta *Idea*, segun Hegel; en su primer momento es la indeterminacion misma; en ella se identifica el sér y el pensar el objeto y el sujeto, la materia y el espíritu. Despues en virtud de su interior inclinacion á desarrollarse, se desenvuelve sucesivamente, tomando las formas relativas y contrapuestas de *materia y espíritu*, de *sér y de pensar*, de *Mundo y Dios*, etc.

570.—Krause quiso armonizar los sistemas de todos los filósofos modernos, proclamando la Filosofía del *armonismo*. Así señaló, como punto *negativo* de partida de la ciencia la duda universal, como punto *positivo* la intuicion inmediata y directa del *yo* independientemente de todo acto particular de nuestra alma, y como último término analítico de esta intuicion el Sér puro, ó Actualidad suma. Despues en la intuicion y vista real del Sér puro, que es Dios, colocó el primer principio de la construccion de la ciencia. Porque este Sér es esencia de todas las esencias, y fundamento de

todo lo fundado, y en él se identifican el *sér* y el *pen-
sar*, el *objeto* y el *sujeto* el *yo* y el *no-yo*, la *materia* y
el *espíritu*, el *mundo sensible* y la *humanidad*. Es de
cir que Krause profesa en sustancia la misma doctri-
na de los Escépticos, de Schelling y de Hegel, comen-
zando por la duda universal y afirmando despues que
el *sér* y el *conocer* son una misma cosa, que los seres
y los conocimientos particulares no son sino simples
determinaciones del *Sér puro* y *Conocer puro*, que es
Dios. Profesa la intuicion directa del *yo empírico* y del
Sér puro y en esto está por el Ontologismo, juntando
así en uno todos los errores de la Filosofía moderna.
Para refutar todos estos sistemas, nos serviremos de
las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*El formalismo de Kant es absolutamente inepto para ex-
plicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales.*

571.—*Demostracion.*—1.º Kant con su formalismo
no explica cómo se forman en nosotros esos concep-
tos universales, que llama él *formas vacías*, sino que
dice simplemente que nuestra alma los produce por
necesidad de su intrínseca naturaleza. Luego deja sin
explicacion el origen de nuestros conceptos intelec-
tuales. 2.º Además, sus formas vacías encierran en sí
el Escepticismo universal y arruinan por completo
toda ciencia, como queda demostrado en la Lógica
(L. 402 y siguientes). Luego...

PROPOSICION SEGUNDA.

Ni el subjetivismo de Fichte, ni la identidad absoluta de Schelling, ni la evolucion Hejeliana son de utilidad alguna para explicar el origen de nuestras ideas.

572.—*Demostracion.*—Los tres sistemas mencionados son evidentemente absurdos por razon del Escepticismo universal en que estan fundados y del inmundo Panteismo que todos ellos proclaman. Luego los tres son intrínsecamente ineptos para explicar el origen de nuestras ideas. Tanto Fichte, como Schelling y Hegel dicen que no debemos hacer ningun caso de todo esto sensible que se nos entra por los sentidos; y que todo ello, incluso el mismo *yo empirico*, es una mera apariencia, que debe despreciar el filósofo. Todos tres enseñan además que lo real en los seres y lo que se oculta bajo todas las apariencias, es siempre una misma cosa, ora se le dé el nombre de *Yo puro*, ora el de *Absoluto*, ora el de *Idea*. Luego es manifiesto que todos ellos predicán el Escepticismo universal y el Panteismo más abyecto, y por tanto sus doctrinas eminentemente absurdas no pueden servir para explicar el origen de nuestros conocimientos intelectuales.

PROPOSICION TERCERA.

La misma ineptitud intrínseca se halla en el armonismo de Krause.

573.—*Demostracion.*—Krause con su pretendida armonia no ha hecho más que juntar en uno todos los errores que caracterizan á cada uno de los sistemas

de la filosofía moderna con gran ruina de la verdadera Filosofía. Porque Krause señala con todos los Escepticos como punto *negativo* de partida de la ciencia la duda universal, y como punto *positivo* la intuición directa del yo arriba mencionado. Además, pretende con todos los Panteistas alemanes que el *sér* y el *conocer* ó sea el objeto y el sujeto son *siempre* una misma cosa, añadiendo como ellos que todo lo finito es una cierta determinación y modo de ser de lo infinito y toda esencia particular una determinación ó modificación de la Esencia suma; finalmente profesa con los Ontólogos la intuición directa de esta Esencia inefable, donde se hallan contenidas todas las esencias finitas como modos y determinaciones suyas. Ahora bien; todos estos son errores crasísimos, refutados ya por nosotros en distintos lugares. Porque la absurdidad del Escepticismo queda patentizada en la Lógica (L. 671), la de la intuición directa del yo en la Psicología (263 y siguientes), la del Panteísmo en la Cosmología (C. 73 y siguientes), la de la intuición directa de la Esencia divina en la Teodicea (T. 17 y siguientes) Luego etc. (1).

ARTÍCULO VI.

Sistema aristotélico.

574.—En este sistema nuestra inteligencia viene á este mundo como una tabla rasa en la cual aún no se

(1) Sobre el panteísmo de Krause tenemos publicado un capítulo en nuestra obra «La Religión católica etc.» El Señor Orti y Lara ha hablado más largamente sobre esta materia en dos libros importantes intitulados «El panteísmo de Krause» y «Lecciones de filosofía krausista.»

ha puesto color alguno, pero tiene intrínseca virtud para producir en sí sus ideas mediante la determinación que recibe por parte del objeto representado en la fantasía, y llenar así esta tabla rasa de perfectísimos colores. La manera de producirlas es la siguiente. En el entendimiento humano hay dos potencias, al menos virtualmente distintas, que son el *entendimiento posible* y el *entendimiento agente*. El primero tiene virtud intrínseca para producir los conceptos universales con que adquiere noticia de las cosas; pero esta virtud es incompleta é incapaz de producir los conceptos dichos, si primero no es actuada y completa por la *especie inteligible* del objeto ó sea por una cierta cualidad espiritual é inorgánica que la informe y actúe determinándola de este modo á la acción. El segundo es el que causa esta especie inteligible, depositándola en el entendimiento posible y haciendo con ella á esta potencia próximamente apta para producir en sí sus conceptos.

575.—Así, en la producción de nuestras ideas entran, según los partidarios del sistema mencionado, tres elementos: 1.º las especies inteligibles que tienen el lugar de los objetos externos y son imágenes intencionales suyas; 2.º la fuerza productora de estas especies, que es el entendimiento agente; 3.º la potencia receptora de las mismas ó sea el entendimiento posible. El entendimiento agente, en virtud de su inclinación natural é intrínseca produce en el entendimiento la especie inteligible del objeto representado por la imaginación, y con ella completa su virtud y lo determina á producir el concepto ideal y universal del mismo objeto; porque la tal especie, como espiritual é inorgánica, y por lo tanto mucho más perfecta que las especies sensibles (98), tiende de suyo á representar el objeto de una manera universal y con abstrac-

cion de las notas individuantes de que se halla dotado en sí mismo.

Para dar ahora nuestro juicio acerca de este sistema asentaremos la siguiente

PROPOSICION.

El sistema aristotélico en orden al origen de nuestras ideas en parte parece cierto y en parte es controvertible.

576.—*Demostracion.*—El sobredicho sistema consiste en cuatro cosas, de las cuales dos parecen ciertas y las otras dos son controvertibles. Las ciertas son: 1.^a que nuestro entendimiento produce con su actividad propia las ideas que posee: 2.^a que la actividad con que las produce es una fuerza naturalmente abstractiva. Las controvertibles son: 1.^a que para producir sus conceptos universales necesita producir primero las especies inteligibles, impresas por el entendimiento agente en el posible para completar la verdad de este segundo: 2.^a que por lo tanto, además de la potencia intelectual causadora de los conceptos universales llamados *especies expresas*, es necesario reconocer en nosotros otra potencia intelectual productora de las dichas especies *impresas* denominada *entendimiento agente*, ora sean estas dos potencias realmente distintas como algunos opinan, ora medie entre la una y la otra distincion virtual solamente, como á otros les parece. Vamos á decir dos palabras sobre cada una de estas cosas.

577.—I. En primer lugar, parece cierto que nuestras ideas son producidas por nuestra inteligencia, por la razon general de que toda potencia tiene en sí misma virtud intrínseca para producir aquellos actos con que

ha de buscar su propio bien. Pues el bien de la inteligencia es la verdad, y la verdad no puede ser buscada por ella sino formando conceptos conformes á la realidad de las cosas. Negar á nuestro entendimiento la facultad de producir sus ideas es lo mismo que hacer de él una potencia meramente pasiva é ir contra la experiencia; la cual dice á cada uno que tan activo es en los actos intelectuales como en los voluntarios.

578.—Para esto no es necesario que sea producido por nuestra mente el objeto; porque el objeto no es la idea misma sino el término extrínseco sobre que ella versa; ni tampoco se requiere que el objeto sea ya conocido de antemano por la inteligencia, pues basta que lo sea por los sentidos. Éstos al percibir un objeto cualquiera, lo presentan por medio de la imaginación á la inteligencia para que el alma conozca por medio de esta potencia superior en una manera más perfecta lo que por medio de ellos conoce de otro modo ménos perfecto. Por consiguiente es nulo y de ningún valor lo que objeta contra esta verdad el P. Rothenflue arguyendo en esta forma: Nuestra mente, antes de formarse la idea de una cosa, ó la conoce ya, ó no la conoce. Si lo *primero*, no se forma su idea, sino que la supone formada. Si lo *segundo*, la tal cosa con relación á la mente es como si no fuese, porque no le está presente (1). Es nulo este discurso, digo; porque la cosa de que se ha de formar idea la mente es previamente conocida *por el sentido* y con esto se halla presente á la inteligencia para que esta facultad pueda ejercer su acto perceptivo y formarse el concepto de su esencia. La inteligencia, lo mismo que la imaginación y los sentidos, forma sus conceptos ó actos perceptivos siendo á ello determinada por el objeto. Ahora bien; el

(1) Rothenflue; *Psicolog. ration. sect. 2. cap. 1, art. 2, n. 8.*

objeto produce en ella esta determinacion, en cuanto se halla aproximado y aplicado á la inteligencia por medio de la fantasia; la cual lo representa imaginariamente y lo pone en circunstancias convenientes para que pueda ser idealmente percibido.

579.—II. En segundo lugar, la actividad con que la inteligencia se forma las ideas de las cosas, es sin duda alguna la abstraccion natural ó espontánea (L. 40). Esto se infiere manifiestamente de lo que dejamos escrito más arriba acerca del objeto proporcionado de nuestro entendimiento (180 y siguientes). Pues allí dejamos demostrado que, miéntras los sentidos tienen por objeto propio los objetos materiales, *en cuanto concretos y singulares*, á nuestra inteligencia corresponde conocer estos mismos objetos, *en cuanto universales y abstractos*, ó sea penetrar en sus esencias abstraídas de la singularidad con que existen en los individuos. Por donde debemos decir que, así como cada sentido, al percibir un objeto, abstrae á su modo naturalmente conociendo una propiedad suya sin percibir las otras que son conocidas por los otros; de la misma manera la inteligencia, al presentársela por medio de la imaginacion los objetos materiales, hace tambien naturalmente obstraccion de su singularidad; conociendo sus esencias sin pensar en sus notas individuantes, de lo cual resultan los conceptos universales, como lo hemos visto en la Ontología (O. 167 y siguientes).

580.—Del conocimiento de estas esencias, que son su objeto propio y proporcionado, sube despues por vía de negaciones al conocimiento de los seres espirituales é incorpóreos; al modo que del conocimiento de las criaturas subimos al conocimiento de Dios, segun lo que se dice en la Teodicea (T. 83 y siguientes). De aquí es que todos nuestros conceptos relativos á las cosas espirituales envuelven algo de material negado

del objeto sobre que ellos versan; como cuando concebimos al espíritu en general como una sustancia independiente de la materia en el existir y en el obrar y al espíritu puro como una sustancia que ni está unida á la materia ni depende de ella en ninguno de sus actos. Véase lo que sobre esto hemos escrito más arriba en este mismo tratado (183-185). Las dificultades que suelen ponerse contra la abstraccion espontánea, ya las hemos soltado en la Ontología (O. 174-177) al hablar de los universales.

581.—III. En tercer lugar, es controvertible la necesidad de las especies inteligibles impresas, entendiendo por estas especies, no el acto mismo de conocer los objetos; porque éste es una especie expresa y no impresa, ni tampoco el fantasma de la imaginacion en cuanto inductivo á la produccion de los conceptos universales, sino una cierta cualidad espiritual producida por el entendimiento agente y recibida en el paciente, en virtud de la cual esta segunda potencia intelectual recibe su último complemento y tiene el poder completo de producir su acto cognoscitivo. Las especies inteligibles impresas entendidas en este sentido fueron admitidas generalmente en verdad por los Escolásticos, pero como una hipótesis y nada más. El P. Losada examina una por una en su Filosofía (1) las razones en que suelen fundarse las especies dichas, y apesar de estar en su favor, confiesa claramente que ninguna de ellas es demostrativa. Entre los Escolásticos, Durando, Henrique, Juan Bacon y algunos otros las rechazaron como inútiles: entre los modernos nuestro Balmes las tiene por un invento poético de los Escolásticos y el P. Palmieri las combate en su Antropo-

(1) Losada, *Cursus philosophicus*, disp. VI de anima, cap. II.

logia (1). La cosa no es de tan grande importancia como han querido suponer en nuestros días algunos escritores. En el artículo siguiente diremos algo más sobre este asunto.

582.—Finalmente, es tambien muy controvertible la realidad del entendimiento agente, entendida esta facultad á la manera arriba dicha. Porque el tal entendimiento tiene por objeto producir las especies impresas de que acabamos de hablar, y por consiguiente por fuerza debe ser tan incierto como las mismas especies dichas. Sin embargo, si por entendimiento agente entendemos, no precisamente la facultad de producir las tales especies, sino la abstraccion espontánea de que hemos hecho mencion poco ha (579) y que es conocida entre los modernos con el nombre de *fuerza abstractiva y analítica* del entendimiento, en este caso no hay duda que debemos admitir la realidad de la tal potencia; porque nuestro entendimiento entiende abstrayendo la esencia universal de las individualidades particulares como hemos observado en este mismo artículo (579).

Vengamos ahora á exponer nuestra opinion en esta difícil materia; pero esto ya pertenece al artículo siguiente.

ARTÍCULO VII.

Resolucion de la cuestion.

583.—Despues de haber dado nuestro juicio sobre los diversos sistemas que han sido inventados por los filósofos para explicar la difícil cuestion del origen de las ideas, resta ahora que expongamos nuestro humilde parecer en esta parte. Sea al efecto la siguiente

(1) Palmieri, *Anthropologia*, thesis XXI.*

PROPOSICION.

Nuestro entendimiento para formar sus conceptos necesita ser determinado por los objetos; pero esta determinacion no parece que la produzcan ellos por medio de especie alguna inteligible impresa, sino mediante la radicacion que tienen todas las potencias tanto sensitivas como intelectivas en una misma alma.

584.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Véase para ello lo que contra Kant tenemos demostrado en la Lógica (392 y siguientes.)

585.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º En virtud de la radicacion de todas las potencias en una misma alma, por el mero hecho de obrar el objeto exterior sobre la potencia sensitiva ya su accion se trasmite por medio de esta facultad al mismo entendimiento. Luego no hay ninguna necesidad de fingir un entendimiento agente causador de especie alguna inteligible impresa sino que basta suponer por un lado la inteligencia naturalmente activa y apta para conocer los objetos que tienen con ella natural proporcion y por otro la accion del objeto transmitida á la referida potencia mediante la radicacion dicha. Porque así como la accion *mecánica* del objeto externo es recibida *psicológicamente* en el sentido conforme á aquel principio: *Todo lo que se recibe es recibido á la manera del recipiente*, así tambien la accion de los sentidos es recibida en la inteligencia *espiritualmente* y con ella es determinada esta facultad á percibir espiritualmente el tal objeto.

586.—2.º En tanto seria necesario recurrir á la produccion de la especie mencionada, en cuanto que la imaginacion no pudiese, por ser potencia orgánica,

influir con sus actos en los actos de la inteligencia. Es así que esta razon es sumamente débil. 1.º Porque, así como los objetos *muertos* del mundo externo influyen en los actos *vivos* de los sentidos sin un sentido agente que transforme su accion mecánica en psicológica, de la misma manera podran influir en los actos espirituales é inorgánicos de la inteligencia los fantasmas materiales y orgánicos de la imaginacion. Porque si los sentidos se continúan en cierto sentido con el mundo material de los objetos externos, la inteligencia tambien se continúa en cierto modo con los sentidos, ya por la radicacion que tienen todas las potencias de nuestra alma en un mismo sujeto, ya porque la esencia de nuestra alma influye activamente en los actos de todas las potencias tanto sensitivas como intelectivas (49 y siguientes) y es por lo tanto un verdadero vínculo comun y activo para todas ellas. 2.º Porque, así como en sentir de los defensores de la especie mencionada la imaginacion tiene poder para determinar al entendimiento agente á formar la tal especie, de la misma manera tendrá virtud para determinar al llamado entendimiento posible á que forme el concepto del objeto por ella representado en el fantasma.

587.—Ciertamente, tan espiritual es el entendimiento agente como el posible y por lo tanto tan imposible es que influyan los fantasmas orgánicos de la imaginacion en la produccion de las especies inteligibles impresas como en la de las expresas ó conceptos intelectuales. Por consiguiente ó hemos de negar que la imaginacion influye con sus actos en la produccion de la tal especie impresa, ó hemos de afirmar que esta potencia tiene virtud para influir en la produccion de la expresa. Si se dice lo primero, entónces nuestro entendimiento por sí solo producirá la especie en cues-

tion y por lo mismo contendrá en sí por una manera eminente las imágenes de todos cuantos objetos puede conocer, que es precisamente lo que quieren evitar á todo trance los defensores del entendimiento agente; puesto que las especies impresas son tambien á su modo imágenes intencionales de los objetos, como lo confiesan los tales autores. Fuera de que en este caso el conocimiento intelectual no será realmente producido por el objeto, lo cual es contrario á la verdadera Filosofía. Si se dice lo segundo, la imaginacion podrá influir con sus fantasmas inmediatamente en los mismos conceptos intelectuales, puesto que éstos no son más espirituales que las especies impresas susodichas; y por tanto las tales especies estan de sobra. Por consecuencia debemos decir que las representaciones imaginarias de la fantasía tienen virtud para derterminar el entendimiento á la produccion de sus conceptos universales, merced á le radicacion que todas las potencias cognoscitivas tienen en una misma alma y á la accion inmediata que la sustancia de nuestra alma ejerce en los actos de todas sus potencias.

Esto es lo que á nosotros nos parece con respecto á las especies inteligibles impresas; pues por lo que hace á las sensibles, ya hemos probado más arriba que deben ser necesariamente admitidas (98). Reconocemos no obstante ser sólidamente probable la opinion contraria de los Aristotélicos, de que nos hemos apartado en este artículo; y así estamos muy lejos de hablar con desprecio ó desdeñ de las especies inteligibles impresas, aunque las creemos supérfluas.

588.—La única clase de especies inteligibles que admitimos y que todos deben admitir, es la de aquellas que llaman *rememorativas* y que sirven, no para la produccion de los conceptos universales, pues son precisamente causadas por ellos, sino para la *reproduc-*

cion de los mismos. Despues que nos hemos formado el concepto de una cosa, algo queda en nuestra inteligencia relativo al objeto de aquel concepto; porque despues nos *acordamos* que ántes hemos pensado en el tal objeto; y aunque de hecho no pensamos en él, lo sabemos por via de hábito. Este *algo* que queda, es la especie inteligible *rememorativa*; la cual es causada, no por el entendimiento agente, sino por el concepto mismo actual que en algun tiempo tuvimos en la inteligencia.

A. M. D. G.

ÍNDICE.

| | <u>Págs.</u> |
|-----------------------------|--------------|
| Nociones generales. | 3 |

PRIMERA PARTE.

Del alma humana absolutamente considerada.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO PRIMERO.— <i>De la existencia del alma humana.</i> | 5 |
| CAP. II.— <i>De la sustancialidad del alma humana.</i> | 7 |
| CAP. III.— <i>De la unidad é identidad del alma humana.</i> | 9 |
| CAP. IV.— <i>De la actividad del alma humana.</i> | 12 |
| Artículo primero.—Clasificación de las potencias del alma humana. | 12 |
| Art. II.—La esencia del alma humana y sus potencias. | 16 |
| § I.—Cómo se distingue el alma humana de sus potencias. | 17 |
| § II.—Cómo proceden del alma humana sus potencias. | 26 |
| § III.—Cómo obra el alma humana con sus potencias. | 31 |
| Art. III.—Potencias naturales del alma humana, llamadas con otro nombre <i>vegetativas</i> | 39 |
| Art. IV.—Potencias sensitivas. | 43 |
| § I.—Naturaleza de la sensación.. . . . | 43 |
| § II.—Sensibilidad externa.. . . . | 61 |
| § III.—Sensibilidad interna.. . . . | 77 |
| Art. V.—Potencias intelectivas. | 100 |
| § I.—Falsedad del sensismo. | 101 |
| § II.—Naturaleza, objeto y actos del entendimiento humano. | 116 |
| § III.—Naturaleza, objeto y actos de la razón humana. | 157 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § IV.—Naturaleza, objeto y actos de la memoria in- telectiva. | 163 |
| § V.—Naturaleza, objeto y actos de la conciencia. | 170 |
| Art. VI.—Potencias apetitivas. | 184 |
| § I.—Apetito elícito y apetito innato. | 185 |
| § II.—Apetito sensitivo. | 189 |
| § III.—Apetito racional ó voluntad. | 202 |
| Art. VII.—Potencias locomotrices. | 231 |
| CAP. V.— <i>De la simplicidad, espiritualidad é inmorta- lidad del alma humana.</i> | 238 |
| Artículo primero.—Simplicidad del alma humana. | 238 |
| Art. II.—Su espiritualidad. | 244 |
| Art. III.—Su inmortalidad. | 253 |
| CAP. VI.— <i>De la esencia metafísica del alma humana.</i> | 287 |

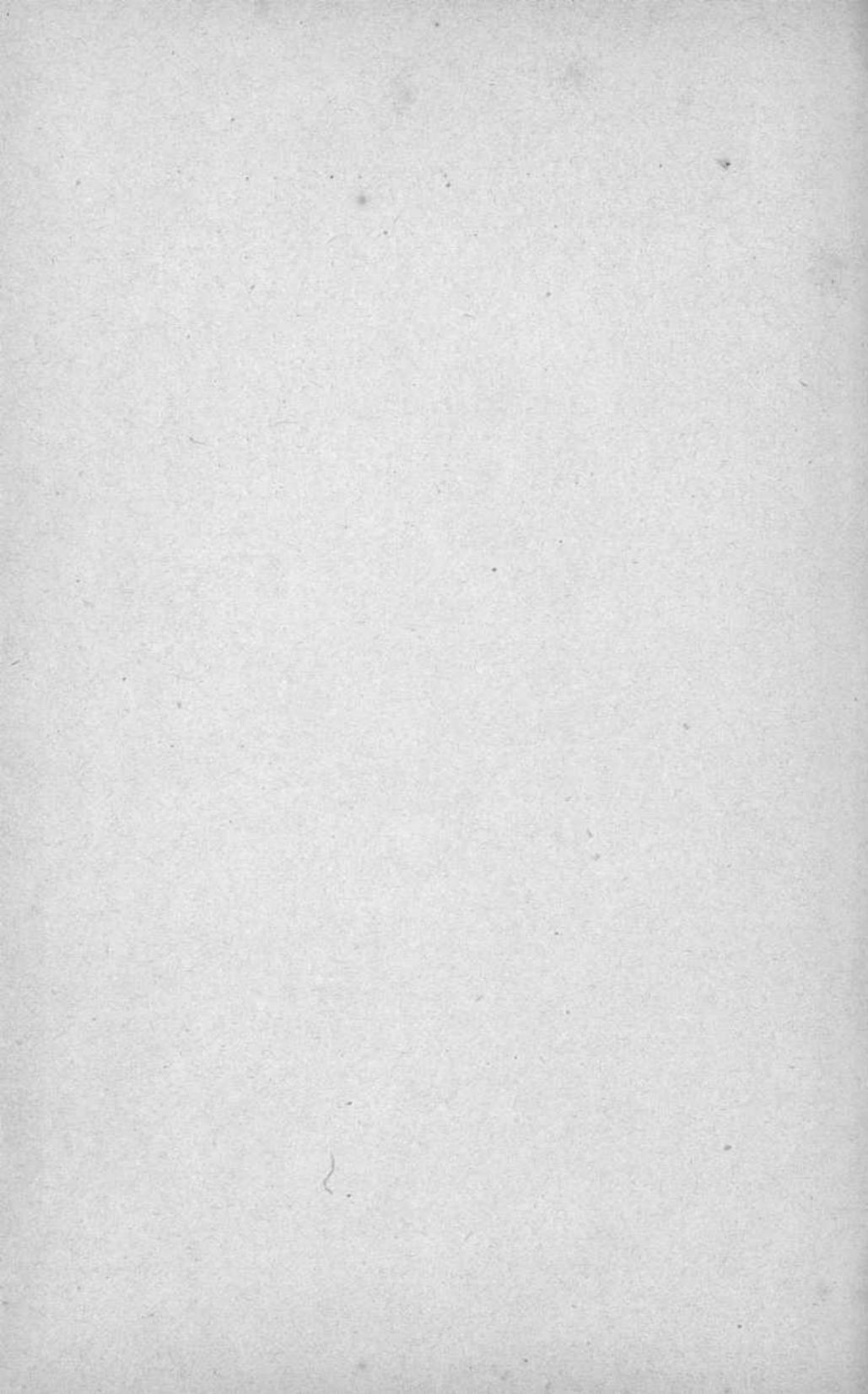
SEGUNDA PARTE.

Del alma humana relativamente considerada.

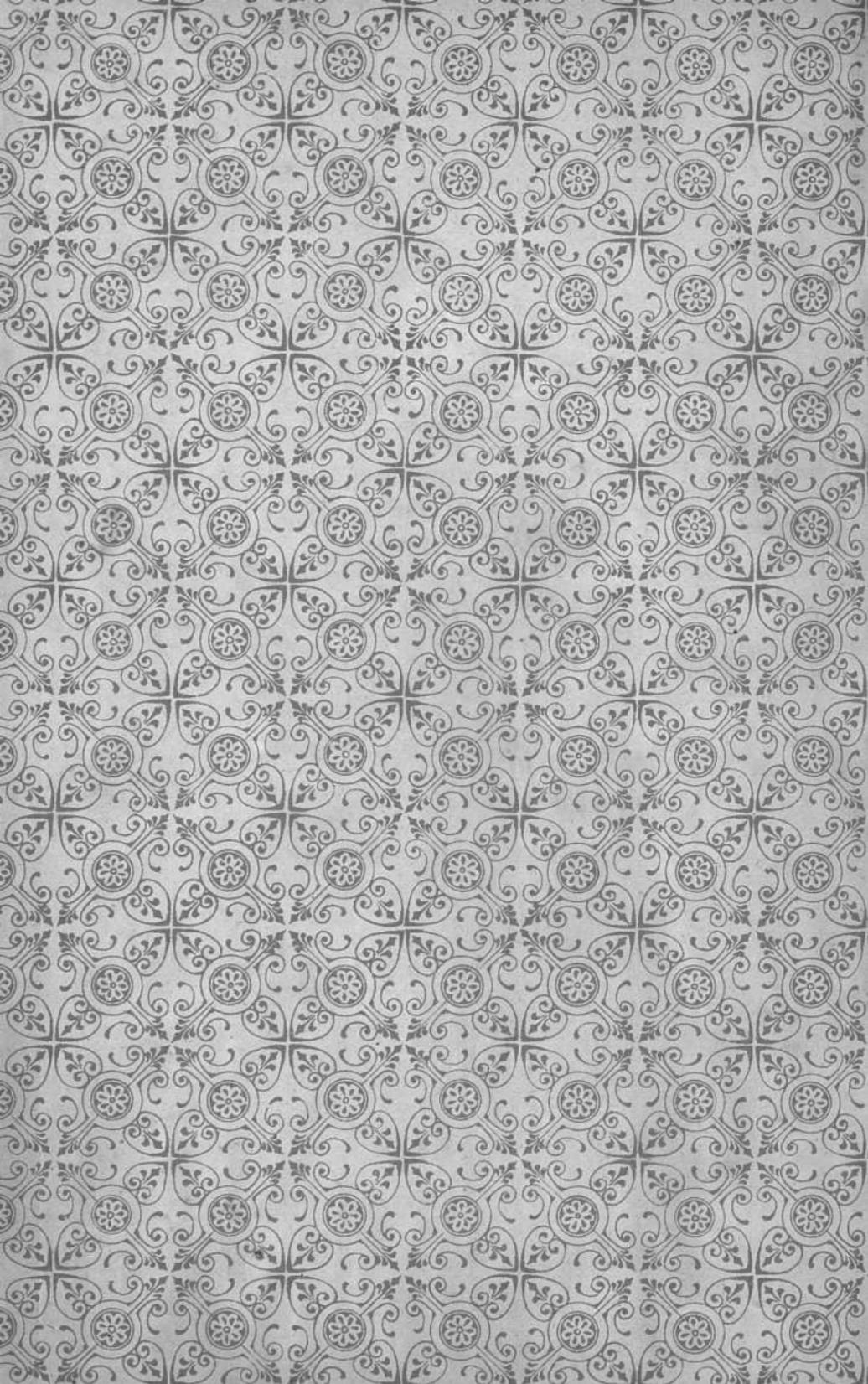
| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO PRIMERO.— <i>De la union del alma humana con el cuerpo.</i> | 294 |
| Artículo primero.—Noción de la union y sus diferentes especies. | 294 |
| Art. II.—Naturaleza de la union que media entre el cuerpo y el alma humana. | 298 |
| Art. III.—Diversos sistemas relativos á la union del alma humana con el cuerpo. | 301 |
| Art. IV.—Cuántas sean las formas sustanciales del cuer- po humano. | 320 |
| Art. V.—Asiento del alma humana. | 334 |
| CAP. II.— <i>Del mútuo influjo del alma y del cuerpo hu- manos.</i> | 338 |
| Artículo primero.—Influjo del alma en el cuerpo. | 339 |
| Art. II.—Influjo del cuerpo en el alma. | 340 |
| CAP. III.— <i>Del origen así del alma humana como del com- puesto físico que ella forma con el cuerpo.</i> | 347 |
| Artículo primero.—Origen del alma humana. | 347 |

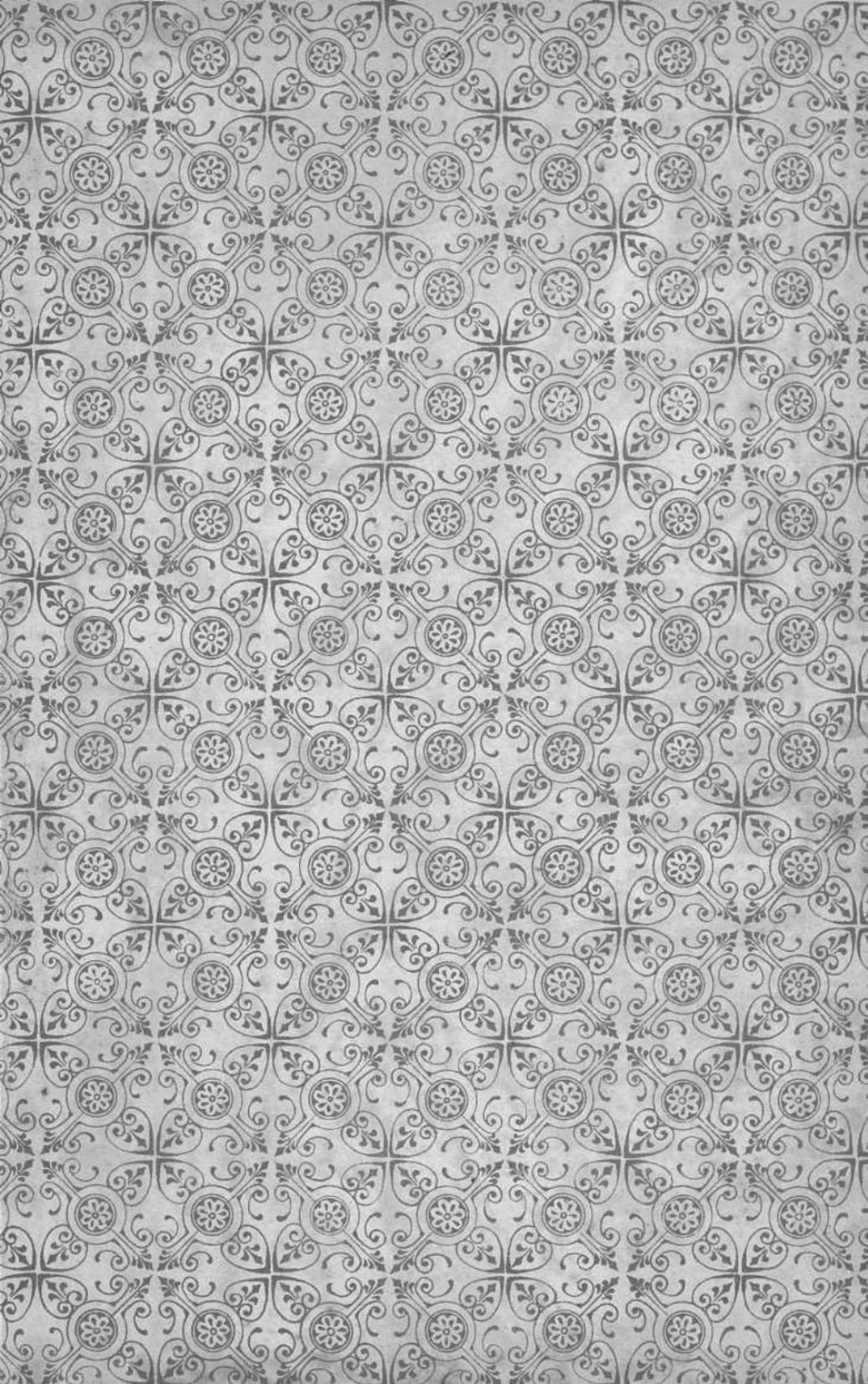
| | <u>Págs.</u> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| <i>Art. II.</i> —Origen del hombre. | 352 |
| <i>CAP. IV.</i> — <i>De la antigüedad del alma humana y de la del compuesto fisico que forma con el cuerpo.</i> | 358 |
| <i>Artículo primero.</i> —Antigüedad del alma humana. . . . | 358 |
| <i>Art. II.</i> —Antigüedad del hombre. | 362 |
| <i>CAP. V.</i> — <i>Del origen de los conocimientos humanos.</i> . . . | 363 |
| <i>Artículo primero.</i> —Sistemas empíricos. | 364 |
| <i>Art. II.</i> —Sistema de las ideas innatas. | 366 |
| <i>Art. III.</i> —Sistema de los Tradicionalistas. | 369 |
| <i>Art. IV.</i> —Sistema ontológico de la intuición divina. . . | 376 |
| <i>Art. V.</i> —Sistema de la Filosofía trascendental. | 379 |
| <i>Art. VI.</i> —Sistema aristotélico. | 384 |
| <i>Art. VII.</i> —Resolución de la cuestión. | 390 |

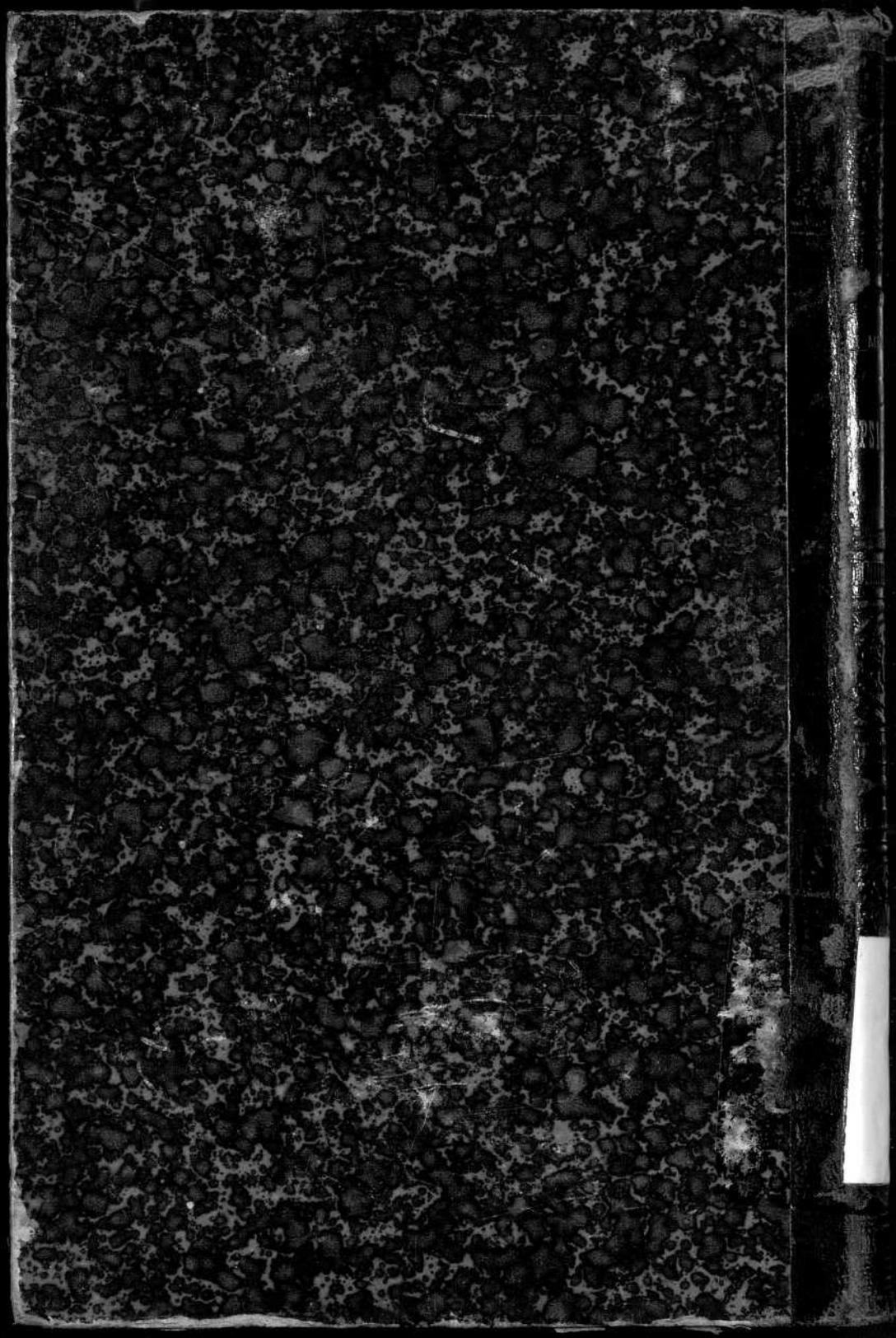












MENDIVE

PSYCOLOGI

G 32850