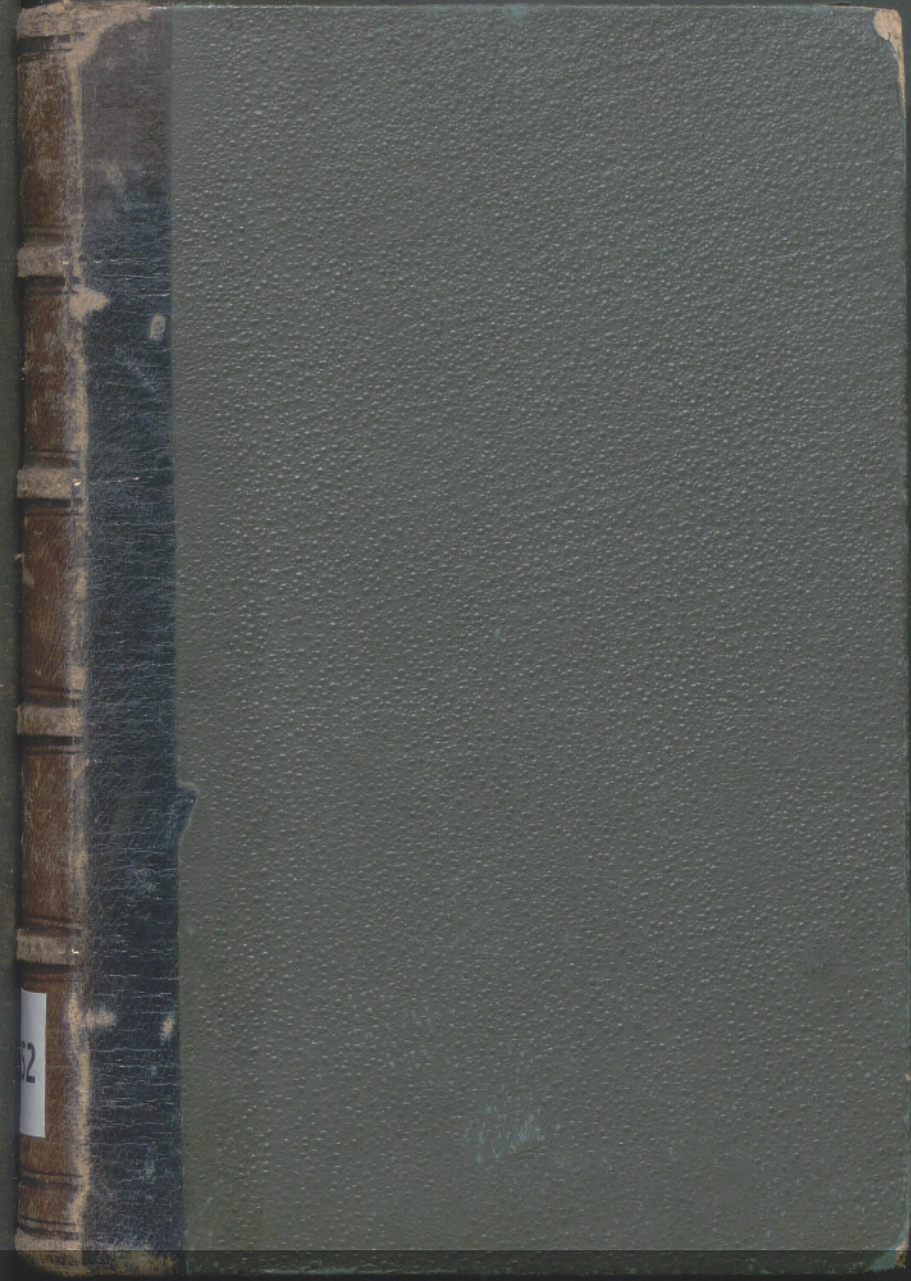
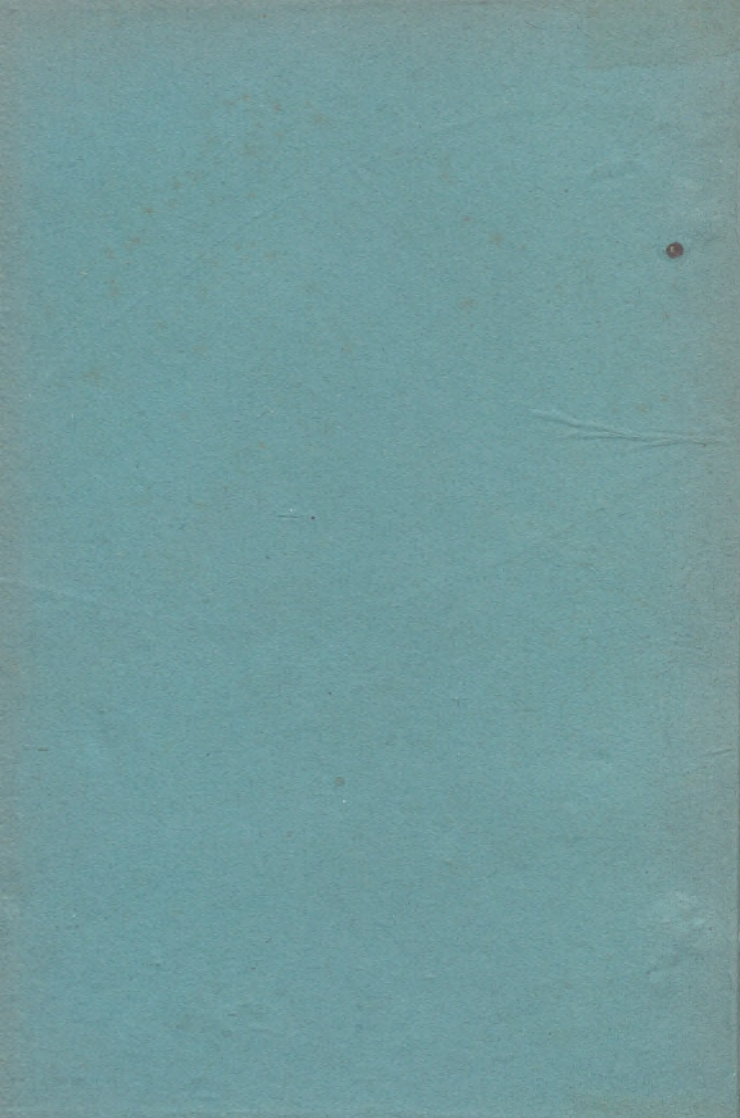






PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA

PSICOLOGIA

DE TOMAS DE AQUINO

TRADUCCION DE

ALFONSO

VOL. I

LIBRO I

LIBRO II

19-2637

PRINCIPIOS
DE
PSICOLOGÍA

SEGÚN LA DOCTRINA DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

mirando el estado actual de la cultura moderna

POR
D. J. M. ORTI Y LARA

Catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid
y
Miembro de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino.

VOLUMEN I

MADRID

Sociedad editorial de San Francisco de Sales

Bolsa, 10, principal.

1890



ROSTON CIRIACO MARIA SANCHEZ Y HERVAS

Y POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE
APROBADA Y CONFIRMADA EN MADRID A CALA
DE LAS ESPERANZAS, EN EL REAL Y DIS
POSICION DE LOS SEÑORES DE LA REAL A
CAJON DE LA REAL ACADEMIA DE LAS
CIENCIAS Y LETRAS, EN EL AÑO DE 1840
POR EL SEÑOR DON JUAN BRAVO, SECRETARIO DEL RE

Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús.
Calle de Juan Bravo, núm. 5.

NOS DON CIRIACO MARÍA SANCHA Y HERVÁS,

POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE
APOSTÓLICA OBISPO DE MADRID - ALCALÁ,
CABALLERO GRAN CRUZ DE LA REAL Y DIS-
TINGUIDA ORDEN AMERICANA DE ISABEL LA
CATÓLICA, ASISTENTE AL SACRO SOLIO PON-
TIFICIO, NOBLE ROMANO, SENADOR DEL REI-
NO, ETC., ETC.

*Habiendo acudido á Nós por medio de reve-
rente instancia el Sr. Dr. D. Juan Manuel
Orti y Lara, Catedrático de la Universidad
Central de esta Corte, pidiendo fuésemos servi-
do concederle nuestra superior licencia y aproba-
ción para imprimir y publicar la obra de que es
autor, titulada Principios de Psicología según la doc-
trina de Santo Tomás de Aquino, mirando al estado
actual de la cultura moderna; vista la favorable cen-
sura que de nuestra orden ha emitido el Muy
Ilustre Sr. Dr. D. José Fernández Montaña,
Deán de la Santa Iglesia Catedral de Madrid,
Censor nombrado por Nós al efecto; usando de
nuestras facultades ordinarias, venimos en conce-
der y concedemos nuestra licencia para que por lo*

que á N^{os} toca pueda el autor verificar la impresión y publicación de su obra, y permitimos que ésta circule lícitamente entre los fieles.

En testimonio de lo cual, expedimos el presente rubricado de nuestra mano, sellado con el mayor de nuestras armas y refrendado por nuestro Secretario de Cámara y Gobierno en Madrid á 19 de Julio de 1890.

Ciriaco María, Obispo de Madrid-Alcalá.

Hay un sello.

Por mandado de S. E. I. el Obispo, mi Señor:

DR. JOSÉ BARBA FLORES,

Canónigo Secretario.

Reg. lib. corriente, fol. 245.

EXCMO. SR.:

En virtud de la comisión con que V. E. se dignó honrarme por el oficio atento del 11 del corriente, he leído con la atención debida y grande aprovechamiento la nueva obra filosófica que con el título de PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA SEGÚN LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, MIRANDO AL ESTADO ACTUAL DE LA CULTURA MODERNA saca ahora á la luz pública el sabio y reputado Catedrático de la Universidad Central D. Juan Manuel Orti y Lara, á quien tan de justicia cuadra el sobrenombre de filósofo cristiano. Pues por lo que toca á este su nuevo libro, no solamente lo he hallado limpio de toda mancha errónea y heretical, sino que se me ofreció desde luego á la vista como tratado muy sólido y cabal del alma humana y sus maravillosas facultades, enseñándonos á todos con mucha

claridad y lenguaje correcto cómo se ha dentro del cuerpo humano en su relación con los objetos sensibles, para elevarse mediante las imágenes ó formas de las cosas corpóreas á la región de las ideas. Y todo esto, y mucho más, tomando por guía al Angel de las escuelas, á San Agustín y otros Santos Padres, y aprovechando los grandes adelantos científico-filosóficos de los autores modernos más sanos de Italia, Alemania y otras naciones, con los cuales refuta y desmenuza, aunque sólo pasando, los errores sensualistas, idealistas, y aun krausistas. Por todo lo cual, Excmo. Sr., puede y debe darse la licencia de impresión y paso libre á esta preciosa obra para satisfacción y provecho de todos.

Dios guarde á V. E. muchos años. — Madrid, Julio 16 de 1890. — JOSÉ FERNÁNDEZ MONTAÑA, *Presbítero*. — EXCMO. Y RMO. SEÑOR OBISPO DE MADRID-ALCALÁ.

Es copia literal del original.

DR. BARBA.

AL. EXCMO. É ILMO. SEÑOR
DON. CIRIACO. SANCHA. Y. HERVÁS
OBISPO DE MADRID-ALCALÁ

OFRECE. Y. DEDICA. EL. AUTOR
ESTE. SU. HUMILDE. TRABAJO
EN. SEÑAL. DE. ALTÍSIMA. ESTIMA
Y. DE. FILIAL. AFECTO. Y. REVERENCIA

La educación es un proceso de formación y desarrollo humano que se realiza a lo largo de la vida. Su finalidad es preparar a las personas para la vida social, económica y cultural. La educación es un derecho fundamental de todos los seres humanos y es una responsabilidad de la sociedad. La educación es un proceso continuo que se realiza en diferentes niveles y etapas. La educación es un proceso que se realiza en diferentes contextos y entornos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes momentos y tiempos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes formas y maneras. La educación es un proceso que se realiza en diferentes lenguajes y códigos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes culturas y tradiciones. La educación es un proceso que se realiza en diferentes épocas y épocas. La educación es un proceso que se realiza en diferentes lugares y espacios. La educación es un proceso que se realiza en diferentes personas y grupos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes situaciones y circunstancias. La educación es un proceso que se realiza en diferentes momentos y tiempos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes formas y maneras. La educación es un proceso que se realiza en diferentes lenguajes y códigos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes culturas y tradiciones. La educación es un proceso que se realiza en diferentes épocas y épocas. La educación es un proceso que se realiza en diferentes lugares y espacios. La educación es un proceso que se realiza en diferentes personas y grupos. La educación es un proceso que se realiza en diferentes situaciones y circunstancias.

EXCMO. É ILMO. SEÑOR:

Después de haber reconocido y afirmado que no hay ni puede haber conflictos entre la religion y la verdadera ciencia, el primer Congreso Católico de Madrid proclamó la necesidad "de crear entre los estudios preparatorios de todas las facultades y escuelas especiales una cátedra en la cual se estudien con la extensión debida, por lo menos la Lógica y la PSICOLOGÍA fundamentalmente explicadas y al tenor del espíritu de la Encíclica Æterni Patris"; necesidad demostrada "por la misma verdad y los progresos de las ciencias naturales y los errores del positivismo materialista y ateo. „ Ahora bien: ¿será por ventura temeridad presentar como texto para la enseñanza de la Psicología en esa anhelada cátedra y en todas las demás donde

reine el espíritu de dicha admirable Encíclica, el presente tratado?

No seré yo quien responda; lo único que puedo decir es, que en la composición del presente libro me he ajustado rigurosamente á la norma señalada por el Congreso Católico de Madrid, á la Encíclica Æterni Patris, cuyo espíritu y cuya letra vivirán perpetuamente en la ciencia y civilización cristiana; que he procurado evidenciar en todas y cada una de las cuestiones psicológicas, de suyo gravísimas y palpitantes, la verdad de la filosofía antigua, defendiéndola de los errores con que tratan de oscurecerla y suplantarla las escuelas modernas, así las empíricas como las idealistas, que al fin han venido á resolverse en el positivismo contemporáneo, último término de las especulaciones filosóficas que bajo el nombre de "cartesianismo", primero, y de "filosofía alemana y escocesa", después, han ido alejándose cada vez más de las seguras normas y de las purísimas doctrinas que enseñó en sus inmortales escritos el Angel de las escuelas; y que he sometido

á examen las modernas teorías y señalado y puesto de manifiesto la falsedad de ellas, con la cual hace contraste la verdad que resplandece en las doctrinas de la escuela por excelencia, cuyo renacimiento es el hecho más glorioso del presente siglo en el orden de las ciencias humanas.

Mas con todo mi empeño y buen deseo, sólo debo considerar este libro como un ensayo muy imperfecto, cuya utilidad, si alguna tuviere, se reducirá por ventura á que otro, de más ingenio y doctrina, siguiendo este humilde ejemplo ponga por obra dignamente el nobilísimo pensamiento del primer Congreso Católico español. Esta misma consideración me ha movido á dedicar esta obra á V. E. Ilma., de cuyo nombre esclarecido habrá de recibir la recomendación que necesita para circular y hacer algún fruto en los que estudien por ella. ¿A quién con más razón que á V. E. Ilustrísima, cuya es la gloria de haber concebido é iniciado en España la obra de los Congresos Católicos, de que tanta luz y auxilio y protección deben esperar las

letras cristianas, pudiera yo dedicar este humilde escrito? Sírvale pues de escudo y de blasón el nombre de V. E. Ilma.; y si con tales auspicios consigo difundir en nuestra patria las sanas enseñanzas de la Psicología espiritualista y cristiana, ese bien será honor de V. E. Ilma., y premio de mi modesto trabajo.

Madrid, día de San Pedro de 1890.

De V. E. Ilma. devotísimo y humilde servidor,

Juan Manuel Ortiz y Lara.

INTRODUCCIÓN

¶ 1. La palabra *Psicología* viene de las voces griegas ψυχή, alma, y λογος, discurso, y significa la ciencia del alma en general. Ordinariamente y en sentido riguroso se da el nombre de *Psicología* á la parte de la filosofía que trata del alma humana ¶

Definición de la
Psicología.

1 Entre los autores modernos suele comprender la Psicología el estudio de toda alma viviente. Commer, por ejemplo, enseña (*System der Philosophie, zweite abth. Psychologie, erst cap. Munster, 1884*), qué objeto material de esta ciencia son “todas las cosas animadas en razón de los fenómenos vitales que en ellas se muestran, y son percibidos de los sentidos, y su objeto formal aquello por lo cual la naturaleza corpórea de las cosas animadas, como tales, se distinguen de las demás cosas.” “La vida misma, añade, considerada en sus fenómenos y en el principio á que nos elevamos por vía de inducción, es el objeto propio (formal) de la Psicología.” Este estudio general de la vida y de los seres vivientes cuyas operaciones se nos manifiestan de algún modo por los sentidos, puede fundarse ora en la experiencia sensible, ora en la razón y en el testimonio de la conciencia. En el primer caso, á la ciencia, ó mejor, al conjunto de ciencias que tratan de los seres vivientes, se da el nombre de *Biología*; y en el segundo caso llámase

Los antiguos ponían el tratado del alma humana parte en la *Filosofía natural*, que hoy suele llamarse *Física racional*, y también *Cosmología*, y parte en la *Metafísica*. Poníanle en la Filosofía natural considerando al alma humana según que está en la materia, formando con ella el compuesto natural que llamamos *hombre*, cuyo cono-

Psicología al conocimiento de la vida y de sus fenómenos por sus causas y razones, así intrínsecas como extrínsecas, no conocidas por medio de la experiencia. Los antiguos, sin embargo, á este estudio filosófico de los seres animados en los diversos modos de su vida lo incluían en la filosofía natural. Finalmente, al estudio del alma humana se dedica un tratado especial en la *Metafísica* bajo el nombre de *Psicología*. La razón es, dice el P. Liberatore (*Institutiones philoph. ad trien. Metaph. sp., Psicol. introd.*), porque el alma humana es principio subsistente *per se* de la vida, el cual principio, bien que comunique al cuerpo una vida común á las plantas, y además vida sensitiva, todavía lo hace permaneciendo de cierto modo en sí cuanto á la parte más alta y excelente, y desenvolviendo respecto de ella sólo sus potencias racionales. De aquí un orden completamente diverso, y que debe ser separado de las formas inferiores, las cuales no están destinadas, con todo lo que son, sino á constituir el compuesto y la cumbre de la perfección en los brutos animales. Demás de esto, la Psicología emplea un nuevo instrumento de investigación, que es el testimonio de la conciencia, mientras que en las cuestiones meramente cosmológicas todo el auxilio y toda la materia del discurso viene de los sentidos.

Por lo demás, el nombre de *Psicología* fué desconocido de los antiguos, habiéndose introducido en el siglo xvi.

cimiento pertenece indudablemente á la filosofía natural, donde investigaban asimismo la naturaleza espiritual é inmortal de nuestra alma; y poníanle en la Metafísica cuando consideraban al alma humana separada de la materia, como realmente lo está después de nuestra muerte. Bajo aquel primer concepto el filósofo natural debe estudiar las fuerzas ó facultades que ejercita el hombre, ora procedan inmediatamente del compuesto mismo substancial de cuerpo y alma racional, ora de sólo el alma humana, ejercitándose estas últimas *en el cuerpo*, aunque no *con él*. Y no sólo debe el filósofo natural estudiar las facultades ó potencias del alma, sino además los actos ú operaciones que estas potencias ejecutan, y el sujeto que las emplea, es á saber, el hombre, exponiendo la unión del alma con el cuerpo, y la misma naturaleza del alma, su espiritualidad é inmortalidad, con que da la razón cumplida de sus potencias después que por el conocimiento de ellas llega á conocer y demostrar que el alma es espiritual é inmortal. Bajo el segundo aspecto, ó sea en el estado de separación del alma racional del cuerpo animado por ella, pertenece á la Metafísica enseñar qué potencias puede ejercitar naturalmente el alma en tal estado, de qué modos se ejercita entonces el entendimiento, y qué cosas le será dado conocer. A la verdad, después de haber investigado el filósofo la esencia del alma humana, nada le queda que hacer en este punto al metafísico; mas como

no se deba impedir al último que considere también al alma en sí misma, según que es puramente inteligible, ni que demuestre contra el panteísmo y el materialismo su dignidad de substancia espiritual criada, el tratado del alma humana puede muy bien constituir una *psicología metafísica*, muy semejante al tratado sobre los *espíritus puros* ó *ángeles* ¹, comprendidos, juntamente con el alma racional, bajo el género de substancias inmatrimales.

Esta doctrina de la escolástica no la vemos observada como ella merece por los que dividen la Metafísica en *Ontología* ó ciencia del ser ó ente común, y *Pneumatología* ó ciencia de las substancias espirituales, que á su vez dividen en tres partes, donde se trata respectivamente de Dios, espíritu increado, de los ángeles, espíritus puros criados, y del alma humana, también espíritu, acerca de la cual discurre la Psicología. Porque en esta división se prescinde del alma,

1 " Uno de los más interesantes esfuerzos del humano ingenio, dice un filósofo alemán contemporáneo, es, sin duda alguna, el de la Escolástica, y particularmente de Santo Tomás de Aquino, en orden á los espíritus puros. Como esas atrevidas torres que las iglesias góticas parecen enviar á las alturas, así el entendimiento especulativo hubo de subir á la consideración de los espíritus puros para conocer su naturaleza y su vida. Con lo cual hubo de difundirse mucha luz en el conocimiento de la naturaleza humana. „ HÄFFNER, *Grundlinien der Aufgabe der Philosophie*, cap. II, 55. II.

considerada como la última y más excelente de las formas substanciales, que animan respectivamente algún organismo corpóreo, en la cual se termina la consideración del filósofo natural. Esos autores pusieron en olvido la doctrina escolástica sobre la unión del alma con el cuerpo. Pero restablecida hoy generalmente esta doctrina, vuelve á recobrar su antiguo crédito y valor la sentencia de los filósofos escolásticos sobre el lugar que corresponde al estudio del alma humana en la filosofía natural y en la Metafísica.

2. La Psicología estudia la mejor y más noble parte del hombre, el alma racional, por la cual el hombre mismo es constituido en su propio sér específico. Pero como además trata del cuerpo en cuanto está informado del alma racional, y es objeto en este sentido de investigación filosófica, puede llevar el nombre de *Antropología*, que en griego significa tratado ó discurso sobre el hombre.

Antropología.

Los materialistas confunden á la *Psicología* con la *Fisiología*, diciendo que los hechos psicológicos no son sino movimientos ó alteraciones que acaecen en el organismo cuando sentimos y pensamos, no diferenciándose de estos movimientos ó fenómenos fisiológicos sino en razón del modo como conocemos á unos y otros, es á saber: á

los primeros por medio de la *conciencia*, y á los otros por medio de la *observación exterior*. Aseguran además que todos los hechos psicológicos están estrechamente unidos, y guardan perfecta correspondencia con las modificaciones de los órganos, especialmente con el movimiento molecular del cerebro; de donde infieren que toda la vida psicológica, toda la serie de fenómenos sensitivos, intelectuales, etc., y aun el alma misma, á la que no distinguen de esa serie, no son otra cosa sino la función del cerebro. Pero contra este grosero error militan razones decisivas. Antes, sin embargo, de indicarlas debemos hacer una distinción en los hechos psicológicos, según que se les considera en relación con las modificaciones materiales de los órganos corpóreos; porque entre esos hechos hay muchos, como son, v. gr., las sensaciones, en que intervienen los tales órganos, mediante alguna inmutación que en ellos es producida, la cual, ó bien precede al fenómeno interno en concepto de disposición ó aptitud orgánica conveniente para su ejercicio, ó bien es condición actual del fenómeno mismo, v. gr., el movimiento del cerebro cuando se ejercita la fantasía; y hay otros que acontecen sin que en su producción tome parte alguna, próxima ni directamente, el organismo corpóreo, como los actos del entendimiento y de la voluntad, que son potencias orgánicas, bien que por la conexión de estos últimos con los hechos fisiológicos que

se ejecutan mediante los órganos, supongan y requieran *remotamente* los movimientos ó alteraciones correspondientes.

Previa esta distinción, decimos, primero, que ni aun entre estos fenómenos ó movimientos de orden fisiológico, y los hechos psicológicos inferiores, como las sensaciones y apetitos sensitivos, se da siempre ese constante paralelismo que suponen los que dicen con Tyndall que, «siendo dado el estado del cerebro, se podría deducir de él, cuál es el pensamiento ó el sentimiento que se corresponde con él, así como una vez dados el pensamiento ó el sentimiento, podría decirse el estado correspondiente del cerebro;» porque en muchos casos la experiencia depone contra semejante correspondencia, soliendo acontecer que á las mismas impresiones y movimientos de los órganos correspondan diversos grados en las sensaciones, y hasta que no resulte sensación alguna. Segundo, que mucho menos puede darse esa correspondencia constante entre los movimientos del cerebro y los actos de la vida psicológica superior, cuales son los intelectuales y volitivos. Y tercero, que aunque en realidad mediase la exacta y precisa correspondencia que afirman gratuitamente algunos, entre los hechos psicológicos y los movimientos orgánicos, todavía no habría razón para decir que son idénticos entre sí; antes debe reconocerse siempre que son distintos los unos de los otros, pues ni los fenómenos psicológicos son accesibles á

los sentidos, ni los movimientos internos del organismo lo son á la conciencia.

De la distinción entre esos dos órdenes de hechos, se sigue claramente la que media entre aquellas dos ciencias, la psicología y la fisiología; porque las ciencias se distinguen unas de otras por razón de sus respectivos objetos; y en este caso, como sean esencialmente diferentes los hechos ú objetos de que trata cada una de estas dos ciencias, no hay duda sino que son esencialmente diferentes cada una de ellas de la otra.

No se puede, por consiguiente, negar que estas dos ciencias sean distintas, sin considerar al cuerpo, reducido á simple materia, no sólo como á instrumento, sino como á único agente de las operaciones vitales orgánicas, como quieren los materialistas, ó sin atribuir al alma sola todas estas operaciones, convirtiendo al cuerpo en puro mecanismo, como querían los cartesianos. En el primer caso la fisiología pierde su carácter de ciencia determinada y subsistente, pues en faltando en el hombre el soplo de vida, que es el alma (*spiraculum vitae*), dicha ciencia no puede explicar los fenómenos de la vida vegetativa, ni mucho menos las afecciones orgánicas correspondientes á la vida animal, sino por causas y leyes cuyo conocimiento pertenece á la física, con la cual habría de confundirse entonces la fisiología. En el segundo caso se hace asimismo imposible dar razón de la vida vegetativa y de la

sensitiva, cuyos fenómenos son producidos por fuerzas ó potencias que pertenecen al compuesto substancial de cuerpo y alma, y que se ejercitan mediante los órganos respectivos.

Las mismas razones que evidencian la distinción entre la psicología y la fisiología, evidencian también la excelencia de la primera sobre la segunda, porque además de tratar la psicología del alma racional y de sus potencias espirituales, en cuyos actos no toma parte el organismo corpóreo sino extrínseca y remotamente, considera también los hechos de que consta la vida propiamente animal ó sensitiva y sus causas ó razones altísimas, dejando á la fisiología que estudie las modificaciones del organismo que en esos hechos se observan, mediante el uso y aplicación de los sentidos externos, auxiliados de instrumentos. La fisiología supone, pues, que son ya conocidos los hechos psicológicos á cuya más acabada explicación ordena ella sus investigaciones, siendo bajo este concepto ciencia subordinada á la psicología; pero esta última no necesita en rigor de la fisiología, por más que tenga que aprender de ella la parte que en la producción de los fenómenos psicológicos corresponde al cuerpo en calidad de causa instrumental. Mucho más es lo que los fisiólogos deben de aprender en los tratados de Psicología, aunque desgraciadamente cuando tratan de cosas tocantes á ella, nos hacen la misma impresión, dice Haffner, que los niños cuando empiezan á hablar (*Stammelnden Kinder*).

Lugar es este de dar alguna idea de la ciencia que llaman *psychophysica*, nombre dado por el Dr. Fechner en su obra *Elementos de Psychophysica* (en alemán) á “la teoría de las relaciones entre el alma y el cuerpo y en general entre el mundo *físico* y el mundo *psychico*.” Hasta ahora los que han cultivado esta nueva ciencia, se han ceñido tan sólo al hecho de la sensación, tratando de medirla matemáticamente, tomando por medida la impresión causada en los órganos. Por lo cual se ha observado con razón, que más bien que *psychophysica* y que *psychometria*, como también se la ha llamado, debe ser llamada *Aesthesimetria*. Por de contado las sensaciones no son rigurosamente mensurables por modo de cantidad continua, ó que tenga partes unas fuera de otras. Así, no pudiendo ser ellas en sí mismas medidas, ni sujetas por consiguiente al cálculo, los partidarios de la tal teoría pretenden medirlas valiéndose de la *excitación*, como llaman á la impresión causada en los órganos de los sentidos, y procurando expresar con números la relación que hay entre la impresión y la sensación conforme á la ley formulada por Fechner, que “la intensidad de la sensación crece como el logaritmo de la excitación.” Pero contra esta teoría, aun reducida al estrecho círculo de las sensaciones, se ha observado, que si bien se da cierta proporción entre la excitación y la sensación, considerada ésta en razón de su intensidad y de su duración, pero esta proporción no puede medirse geométrica-

mente ni expresarse con cifras, porque uno de sus términos, la sensación, por su misma naturaleza, no está sujeta á medida, y únicamente podemos enunciar los grados de su intensidad y el tiempo de su duración con expresiones más ó menos aproximadas; pero nunca exactas ¹.

3. El estudio de la Psicología se divide en tres partes. La primera de ellas, por nombre *Dinamiología*, trata de las fuerzas ó facultades del alma; la segunda contiene, bajo el nombre de *Ideología*, el tratado sobre la naturaleza y origen de nuestras ideas ó conocimientos intelectuales; y la tercera, que algunos llaman, aunque sin razón, *Psicología racional* — toda ciencia es de suyo racional — trata de la naturaleza del alma humana y de su unión con el cuerpo, unión de que resulta el compuesto substancial en que se ocupa la *Antropología*.

División de la Psicología.

4. El método seguido en la adquisición de la Psicología por sus más ilustres maes-

Método que sigue la Psicología.

¹ Pueden leerse con mucho fruto los estudios del ilustre Barberis en el *Divus Thomas* (año de 1888) sobre la Aestesimetría, y las *Cartas sobre la Psicometría* del no menos docto Angelini en la revista intitulada *Gli Studii in Italia*, an. vi, vol. II. Entre nosotros ha tocado este punto con bastante lucidez el docto profesor don Francisco Iñiguez, en la Memoria intitulada *Aplicación del análisis matemático á las demás ciencias*, Madrid, 1887, impugnando por supuesto la susodicha teoría.

tros, Aristóteles especialmente, á quien ilustró y perfeccionó Santo Tomás de Aquino, es el analítico-sintético, cuyo punto de partida son los hechos ó fenómenos conocidos por la conciencia ¹, de los cuales se ele-

¹ De la realidad de los fenómenos que pasan en el alma, y de que nos da testimonio la conciencia, hablé en la Lógica al tratar de este criterio. Hay sin embargo quien reconoce la indisputable realidad de los fenómenos psicológicos, pero diciendo que no pueden ser objeto de consideración y estudio, porque se desvanecen en el punto que nos determinamos á reflexionar sobre ellos. "Sólo podemos conocer, dice Augusto Comte, nuestros propios afectos ó sentimientos, y éstos con un conocimiento muy superficial, porque la inteligencia es imposible que se observe á sí misma; la atención que prestara á esta operación refleja, luego al punto haría que desapareciese el fenómeno que con ella se quisiese aprehender." (ap. CARLES, *psychol.*, cap. II, 55. IV.) Por su parte, el inglés Spencer afirma que "sólo después que es ya pasado un hecho ó estado de conciencia, y no en el momento en que pasa, es cuando puede llegar á ser objeto del pensamiento." (*Ensayo de Psicología*, versión francesa, pág. 58.) Ambas aserciones son falsas. Precisamente es propiedad del alma racional reflejar sobre sus propios actos, percibiéndose á sí misma en los actos mismos que emite: *In hoc aliquis se percipit animam habere, quod percipit se sentire et intelligere.* (D. TH., *De mente*, a. 8.) Es así que no hay quien no se conozca á sí mismo, á su propio *yo*: luego nadie hay que no conozca por vía de reflexión sus propios actos, así sensitivos como intelectuales. Este conocimiento supone la presencia de la cosa conocida, ó sea del acto de sentir ó de

va por medio del raciocinio, apoyado asimismo en principios metafísicos, al conocimiento de las potencias ó facultades del alma, y

entender, el cual, por otra parte, no podría ser reproducido por la memoria si la inteligencia no lo hubiera antes aprehendido y de algún modo retenido, es decir, si ya antes no hubiera sido objeto de la misma inteligencia. En otro punto deben asimismo ser reprendidos los modernos positivistas tratándose de los hechos ó fenómenos *psicológicos*, á saber: en decir que lo que distingue á estos fenómenos de los *fisiológicos* es la *sucesión* y la *serialidad* de los primeros, mientras que los segundos, es decir, los fisiológicos, son sucesivos y simultáneos, y que el intento principal de la Psicología es determinar las leyes á que están sujetas las sucesiones de los actos *psíquicos* ó psicológicos (SPENCER, *Principes de Psychologie*, etc., vol. I, pág. 415-29). Porque en primer lugar es falso que los actos psíquicos no puedan ser simultáneos: yo puedo *entender é imaginar* al mismo tiempo. En segundo lugar, no es cierto que se den leyes, tomada esta palabra en sentido riguroso, tratándose de actos psicológicos, especialmente de los intelectuales, porque el principio por qué puede ser movido el entendimiento á pensar ó no pensar, ó á pensar en este ó aquel género de cosas, ó sea la libre voluntad, no es *por naturaleza* ni *por hecho* alguno totalmente determinado — determinación que requiere toda ley — si no es indiferente, no siendo por consiguiente un punto tal del que se parta *definitivamente*, por uno ú otro camino, hacia términos naturalmente prefijados (LORENZELLI, *La teoría del materiale é dell'immateriale riguardati in se é nella loro conoscibilita*, en *La Academia Romana de Santo Tomás de Aquino*, vol. VI, fasc. II).

por medio de este conocimiento al de la naturaleza del alma misma y del compuesto humano, ilustrando y confirmando después con el resultado de esta indagación las mismas razones ó conceptos obtenidos por el análisis, y llegando así finalmente al conocimiento verdaderamente científico en que consiste la Psicología.

[En todo este proceso el entendimiento camina á la luz de los conceptos ontológicos — las ideas, por ejemplo, de *ser*, de *acto*, de *potencia*, de *substancia*, de *causa* — apoyándose siempre en este principio: « *Unumquodque operatur secundum quod est*, toda cosa obra conforme á lo que ella es, » ó más brevemente: « *Operatio sequitur esse*, la operación es proporcionada al ser ó naturaleza de cada cosa. » En una palabra: el verdadero conocimiento científico de la naturaleza del alma y de sus propiedades y atributos, debe hacerse mediante los principios de las ciencias especulativas ¹, especialmente de la Ontología, haciendo aplicación de los conceptos ontológicos de que nos certifica la conciencia. Y erran por consiguiente en este punto los que dividen la Psicología en *experimental* y *racional*, como si pudiera haber ciencia alguna, y mucho menos

¹ De anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus; quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum. S. TH., *Cont. Gent.*, l. iii, cap. xlvi.

tratado alguno filosófico, que se formase únicamente por la experiencia de los hechos con exclusión del raciocinio ¹.

[5. Tocante al mérito y utilidad de la Psicología, no hay duda sino que, midiéndose el valor y excelencia de todo saber por la certidumbre con que en él es conocida la verdad, y por la nobleza y dignidad de su respectivo objeto, debe ser muy alto el rango y categoría de esta ciencia, cuya certi-

Mérito y utilidad
de la Psicología.

1 Pudiera, sin embargo, hablarse de «Psicología *experimental*» en contraposición á «Psicología *metafísica*,» entendiéndose por ésta la que trata de la naturaleza del alma humana, de su origen y de su destino, y por aquélla la que estudia los fenómenos psicológicos y sus causas próximas, al modo como llaman algunos «física *experimental*» á la física que ordinariamente se estudia en las escuelas, y «física *racional*,» á la filosofía natural de los antiguos; aunque si bien se mira, en ningún caso puede la Psicología prescindir de la Metafísica. Es, por consiguiente, falso y sobremanera pernicioso el método de los positivistas, que no admiten otra psicología que la puramente experimental, y de esta última eliminan como cosa tocante á la metafísica lo que no pertenece inmediatamente á los fenómenos del alma, haciendo de esta suerte una Psicología en que el alma, considerada como substancia espiritual, brilla tan sólo por su ausencia. Acerca del método positivista en Psicología puede consultarse el opúsculo publicado en el *Dixus Thomas* (Piacenza) bajo el título de *Positivismus ac nova methodus psychologica professoris P. Siciliani*, por su ilustre Director.

dumbre estriba, de una parte en la evidencia de los hechos psicológicos, y de otra, en los principios de la Metafísica, y cuyo objeto es nada menos que el alma racional del hombre. Esta es la más perfecta criatura del universo visible, de cuya consideración pasa la mente al conocimiento de las sustancias puramente intelectuales, subiendo igualmente por ahí al conocimiento de Dios, porque siendo como es Dios purísimo espíritu, en ninguna cosa de este mundo se refleja mejor á nuestros ojos, ni es mejor conocido de nuestro entendimiento que en nuestro propio ser espiritual, hecho á imagen del mismo Dios. “Así como por medio de los sentidos, dice San Agustín, adquiere nuestra mente el conocimiento de las cosas corpóreas, así adquiere el conocimiento de las incorpóreas por el que tiene de sí mismo,,¹. Y Santo Tomás, por su parte, siguiendo á Aristóteles (*De anima*, lib. 1, c. 1) enseña, que “la ciencia del alma es el principio que nos guía al conocimiento de las sustancias puramente espirituales, pues por este caso, que el alma se conoce á sí misma, llega á conseguir algún conocimien-

¹ Mens sicut corporearum verum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semeptisam. *De Trinit.*, lib. ix, c. iii.

to de las substancias incorpóreas, tal como acontece tenerlo en esta vida „¹.

Si el conocimiento filosófico que nos da la Psicología del alma racional, lo extendemos al compuesto humano, descubriremos asimismo en cuán alta estima debe ser tenida esta ciencia por razón de su objeto. Siglos antes de haber dicho San Agustín, dirigiéndose á Dios: “Haced, Señor, que yo me conozca á mí mismo, y que os conozca á Vos „², la filosofía socrática hubo de repe-

1 Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendas substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere. *Sum. theol.*, I p., q. 88, a. 1 ad. I.

2 “ En efecto, dice sobre esta admirable expresión el sapientísimo HETTINGER, el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos son los dos polos sobre que giran todos nuestros pensamientos, el doble objeto de todas las investigaciones de nuestra inteligencia. Mas aun cuando el objeto sea doble, es uno sólo el fin, que pasa de una luz á otra; un estudio esclarece al otro y le confirma. Pero también recíprocamente, la obscuridad que encubre al uno, proyecta su sombra sobre el otro, pues no puede conocer bien al hombre, quien no conoce bien á Dios; y de la misma manera, quien se forma una idea falsa de la naturaleza del hombre y del lugar que le está señalado en el universo, debe también necesariamente alterar la idea de Dios y desconocer su esencia. „ *Demostración cristiana*, vertida por *García Ayuso*, vol. II, conf. sexta, “ el hombre. „

tir aquella antigua célebre sentencia: "Cónócete á ti mismo, γνωτι σεαυτόν;,, en la cual no se ordena, decía Cicerón, el conocimiento de los miembros, tamaño, figura, etc., de nuestro cuerpo, sino el conocimiento del alma racional ¹. Los antiguos llamaron al hombre *micróscomo*, que en griego quiere decir mundo pequeño ó abreviado, porque en él están, en efecto, reunidas, formando una comocifra ó compendio, todas las cosas criadas del mundo visible y del invisible, desde el más tosco mineral hasta los espíritus puros ó ángeles ².

└ No debe omitirse, tratándose de la utilidad ó valor relativo de la Psicología, que en ella es-triba en gran parte la filosofía moral ó Ética. A esta ciencia, en efecto, no le sería dado exponer el fin del hombre, ni los deberes que debe-

¹ *Nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monetur quisque se noscat. Non enim credo, id praecipit, aut membra nostra, aut staturam, figuramque noscamus; neque nos corpora sumus, neque haec tibi dicens, corpori tuo dico. Cum igitur nosce te dicit, hoc dicit: nosce animum tuum. Tuscul., 9.*

² " *Omnis creatura, dice San Agustín en su obra De Civitate Dei, in homine numeratur.... quia omnis creatura partim spiritualis, partim animalis, partim corporalis.* „ Y en otra parte: " *In unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter, sicut est coelum, et terra, et omnia, quae in eo sunt, sed generatim quodam modo.* „ *Lib. ad Dros., c. 8, n. 1.*

mos cumplir para alcanzarlo, ni los demás puntos de que ella trata, sin suponer ya conocida la parte más excelente del hombre, que es el alma espiritual, con todas sus potencias. Lo mismo puede decirse de las ciencias que proceden de la Ética y del Derecho natural, como la jurisprudencia civil, la política y la economía; y así puede añadirse con el ilustre Liberatore ¹, que pues todas las ciencias tienen por centro al hombre, y se refieren á él como sujeto perfectible, es consiguiente que la ciencia del alma humana sea necesaria para comprender bien el objeto de las demás ciencias en todo cuanto dice respecto al fin de ellas, á su norma y á sus relaciones ².

1 *Dell'anima humana*, introd.; Roma, 1875.

2 Hasta la misma Filosofía natural, según observa el ilustre Egger (*Propædæutica philosophica-theologica*, vol. II, *Psicol.*, introducción), es ilustrada por la Psicología, pues el principio formal de las plantas y de los animales no lo conocemos sino por analogía con el alma humana.

PARTE PRIMERA

DINAMIOLOGÍA

Dinamiología.

6. Dáse ordinariamente, con Sanseverino, el nombre de *Dinamiología* (palabra derivada de la griega *δυναμις*, fuerza, y *λογος*, tratado) al estudio ó discurso acerca de las fuerzas ó potencias de que está adornada el alma humana.

Del alma humana proceden, por vía de emanación ó resultancia, estas fuerzas ó potencias, que son los principios próximos de las respectivas operaciones ó hechos psicológicos, cuyo principio remoto es, por consiguiente, el alma misma. Por ella debemos, pues, empezar el presente tratado.

De dos modos es considerada el alma humana.

7. Al alma humana, objeto de la Psicología, podemos considerarla de dos maneras: ó en sí misma, como substancia espiritual, que puede obrar y obra con independencia del cuerpo; ó según que está unida con el cuerpo, informándole y comunicándole vida y sentido, y siendo, por consiguiente, base y principio de las fuerzas ó potencias que producen las operaciones vitales que tienen lu-

gar en el cuerpo ú organismo humano. Estas fuerzas ó potencias orgánicas son comunes al hombre y al bruto, y las más ínfimas entre ellas á las plantas, que tienen también su principio vital, llamado también *alma*. Conviene, por consiguiente, estudiar al alma humana bajo esos dos respetos, conviene á saber, según que es principio de potencias que adornan también á los animales, y algunas de ellas á las plantas, y según que, considerada en sí misma, es principio de potencias y operaciones de orden superior, cual es el espiritual. En otros términos: podemos estudiar al alma humana, primeramente en su razón ó concepto genérico de alma, común al principio vegetativo de las plantas y al sensitivo de los animales; y en segundo lugar, en su específica razón de alma humana ó racional.

[Así pues, el primer capítulo de este tratado sobre el alma, como principio primero de los fenómenos ú operaciones ejecutadas por las respectivas potencias, lo dividiremos en dos artículos, tratando en uno de ellos del alma en general, según que es principio remoto de las operaciones que se dan no solamente en el hombre, sino en los animales y en las plantas, y de las tres especies que hay de almas; y en el otro, de las potencias ó facultades del alma humana.

CAPÍTULO PRIMERO

*Del alma como principio de las potencias
que estudia la Dinamiología.*

ARTÍCULO PRIMERO

Del alma en general.

Definición nominal del alma.

§ 8. El alma fué definida nominalmente por Santo Tomás, conforme á la etimología de esta palabra ¹, "*primum principium vitae in his quae apud nos vivunt*", principio primero

1 La etimología de esta palabra le da por lo pronto un sentido no abandonado posteriormente, ni aun después de haber sido aplicada por vía de semejanza, harto remota en verdad, á los seres espirituales, pasando antes por una significación relativamente inferior á ellos. Porque, en efecto, *alma* quiere decir en su acepción primera, atendido su origen etimológico, *principio de movimiento*, usada dicha voz en su acepción propia ó material. *Anima*, se lee en el Diccionario de Forcellini, *anemus, ventus, aër, a voce graeca allata*. Conforme con este origen es el uso de la palabra *alma* en el lugar siguiente de Horacio (lib. IV, Od. 12):

*Jam veris comites, quae mare temperant
Impellunt ANIMAE lintea Thraciae.*

Y en Lucrecio (v. 23):

Aurarumque leves ANIMAE callidique vapores.

Atendiendo asimismo á ese origen, entiéndese bien la metáfora de que usó Floro (IV, 3, 6) diciendo, que el

de vida en los vivientes corpóreos., Llamóle *principio primero*, porque hay principios de acción que no son primeros, sino procedentes de los primeros, como la facultad de ver, principio próximo del acto de la visión, el cual procede de la naturaleza sensitiva de los animales perfectos, y, por consiguiente, del alma que informa sus respectivos organismos corpóreos; pero antes que el alma no hay en ellos ningún otro principio de donde procedan sus operaciones, y así es llamada el alma principio primero de la vida en las cosas que se parecen á nuestros

emperador era el *alma* del Imperio, y la que suele emplearse cuando se dice del dinero, que es el *alma* de los negocios, sin duda porque los impulsa y conserva en movimiento. Pues ahora, como la vida sea también movimiento, y en esto se distingan los seres vivientes de los que no lo son, en que los últimos, á diferencia de los primeros, no tienen dentro de sí el principio de su movimiento, hubo de parecer muy natural que se llamase *alma* al principio de las operaciones inmanentes de toda cosa viva, aunque ésta no fuera por ventura animal. *Sunt quaedam*, decía Séneca (Epíst. 58), *quae animam habent, nec sunt animalia; placent enim satis et arbustis animum inesse; itaque et vivere illa, et movi dicimus*; y Juvenal (15) hacía distinción entre el *alma*, que la tienen también los brutos, y el *ánimo*, que es sólo del hombre, y decía:

*Principio indulsit communis conditor illis
Tantum animas, nobis animum quoque.*

ojos, y están realmente adornadas de ella, como son las diferentes especies ó maneras de vivientes de este mundo visible.

Definición real.

9. La definición real del alma es la que dió Aristóteles, diciendo ser el alma "acto primero del cuerpo natural orgánico, que tiene la vida en potencia, *actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis.*."

Llama, ante todo, Aristóteles al alma *acto primero*¹, porque en toda substancia compuesta

I La palabra acto (*ἐντελέχεια*) significó en un principio el movimiento sensible de los cuerpos; después significó también todo género de operación; y finalmente, es empleada en sentido de forma ó perfección del sér (véanse mis *Lecciones de Metafísica*, lec. VII). Aristóteles la empleó aquí como forma ó principio formal perteneciente á la substancia del cuerpo vivo; y la llama *actus primus*, ora porque da el sér primero á su respectivo sujeto, ó sea á la materia que recibe el acto, ora porque lo dispone al acto segundo, que es la operación, aunque también pueden decirse *actos primos* algunos accidentes que disponen las substancias al acto de obrar, que es acto segundo. Bien será añadir lo que observa Santo Tomás, á saber: que Aristóteles dijo ser el alma *acto primero*, no solamente para distinguirla del acto segundo, que es la operación, sino también de las formas substanciales inferiores: *sciendum est autem, quod philosophus dicit animam esse actum primum non solum ut distinguat animam ab actu secundo, qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis elementorum quae semper habent suam actionem nisi impediuntur* (In. 2, *De anima*, lect. 1).

de materia y forma substancial ¹, esta última es comparada á la primera como el acto á la potencia, y se ha indiferentemente para recibir esta

1 Conviene advertir que Aristóteles, en su tratado *De anima*, supone la teoría de la materia prima y de la forma substancial, teoría que él mismo estableció sobre la mutabilidad substancial de los cuerpos naturales. Este fundamento puede considerarse en la generación, conservación y extinción ó muerte de los vivientes, y en todos los hechos de la síntesis y del análisis químico verdadero. Veamos aquí lo que se entiende por *materia prima* y por *forma substancial*.

La materia prima, dice Santo Tomás (*De principiis naturae*, opúsculo xxxi), se llama así porque antes de ella no hay otra materia de que conste ella misma, *dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est natura alia*, en lo que se diferencia de la segunda, porque esta última supone á la primera, y se dice $\chi\lambda\eta$, esto es, *chaos*, ó confusión. Observa el Santo Doctor, que á la materia no se la puede definir ni conocer sino por comparación á la forma, sin la cual, cualquiera que ésta sea, no puede la materia existir; y dice que aquella materia, que se entiende sin ninguna forma ni privación de forma ninguna determinada, se llama materia prima, *illa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione dicitur materia prima*. Aristóteles, por su parte, la definió, ora negativamente, "lo que no es *quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus ens determinatur, neque etiam negationes*," ora positivamente, "*subjectum cujusque primum, ex quo insito aliquid fit, non ex accidente, et in quod, si quid interit, ultimum abit.*" Concíbese á la materia prima como á entidad incompleta y primer fundamento de las substancias materiales, y como á sujeto primero de

ó aquella forma ó principio formal, mediante el cual es perfeccionada ó actuada substancialmente, y constituida en determinada especie.

todas las mudanzas substanciales, indiferente de suyo para recibir todas las formas informantes.

La forma substancial fué definida " el acto primero de la materia „. Porque como la materia nó tenga sér de substancia, mas por otra parte pueda tenerlo, aquello que da á esta potencia ó capacidad, por vía de complemento, el sér de substancia se llama acto ó forma substancial: *quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis* (Sto. Tomás, I. C.) Podemos describir la forma substancial diciendo que es "substancia simple en razón de su esencia, informativa de la materia, y constitutiva del cuerpo en alguna materia determinada, *substantia incompleta, simplex secundum essentiam, formativa materiae, constitutiva corporis in certa aliqua specie.* „

La diferencia específica de los seres de este mundo — los cuales, en efecto, se distribuyen en especies diferentes unas de otras — procede únicamente de la diferencia de las formas substanciales determinativas de la materia: de donde hemos de inferir que tales formas son específicamente diferentes entre sí. En este sentido la forma substancial fué llamada *εντελεχεια*, esto es, acto y perfección que determina ó define la naturaleza del sujeto, ó sea de la substancia constituida por la materia y por la forma, unidas entre sí, sin necesidad de vínculo alguno extraño, la una como potencia y la otra como forma: *sic enim ex materia et forma fit unum nullo vinculo extraneo eas colligante* (Contr. gent. II, 18). Por esta razón, en la definición del alma de Aristóteles, se dice que es *εντελεχεια η πρωτη*, ó *actus primus*.

Tocante á la realidad de la materia prima y de la

Dice lo segundo Aristóteles, acto primero del *cuerpo*¹, excluyendo de este género de actuación al espíritu, en el que no hay materia alguna, ni por consiguiente, distinción entre potencia ó capacidad receptiva del acto formal, y este mismo acto; y dice acto primero del cuerpo *natural*, ó sea del que es movido de un principio interno, á diferencia del cuerpo matemático, que no tiene

forma substancial como principios constitutivos de la substancia sensible, debe ser tenida por cosa tan cierta como la de las mudanzas substanciales que pasan ante nuestros ojos, v. gr., de la substancia del pan en la de carne. En esta mudanza, y en todas las demás del mismo género, la substancia que se muda ó convierte en otra, no es destruida del todo, sino en parte; queda la materia que pierde la forma substancial que tenía, y adquiere otra forma de la cual estaba antes privada. Por efecto de esta nueva forma, que viene á ser el término de la tal mutación ó transformación, la materia recibe el acto ó forma substancial que específicamente la determina.

1 Entiéndase aquí bajo la palabra *cuerpo* la materia prima, porque el cuerpo, tal como suena, compuesto de materia y forma, no entra en la definición de la forma, sino sólo la materia. *Compositum*, dice Santo Tomás, *non ponitur in definitione formae, sed materia. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum; et hoc est anima, actus secundum quem corpus vivit: sicut si dicerem quod figura est actus non quidem corporis figurati in actu; hoc enim est compositum ex figura et corpore; sed corporis quod est subiectum figurae; quod comparatur figurae sicut potentia ad actum* (In 2, *De anima*, lect. 1).

realidad alguna fuera de la mente, y del cuerpo artificial, que sólo es movido de alguna causa exterior, resultando en este caso un movimiento mecánico y violento que hace contraste con el movimiento natural de las substancias movidas por algún principio interno hacia el término á donde naturalmente se inclinan ¹. La palabra *orgánico*, que va con la de *cuerpo*, quiere decir que las partes del mismo cuerpo no son homogéneas, como las del agua, del oro, del oxígeno y demás substancias minerales ², sino heterogéneas, ó de índole diferente, como las de las plantas, donde son diferentes las ramas de la raíz, y las de los animales, en los cuales difieren las manos de la cabeza, etc. ³. Siguen en la definición las palabras, que *tiene* (el cuerpo) *la vida en potencia*, con las cuales no quiso Aristóteles decir que el cuerpo informado del alma no sea

1 "Dicitur anima actus corporis physici, id est habentis in seipso principium motus et status." S. THOMAS, In 2, *De anima*, lect. 2.

2 "Formae vero verum inanimatarum sunt principia paucarum operationum; unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectibilibus." S. Th., In 2, *De anima*, lect. 1.

3 Dicitur corpus organicum quod habet diversitatem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporaliū, est principium diversarum operationum, et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili." Loc. cit.

verdaderamente cuerpo *vivo*, ni que no esté constituido en alguna determinada especie de vivientes, antes según su doctrina, *animado* equivale á *viviente*, sino que este viviente, puede realmente serlo sin ejecutar actualmente actos vitales, aunque pudiendo ejecutarlos, porque el alma, que le informa y es principio de su sér substancial y específico, es también principio radical formal de sus movimientos, y en razón de este poder dicese del cuerpo natural orgánico informado del alma, que tiene la vida en potencia, es decir, que tiene virtud para producir actos vitales.

Para mejor entender esta última parte de la definición aristotélica del alma, conviene dar alguna idea de la vida, considerada en sentido propio y en sentido menos propio, ó como dicen las escuelas, en acto primero y en acto segundo.

La vida en sentido menos propio, ó sea en acto segundo, denota la operación ó conjunto de operaciones vitales; y considerada en sentido propio, ó en acto primero, denota el sér substancial del viviente.

Considerando la vida en sentido menos propio, se ha observado que la primera operación vital que se nos manifiesta como tal, y por la cual distinguimos á los vivientes de los que no lo son, es la de moverse los animales á sí mismos trasladándose de un lugar á otro: después, extendiendo á los vegetales la razón de semovientes, porque en cierto modo se mueven á sí

mismos, dícese que son vivientes todos aquellos seres que de un modo cualquiera se dan á sí propios el movimiento.

No todo movimiento es operación vital, ni todo lo que en sí tiene el principio de su movimiento es sér viviente. Por lo cual conviene distinguir entre el movimiento que es, y el que no es operación vital. Este último, cualquiera que sea la especie á que pertenezca, á saber, ó mecánico, ó físico, ó químico, depende absolutamente de principio extrínseco que lo determina en cuanto á su actualidad ó ejercicio, siguiéndose este movimiento necesariamente, cuando no hay alguna causa extraña que lo impida, y en cuanto á su naturaleza y á su fin. Tales son los movimientos naturales que se verifican constantemente en los minerales de una misma manera y con un fin determinado (conseguido el cual luego dejan éstos de moverse) por la impresión que reciben de la causa que produce á los respectivos agentes. Pero los movimientos vitales proceden del respectivo principio interno con alguna independendencia inmediata de principio extrínseco, no teniendo determinados sus actos ó movimientos, á lo menos en cuanto á su actualidad ó ejercicio, por ninguna causa externa. Así en las plantas los movimientos de nutrición, aumento y preparación germinal, aunque determinados en cada viviente por la naturaleza extrínseca y generadora en su especificación determinada, pues ésta resulta de la forma natural de

los mismos vegetales, y en su dirección al fin de antemano establecido, pero su explicación ó desenvolvimiento actual no es obra de causa ninguna externa, sino de determinación interna y propia.

Mayor es la independencia de principio externo en las operaciones aprehensivas y apetitivas de los animales, porque además de determinarse estos vivientes á sí mismos en tales movimientos ú operaciones, no resultan especificadas las mismas por la forma natural que reciben de su causa extrínseca, sino por las imágenes ó representaciones que adquieren con sus órganos sensitivos, de las causas que obran en ellos.

Todavía es mayor la independencia de principio extrínseco en los movimientos ú operaciones del hombre y demás criaturas inteligentes, porque con las excelencias anteriores se junta en ellas el no ser determinados por semejante principio en orden al fin, pues tales agentes, como libres que son, eligen ellos el fin.

Pero la independencia de principio externo no es absoluta y perfecta sino sólo en Dios, pues sólo en Él es la vida una cosa misma con la esencia, acto purísimo é infinito, que no recibe ni puede recibir determinación alguna externa ni es ordenado á fin alguno fuera de sí.

Podemos, pues, definir la vida en acto segundo, diciendo que es «el movimiento ú operación que procede del agente según alguna manera de independencia inmediata de principio

extrínseco"; ó más brevemente, la vida consiste en moverse una cosa á sí misma, tomando en sentido lato la palabra movimiento, ó sea de modo que se entienda también la operación intelectual. *Hoc videtur esse viventium proprium*, decía Aristóteles, *quod operentur tamquam ex seipsis mota*.

Fácil es ahora entender qué cosa sea la vida en sentido propio, ó sea en acto primero. En acto primero la vida es el sér mismo del viviente, ó sea de la substancia que produce operaciones vitales: *Vivere viventibus est esse*. Porque como el animal, dice Santo Tomás, se dice que vive en cuanto posee un alma según la cual, como según la propia forma, el mismo animal tiene sér, síguese que el vivir no es otra cosa sino el tal sér, que de tal forma proviene: *Cum animal ex hoc dicatur vivere quod habet animam secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens*.

Previa esta explicación, debemos decir que en la definición que dió Aristóteles del alma, las palabras *potentia vitam habentis*, hablan de la vida en acto segundo, según que es accidental y no substancial, queriendo dar á entender que el alma hace capaz al cuerpo informado por ella de ejercitar funciones ú operaciones vitales mediante las respectivas potencias. No de otra manera se dice del ojo vivo, que está en potencia en orden á la visión, ó de una planta medicinal

que está en potencia en orden á causar la salud.
 «De dos modos, dice Santo Tomás¹, se dice que algo está en potencia: uno de ellos cuando no tiene el principio de la operación; y el otro cuando lo tiene, pero no obra según este principio. Ahora bien: el cuerpo informado del alma, tiene en potencia la vida de este segundo modo, y no del primero.»

E 10. Tres son las especies que hay de alma, que corresponden á los grados que hay de seres vivientes animados. Todo viviente, cualquiera que sea el grado que ocupe en la escala de la vida, se mueve á sí mismo en orden al respectivo fin, en lo cual se distingue de las substancias no vivientes, que no reciben el movimiento de sí mismas, sino de principio extrínseco. Pero en el movimiento de los seres animados hay que considerar tres cosas, á saber: la ejecución del mismo movimiento, la forma que lo causa, y el fin por el cual se verifica, de las cuales tres cosas resultan tres diferencias muy notables en el modo de moverse al-

Tres especies de alma.

¹ Dicitur aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo cum non habet principium operandi; alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem cujus est anima, est habens vitam in potentia non quidem primo modo, sed secundo. L. 2. *De anima*, lect. 2.



guna cosa á sí misma ¹, y con ellas tres especies de alma, á saber: *vegetativa*, *sensitiva* y *racional* ó *intelectiva*.

El primer modo, y el más inferior, de moverse las substancias vivientes á su respectivo bien, es el que se llama *mere executive*, careciendo ellas de toda representación ó semejanza del bien y perfección á que se inclinan, y ese es el modo de moverse la planta á su aumento y propagación: no tienen las plantas ninguna forma ó semejanza de este bien, sino se dirigen á él como la saeta al blanco, pues así como la saeta no se dirige ella misma al blanco, sino el que la dispara, así por su parte las plantas tienden á su aumento y propagación con impulso absolutamente ciego, recibido en su primer origen del Criador, y transmitido de unas á otras por vía de generación, ejecutando las operaciones conducentes al fin que les ha sido prescrito.

El segundo modo de moverse á sí propias las substancias vivientes es mediante el conocimiento de las cosas á que se inclinan, las cuales están en ellas por cierta semejanza de sí, ó forma que llaman *intencional*, causada no sólo por el respectivo objeto, sino por la virtud sensitiva del viviente. A este género pertenecen los brutos animales.

Por último, el tercer modo es moverse el vi-

¹ Modi vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. S. Th., I p., q. 78, a. 1.

viente al fin que él se propone, mediante alguna forma concebida por él, ordenando los medios al fin á que se dirige. A este género pertenecen las criaturas intelectuales, cuya vida es, por esta razón, más verdadera y digna de este nombre que la de los animales y las plantas, aunque todavía no sea esta vida perfecta, así porque aun á aquéllas criaturas es aplicable el principio, que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, *quod movetur ab alio movetur*, como porque el fin á que se mueven, cuando menos el último, no se lo proponen absolutamente á sí mismas, sino tienden á él por una necesidad de su naturaleza, impresa en ellas por el Criador, y porque la forma ó especie intencional que precede á los actos con que se dirigen al fin, no la reciben solamente de sí, sino también del objeto á que estos actos se refieren, concurriendo en ellas la causa primera que interviene en todos los movimientos y acciones de las causas segundas.

Dejando, pues, para Dios aquel modo perfectísimo de vida según el cual la substancia que vive, no recibe acción alguna de nadie, sino sólo de sí misma, y considerando los tres modos que acabamos de ver, podemos distinguir en las substancias vivientes las tres especies de alma que corresponden á tales modos. Al primer modo de vida, que es el que se observa en las plantas, corresponde el *principio vital* de las mismas, que bien puede asimismo llamarse *alma*; al segundo, que es el de los animales, corresponde el alma

sensitiva, en que se contiene virtualmente la vegetativa, llamada así en razón de adquirir ellos por el sentido la forma ó semejanza de otras cosas; y al tercero, que es el del sér humano, corresponde el alma *racional*, en que se contiene á su vez, por modo virtual, la sensitiva y la vegetativa. Conforme á esta doctrina puede ésta ser definida: «Acto primero del cuerpo natural, orgánico, humano, que tiene en potencia el vegetar, el sentir y el entender»; ó como la definió Aristóteles: *Id quo vivimus et sentimus, et movemur, et intelligimus primo* ¹.

Todavía se puede probar que son tres las especies de alma, considerando que según es más ó menos material el sér y las potencias de los vivientes, así es en ellos la naturaleza del alma respectiva. Hay un sér vital enteramente material, según

1 Conviene advertir, que el alma sensitiva corresponde á dos grados de vida, á saber, el meramente sensitivo, que se da en los animales que no se pueden mover de un lugar á otro, y el locomotivo, de que gozan los animales perfectos. Según esto, tres son las especies de alma y cuatro los modos de vivir: *Tres sunt animae, et quatuor modi vivendi* (S. Th., q. xxi, *De pot. animae*). Estos modos se distinguen según los diversos grados de vivientes, siendo de notar que en los animales se consideran dos modos ó grados; uno en aquellos animales donde se da el género sensitivo sin el movimiento local, y otro en los animales perfectos que se mueven de un lugar á otro. Véase á Santo Tomás, opusc. cit., edición de Miguel de María, S. J., Roma, 1886.

el cual todas las acciones se dirigen á *conservar* y *aumentar* el individuo y á *propagar* la especie. Las potencias de que estos actos proceden, tienen por único objeto el cuerpo del viviente en esta forma: la potencia nutritiva lo nutre y conserva, la aumentativa lo aumenta, y la generativa lo propaga, trayendo á sí todas ellas para ese fin á las cosas exteriores. El alma pues, de quien tienen los vivientes estas potencias, y no otras, y el sér ó naturaleza que ellas suponen, es la que llaman *vegetativa*. — Hay otro sér vital menos material que éste, un sér por el cual el viviente se hace en cierto modo otra cosa diferente de lo que es, recibiendo la forma ó semejanza de las cosas sensibles que conoce, mediante la cual se inclinan y dirigen á los objetos externos, y ejercitan las potencias conocidas con los nombres de *apetito sensitivo* y *virtud locomotiva*, cuyos actos se siguen naturalmente á las representaciones de la *sensibilidad externa*. Ahora, el alma que confiere á tales vivientes el sér ó naturaleza animal con las potencias consiguientes á ella, es el alma sensitiva. — Finalmente, hay en otras substancias animadas un sér y unas potencias y operaciones del todo inmateriales ó espirituales, por virtud de las cuales pueden hacerse idealmente todas las cosas, entendiéndolas sin ninguna de las condiciones materiales de ellas, y obrando con relación á las mismas mediante este conocimiento de orden intelectual. Ahora, el principio que da á ciertas substancias el ser espirituales, con las potencias

y operaciones consiguientes á este sér, es el alma racional ó intelectual¹.

ARTICULO II

De las potencias ó facultades del alma humana.

Potencias ó facultades del alma.

¶ 11. Llámanse *potencias ó facultades* del alma² (*potentiae, vires, virtutes*) aquellas fuerzas con que obra el alma como por principio próximo ó inmediato de sus actos. Po-

1 Diversae animae distinguuntur secundum quod operatio animae diversimode supergreditur operationem naturae corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animae et comparatur ad ipsam, sicut materia et instrumentum. Est autem quaedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animae sensibilis..... Infima autem operatio animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis: supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporeum sunt ab extrinseco principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco. Et talis est operatio animae vegetativae. S. Th., I p., q. 78, a. 1.

2 Tomada la palabra *facultad* en su sentido etimológico de hacer, *facere*, equivale á *potencia activa*: el uso, sin embargo, la emplea también en significación de potencia del alma sensitiva, y más especialmente de as de alma racional.

tentia animae nihil aliud est, quam proximum principium operationis animae ¹.

[El alma, en efecto, tiene en sí ciertas fuerzas de las cuales usa como de instrumentos, ó más bien de órganos, para su bien y perfección, las cuales son respecto del alma misma como los miembros respecto del cuerpo, ó como las ramas del árbol respecto del árbol mismo, medios aptos para su respectivo bien y perfección. Decimos, pues, que las potencias son principios próximos de la operación, porque así como el árbol no da sus frutos sino por medio de sus ramas, ni los organismos vivientes ejecutan sus respectivas funciones sino por medio de sus órganos, así el alma no produce los actos en que consiste su vida sino por medio de sus potencias, siendo ella, por consiguiente, el principio remoto de los actos ejecutados por éstas.

Aunque las potencias del alma tengan verdadero y propio sér, como accidentes que son de la substancia adornada de ellas, pero en calidad de potencias están ordenadas á los actos que por su medio ejecuta el alma misma, y que proceden de su naturaleza, y consiguientemente á los objetos de estos actos y de las potencias que los producen.

No debe confundirse el objeto de las potencias con el término de las mismas. Término de la

¹ S. Th., I, q. 78, a. 4, c.

potencia es lo que produce el sujeto de la misma, ahora en sí mismo, cuando obra inmanentemente, ó sea de modo que él mismo reciba en sí la acción que ejecuta, ora por modo transeunte, el cual tiene lugar cuando la acción se termina fuera del agente; y objeto de la potencia es aquello acerca de lo cual versa la potencia que obra de este segundo modo (*transeunter*), ó aquello acerca de lo cual se ejercitan la facultad de conocer y la de apetecer.

Objeto material
y objeto formal de
las potencias.

¶ 12. De dos maneras puede ser el objeto de la potencia: *material* y *formal*. Objeto material es la cosa acerca de la cual se ejerce la potencia, considerada tal cosa en sí misma, con todo lo que le pertenece, ó sea tal como existe realmente, según su naturaleza; y objeto formal, aquel aspecto ó razón por donde la cosa cae bajo la acción de la potencia, ó según el cual versa ésta acerca del objeto y se llega á él. Objeto material del sentido de la vista es, por ejemplo, una *rosa* que tengo en la mano; y objeto formal del mismo sentido el *color* que en la misma rosa se me ofrece.

No son uno mismo el modo como se han respecto á su objeto material las diferentes potencias: porque las que obran por modo transi-
tivo y las potencias vegetativas modifican este objeto, causando en él otra forma ó sér, ora subs-

tancial, ora accidental; mientras que las cognoscitivas y apetitivas se refieren al objeto material, sin causar en él ninguna inmutación, y sólo para representárselo, ó para apetecerlo ó huir de él.

Entre el objeto formal y el término de la potencia no hay necesidad de hacer distinción, tratándose de las potencias que obran por modo transitivo y de las vegetativas; pero sí tratándose de las otras potencias, porque el término de estas otras es lo que inmanentemente produce el sujeto, recibéndolo en sí mismo, en razón de lo cual se da en ellas la relación de lo que es medido á la medida; mientras que su objeto formal es la nota ó razón objetiva en razón de la cual el objeto es conocido ó apetecido.

De esta distinción entre el objeto material y el formal se sigue, que en un mismo objeto material pueden darse muchos objetos formales: en un mismo cuerpo, v. gr., se dan diferentes cualidades, percibidas por sentidos diferentes, como el *color*, que lo percibe la vista, el *sonido*, que lo percibe el oído, etc. Ahora, como entre los varios aspectos ó razones en que consisten los objetos formales de las potencias, haya diferencias esenciales ó específicas, no hay duda sino que también serán específicamente diferentes entre sí, por razón de los respectivos objetos formales, los actos con que el agente se llega á ellos, y las potencias de que se vale para este intento.

Se ha disputado entre los filósofos, y aun to-

avía se disputa, si las potencias del alma son ó no una misma cosa con su esencia. Entre los Padres de la Iglesia y los antiguos escritores eclesiásticos, y aun en la escuela por excelencia, que tiene por príncipe á Santo Tomás de Aquino, salvas algunas excepciones, fué doctrina común dicha distinción; por el contrario, los panteístas alemanes, y antes que ellos Espinosa, la niegan absolutamente, diciendo no darse en el espíritu humano ninguna entidad que no sea su misma substancia; qué las potencias del alma no son otra cosa sino los varios respectos de ella á los actos con que se manifiesta, y que aun estos mismos actos no son sino manifestaciones de la esencia, que en realidad no se distinguen de ella. Mas contra la doctrina de los panteístas, y de otros filósofos, demostró el Santo Doctor aquella distinción con varios argumentos, todos ellos invencibles.

Estos argumentos son de dos órdenes, uno ontológico y otro psicológico. Del primero trata la Ontología, demostrando en general que las potencias naturales son realmente distintas de las substancias que con ellas obran, y del segundo se trata especialmente aquí.

Santo Tomás de Aquino expone los argumentos ontológicos, diciendo que, como el ente y todo género de ente se divide en potencia y acto, la potencia y el acto se refieren al mismo género, y por tanto, que si el acto no se halla en el género de substancia, la potencia que á él

dice orden ó respecto, tampoco puede hallarse en el género de substancia. Pero la operación del alma no se halla en el género de substancia; sólo en Dios es substancia la operación; así que la potencia de Dios, que es principio de operación, es la esencia misma de Dios, lo cual no puede ser verdadero ni en el alma ni en ninguna otra criatura..... Pruébese en segundo lugar dicha distinción, porque, como el alma en razón de su esencia sea acto, si la esencia del alma fuera el principio inmediato de la operación, todo el que tiene alma, tendría siempre en acto las operaciones vitales, así como todo el que tiene alma actualmente se dice que está vivo; es así que los que tienen alma, no siempre tienen la vida en acto segundo: luego la esencia del alma no es su potencia, porque ninguna cosa está en potencia en orden al acto según que es acto.

I. "Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia; licet quod quidam posuerunt: et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia, et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia, et actus: et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam

Pruébase asimismo esta conclusión atendiendo a la naturaleza de las operaciones de las cosas contingentes, porque el concepto de estas operaciones hace parte intrínsecamente del concepto de la respectiva potencia, ó en otros términos: quien dice potencia, dice algo relativo al acto que con ella se puede ejecutar; de modo que, sin este acto determinativo de la potencia, esta última no tiene razón de ser, ni es, por consiguiente, inteligible. Ahora, si entre la esencia del alma y sus operaciones vitales no mediasen potencias realmente distintas de esta esencia, las operaciones que ésta ejecutase, vendrían á ser un constitutivo intrínseco y formal del alma misma, dándose en este caso el absurdo de entrar el concepto de

anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit si secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima secundum quod subest sua potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quae tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est ejus potentia: nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus. „ I., q. 77, a. d.

accidente á constituir y determinar intrínseca y formalmente el de substancia. Es pues imposible que el alma, en cuanto es substancia, esté inmediatamente en potencia en orden á los accidentes.

En Dios solamente, dice el P. Goudín con Santo Tomás y con muchos otros, además de los Tomistas, son una misma cosa la substancia y la operación; la acción de Dios es el mismo Dios (verdad consiguiente á ser Dios acto puro y perfección infinita); y de aquí se infiere que sólo Dios obra inmediatamente, y que todas las substancias criadas tienen necesidad para obrar de algún medio distinto de ellas, que son sus mismas potencias. De donde también se sigue, que quitar este medio, y decir que las substancias criadas obran inmediatamente, ó sea con su misma esencia, es identificar en ellas el sér con la operación ¹, y venir á parar al panteísmo, confundiendo á la criatura con el criador.

A este argumento *ab absurdo* puede añadirse este otro que trae Sanseverino, diciendo que, si las potencias del alma fueran una misma cosa con su esencia, siempre estaría ella en acto perfecto, porque el alma en razón de su esencia es acto; y si las potencias del alma estuviesen siempre en acto perfecto, el alma obraría siempre todo lo que pudiera obrar, sintiendo, entendiendo y

¹ *Si idem esset*, decía San Buenaventura, *principium essendi* (ó sea la esencia), *et operandi* (ó sea la potencia), *tum idem esset in se esse et operari*. Sent., lib. 1, t. III, par. 2.^a, art. 1.

queriendo á la vez, y en todo movimiento se mostraría todo cuanto pudiera sentir, entender y querer. Nada más contrario á la experiencia, que á todos nos enseña que el alma puede hacer ó no hacer algún acto, y hacer ora éste, ora aquél; que puede sentir ó no sentir, entender ó no entender alguna cosa; y que las cosas que siente, entiende y quiere, no las siente, entiende y quiere todas al mismo tiempo, sino una después de otra.

Los argumentos psicológicos, en favor de la distinción real entre el alma y sus potencias, los expone asimismo el Santo Doctor, reduciéndolos á tres. El primero es, que la conciencia nos dice á todos que las operaciones del alma son de especie y aun de género diverso unas de otras: esta diversidad de operaciones requiere diversidad de principios de acción, porque no se concibe que un solo principio activo produzca cosas tan diversas como el ver, por ejemplo, con los ojos, y el ver con el entendimiento, gustar un manjar y gustar la dulzura de la virtud, contra el axioma que dice: *Idem secundum idem non est natum facere nisi idem*. Esto mismo resulta de la diferencia que hay entre las potencias: porque hay algunas que son actos de ciertas partes del cuerpo, como son todas las potencias de la parte nutritiva y de la sensitiva; y hay otras que no son actos de ninguna parte del cuerpo, como el entendimiento y la voluntad: diferencia que no podría darse si las potencias del alma fuesen una misma cosa con su esencia, siendo, como es, imposible decir,

que sean uno é idéntico el acto del cuerpo y el acto separado del cuerpo. Por último, dicha distinción resulta del orden que existe entre las potencias del alma, y del respecto de unas á otras; porque en ellas una mueve á otra, como la razón al apetito sensitivo, el entendimiento á la voluntad; lo cual no podría ser si todas las potencias fuesen la esencia misma del alma ¹.

Varias son las objeciones suscitadas contra esta doctrina. Escoto decía que una misma causa puede producir muchos y diversísimos efectos, y ponía por ejemplo al sol, que con su virtud produce los gusanos y los renacuajos, sacando de aquí que de la diversidad de los efectos no se puede deducir la diversidad de las causas, que en nuestro caso son las potencias del alma. Otros han dicho que no es razón negar que la substancia espiritual sea causa de los actos de sentir,

“ Respondeo dicendum, quod cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae ordinem esse. — Triplex autem ordinem inter eas attenditur: quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependencia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinis generationis, et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et

entender, etc., y atribuir esta virtud á meros accidentes como las potencias del alma, que de ser algo distinto del alma, sólo pueden ser en efecto accidentes. Se ha dicho también contra aquella distinción, que es contraria á la simplicidad del alma, y que pues el alma sensitiva se diferencia esencialmente de la intelectiva, las potencias de donde proceden estas diferencias esenciales, no pueden ser distintas del alma, porque si lo fueran, no podrían causar sino diferencias accidentales, y aun podría darse el caso risible de concebirse un alma racional que no pudiera discurrir.

A la primera objeción, que es la de Escoto, respondemos que la razón de distinguir á las potencias del alma unas de otras, y á todas ellas de la esencia de ésta, no es la diversidad de los efectos producidos por ellas, sino la de los objetos á que respectivamente tienden, por donde

similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum è converso se habet: nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus, et olfactus: nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus, et inferioribus corporibus; sonus autem fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor. I, 77, a. 4.

se explica que los actos determinados por ellos tengan diferente naturaleza, y requieran, por consiguiente, diversas potencias. Así, en el mismo sol, observa Kleutgen, no se consideran diversas cualidades porque cause efectos tan diversos como son los gusanos y las ranas, pero sí en cuanto ejercita actos tan diversos como calentar é iluminar.

A la segunda objeción decimos que con la distinción real entre la substancia del alma y sus potencias no se quita virtud alguna á la primera, sino antes se le supone mayor que la que tienen las segundas, pues es el principio de donde proceden el sér y la virtud de ellas, con las cuales está el alma en toda su esencia, y de las cuales se sirve como de medios ó instrumentos para llegarse á su perfección.

Y no se diga que es contra la simplicidad del alma haber en ella varias potencias; seríalo, á la verdad, si esta simplicidad fuese absoluta como la de Dios, que es acto puro y excluye toda composición, inclusa la que hay en todo ente criado de esencia y existencia, de potencia y acto; pero la simplicidad del alma sólo excluye la composición de forma y materia, pues en ella se dan aquellos dos principios de toda criatura, y así no se opone á esa propiedad del alma, que en ella haya potencias distintas de su esencia, así como no se opone á ella que se den en el alma accidentes distintos de su sér substancial, cuales son los hechos ó fenómenos internos que modi-

fican al alma, y cuya real entidad y distinción del sujeto en donde acaecen, que es el alma misma, no pueden por menos de confesar los que ponen dicha objeción.

Por último, á la objeción en que se dice que de considerar el sér de las potencias del alma como distinto de la esencia de ella, seguiríase que éstas son meros accidentes, y que en este caso el sér racional, ó el tener razón, no pertenecería á la esencia del alma humana y se podría concebir á ésta desprovista de la facultad de discurrir, toda vez que en el concepto de esencia no entran los accidentes, respondemos, que aunque las potencias del alma sean reputadas lógicamente por accidentes que no se predicán de la esencia, mas en el orden ontológico ó de la realidad son propiedades naturales de esta substancia, que emanan necesariamente de ella, sin las cuales, por consiguiente, no puede ser el alma concebida. El alma adornada de esta facultad, toma pues justamente el nombre de racional, el cual denota en ella una esencia de que procede necesariamente la virtud discursiva que pertenece al entendimiento; esencia específicamente diferente del ser de aquellas otras almas de cuya unión con la materia en los animales y las plantas resultan respectivamente en ellos las potencias pertenecientes al género vegetativo y al sensitivo.

Variedad de las
potencias en el
alma humana.

[13. Varias son las potencias de nuestra alma, y la razón de esta variedad es la di-

versidad específica de los actos ó fenómenos interiores que pasan en nosotros, la cual supone diversidad específica en los principios próximos de los mismos, pues una sola potencia no puede ser principio próximo de actos diversos en especie ó género, según el aforismo: *Idem secundum idem non est natum facere nisi idem.* //

— Otra razón trae Santo Tomás para probar que son muchas las potencias ó virtudes de que está adornada la naturaleza humana, y es tener esta naturaleza un lugar medio entre las cosas corporales y los ángeles; porque las primeras, ordenadas como están á algún bien particular é imperfecto, consíguenlo con pocos movimientos: el alma humana, por su parte, como superior á tales cosas, tiende á un bien perfecto, para conseguir el cual ha menester de muchos actos y potencias; y los ángeles, como superiores al hombre, aunque convienen con él en cuanto se hallan ordenados á igual felicidad, pero más perfectos que él, consíguenla con pocos actos.

1. Nunc autem sic est secundum Philosophum in 2. Coel. et Mund., quod ea quae sunt infima in entibus, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus: his vero superiora consequuntur perfectiorem bonitatem motibus multis: superiora vero his perfectam adipiscuntur bonitatem motibus paucis: summa vero perfectio invenitur in eo qui absque ullo motu perfecte possidet bo-

Otras dos cuestiones se ofrecen á nuestra consideración al tratar de las potencias del alma, una de ellas sobre el sujeto de las mismas, y la segunda sobre la raíz ó el principio de que proceden. Acerca de la primera hay gran divergencia entre los discípulos de Descartes por una parte, que miran el alma como una substancia enteramente separada del cuerpo, y los de la antigua filosofía aristotélico-escolástica, que la consideran como forma substancial del cuerpo, al cual comunica todo su sér, aunque no toda su virtud, sino sólo aquella que puede ser recibida en la materia. Para los cartesianos el alma sola es el sujeto de las potencias que proceden del alma, incluidas las sensaciones y los apetitos sensibles; y por el contrario, según los filósofos escolásticos, sólo residen en el alma como en su propio sujeto las potencias espirituales, ó sea las que se ejercitan con independencia de órgano corpóreo, que por esto se llaman también *inorgánicas*; pero las potencias *orgánicas*, que no

nitatem. Quia ergo natura humana est inter corporalem et angelicam naturam constituta, ad majus bonum est ordinata quam natura corporalis quae ordinatur ad aliquod particulare bonum, quia ad aequale cum angelis, scilicet ad beatitudinem: idcirco plures habet virtutes et operationes quam corporalia quae ordinantur ad bonum particulare et quam Angeli qui eam in naturalibus excedunt. Sunt ergo in anima humana plures potentiae ad hoc ut consequi possit beatitudinem ad quam finaliter ordinatur. S. TH., *De potent. animae*, opusc. XXI, cap. 1.

pueden obrar sin el concurso é intervención de órgano corpóreo ¹, como los sentidos, esas residen en el cuerpo mismo en razón de estar informado del alma ².

La primera de estas sentencias es no menos falsa que la teoría, también cartesiana, que desconoce la unión substancial entre el alma y el cuerpo, convirtiendo á este último en puro mecanismo, en que no hay vida ni sentido ni movimiento alguno propio. Esa unión es, á la verdad, certísima, y por ella se explica admirablemente distinción de las potencias en orgánicas é inorgánicas, patente á los ojos de todos, y cuya realidad es una prueba concluyente de la doctrina que asienta la verdadera filosofía en la sentencia de

1 Divídense en efecto las potencias del alma humana en orgánicas é inorgánicas, según que el sujeto de ellas es ó no algún órgano vivo, ó según que la operación se ejercita activamente por medio de algún órgano, del cual depende intrínsecamente, ó no procede del órgano, y por tanto, es intrínsecamente independiente de él.

2 quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere, et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto.—Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organo corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem: et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae, et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. *Sum. Theol.*, I, q. 71, a. 5.

los escolásticos, según la cual el alma sola es el sujeto de las potencias espirituales que la adornan, y el alma y el cuerpo juntos, formando el compuesto humano, son el sujeto de las potencias inferiores, las cuales constan de órgano corpóreo y ejercen por medio de él sus respectivos actos.

En orden á la segunda cuestión, es doctrina certísima que la esencia del alma es principio ó raíz de todas sus potencias, y que éstas proceden de la esencia del alma, no por modo de transmutación alguna, sino por emanación ó resultancia, al modo como de la esencia del sol ó de algún otro cuerpo lumínico resulta naturalmente la luz misma ¹.

Todavía propone otra cuestión sobre la presente materia, y es si todas las potencias del alma

¹ Manifestum est autem ex dictis, quod potentiarum animae subjectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est, vel compositum: compositum autem est in actu per animam, unde manifestum est, quod omnes potentiae animae, sive subjectum eorum sit anima sola, fluunt ab essentia animae sicut à principio. Quia jam dictum est, quod accidens causatur à subjecto, secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia. S. TH., q. 77, artículo 6.^o

² Potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa priorum accidentium: unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII Metaph. (text. 12 et deinceps.) Ergo potentiae animae procedunt ab ejus essentia sicut à causa. Ibid., art. 6.^o

continúan en el alma después que se separa del cuerpo luego que el hombre muere; á lo cual responde, que las potencias que pertenecen al alma sola, como el entendimiento y la voluntad, permanecen en ella después que es destruído el cuerpo, mas aquellas otras que están en el compuesto humano como en su propio sujeto, como son las potencias de la parte sensitiva y de la nutritiva, éstas, destruído este sujeto, ya no pueden permanecer en él; en el alma permanecen, sin embargo, virtualmente como en su principio ó raíz ¹.

En la investigación y conocimiento de las facultades ó potencias del alma se procede naturalmente empezando por los objetos de sus respectivas operaciones, las cuales investigamos

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem: sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. Ibid.

I Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 6 et 7), omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus, et voluntas; et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. — Quedam vero potentiae sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis, et nutritivae. Destructo autem subjecto non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent huiusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio, vel radice. Ib., art. viii.

inmediatamente después valiéndonos de cierta reflexión; y por último, mediante el conocimiento de las tales operaciones pasamos al de las potencias ó facultades que las emiten, cuyo estudio y conocimiento nos conduce á su vez al que podemos alcanzar de la naturaleza del alma misma. Este procedimiento es muy conforme al orden que en general sigue el entendimiento en sus investigaciones, que consiste en pasar de lo que es primero en el orden del conocimiento, aunque por ventura sea lo último en el de la realidad. Así, primero conoce el entendimiento los objetos de las operaciones, que las operaciones mismas, porque para conocer éstas necesita de cierta reflexión, la cual supone el conocimiento directo de tales objetos; y primero conoce las operaciones causadas por las potencias que las potencias mismas, porque los efectos son conocidos antes que sus causas, aunque las causas sean antes que los efectos.

Conviene, sin embargo, añadir que en tratándose, no ya de aquello por donde empieza la investigación en este estudio y conocimiento, sino del conocimiento mismo de las potencias del alma en sus causas ó razones, del conocimiento de la esencia del alma, al cual llegamos mediante el conocimiento confuso de sus actos y de las potencias que los producen, volvemos al de estas últimas, y al de las respectivas operaciones, y de este modo el conocimiento que logramos de ellas, es conocimiento científico.

13. El criterio según el cual deben discernirse unas de otras y especificarse las facultades del alma, puede formularse diciendo, que para determinar y discernir unas de otras las facultades del alma, debemos atender á las operaciones que por medio de ellas se ejecutan, así como para conocer estas operaciones debemos atender á los objetos á que las mismas operaciones se refieren. La razón es, porque si, como acabamos de ver, los objetos de nuestros actos son el principio por donde conocemos á éstos, y los mismos actos son el principio por donde conocemos las potencias que los emiten, razón es concluir que la distinción entre los objetos y los actos interiores que á ellos se refieren, son la razón ó criterio por donde distinguimos las potencias unas de otras, empezando por determinarlas de ese modo. Todas las cosas que se dicen en orden á algo, enseña Santo Tomás, se distinguen según el orden á aquello á que se ordenan. Es así que las potencias del alma dicen, como tales, orden á sus operaciones, y éstas á sus objetos: luego deben especificarse y distinguirse sirviendo de norma ó criterio para esta especificación y distinción el conocimiento de sus respectivos objetos.

Criterio con
que se discernen
unas potencias de
otras.

Dos cosas se deben añadir á este propó-

sito: la primera que la distinción entre los actos de las respectivas potencias no se sigue á la de su objeto material, sino á la de su objeto formal, pues cuando éste es el mismo, v. gr., *el color*, objeto formal de la vista, aunque los objetos colorados sean diversos, la potencia que los percibe, es la misma; y por el contrario, aunque el objeto material sea el mismo, v. gr., *una rosa*, como los objetos formales sean diferentes, como lo son en la misma rosa el *color* y el *olor*, etc., las potencias se distinguen entre sí á causa de esta diferencia. La segunda es que para que una facultad se distinga de otra, requiérese una distinción específica entre sus respectivos actos, la cual nos es conocida por la que existe entre los respectivos objetos ó razones formales ¹, irreductibles unas á otras. No toda diferencia de los actos supone diversidad de potencias ², sino sólo aquella que no

1. Tratándose de las potencias cognoscitivas y apetitivas procede el distinguir el *objeto ó razón formal*, de la razón que *mueve objetivamente* á la potencia. Así en la adhesión que presta el entendimiento á la verdad testificada por otro, el objeto formal del acto de creer es la verdad misma que se cree; el motivo, la autoridad ó valor del testimonio.

2. No basta pues para establecer diferencia formal ó específica entre los actos de cada potencia el diferir

puede reducirse á un solo idéntico principio. //

¶ 14. A cinco géneros sumos redujo Aristóteles las potencias del alma: *vegetativo*, *sensitivo*, *intelectivo*, *apetitivo* y *locomotivo*.

Cinco géneros de potencias, y cuáles sean las que respectivamente comprenden.

El género vegetativo comprende las tres potencias que corresponden á las tres especies de operaciones cuyo respectivo objeto se transforma en la substancia misma del cuerpo, conviene á saber, *nutrición*, *crecimiento* y *vegetación*. De esas tres potencias, la primera (*potentia nutritiva*) contiene virtualmente la asimilación y la organización de la substancia animada; la segunda (*potentia augmentativa*) las funciones destinadas al crecimiento y transformación de la misma en las varias partes integrantes del organismo; y la tercera (*potentia generativa*) es la virtud de producir nuevos individuos orgánicos de los ya existentes.

unos de otros en razón de sus especiales objetos, v. gr., lo blanco y lo negro, ni en razón del modo como se refieren á un mismo objeto, v. gr., los movimientos del apetito sensitivo se diferencian entre sí, mas como sus diferencias sean únicamente sobre el modo de referirse al mismo bien sensible, su diferencia no es formal, sino material.

I Non omnes differentiae actuum potentias diversificant, sed sola illa, quae non potest reduci in idem principium. S. Th., 9, q. disput. de verit., q. xv, n. 1, c.

El género sensitivo comprende *la sensibilidad, la fantasía, el sentido común, la virtud cogitativa y la memoria sensitiva.*

El género apetitivo comprende *el apetito sensitivo y el racional, llamado voluntad.*

Por último, el género locomotivo comprende á la virtud llamada *locomotiva ó locomotriz.*

Clasificación de
las potencias de
Santo Tomás de
Aquino.

Partiendo Santo Tomás de esta razón, que las potencias se distinguen por los actos, y éstos por sus objetos, redujo á tres los cinco géneros de Aristóteles, conviene á saber: el género vegetativo, el sensitivo y el intelectual¹. Vió á este propósito el Santo Doctor, que de las operaciones de la vida vegetativa es objeto la *cantidad*, de las de

¹ Por otro camino hubo de llegar Santo Tomás á esta división, á saber, de una parte, considerando á las potencias del alma no ya como á tales potencias, es decir, según el respecto que dicen á sus objetos mediante los respectivos actos, sino como propiedades naturales más ó menos excelentes, según la excelencia del sujeto á que pertenecen; y por otra, los tres órdenes ó grados del alma, á los cuales corresponden tres grados de potencias. Ahora, como la perfección de las almas como tales es en razón de su elevación sobre la naturaleza corpórea, así deben distinguirse las potencias del alma misma según que su respectivo modo de obrar se eleva más ó menos sobre el modo de obrar de la misma naturaleza corpórea. Ciertas operaciones, en efecto, dice

la vida sensitiva la *cualidad*, y de las de la intelectual la *esencia* de la cosa material. Ahora, las potencias que pertenecen á estas tres partes, son: de la vegetativa, la potencia *nutritiva*, la *aumentativa* y la *generativa*; de la parte sensitiva los cinco sentidos externos, *ver*, *oir*, *oler*, *tocar* y *gustar*, y los cuatro internos, que son, *el sentido común*, *la fantasía ó imaginativa*, *la memoria sensitiva*, *el apetito sensitivo* y *la virtud locomotiva*; y finalmente, de la parte intelectual, *el entendimiento* y *la voluntad*. //

Entre las potencias del alma humana que acabamos de exponer, debe de haber y realmente se da cierto orden; y la razón es, porque como el alma no sea más que una, y las potencias sean muchas, y de lo que es uno, se procede á lo que

Santo Tomás, hay en nuestra alma que exceden tanto á la naturaleza corpórea, que ni siquiera se ejercitan mediante órgano corpóreo, como son las del alma racional. Otras hay debajo de éstas, que se ejercitan mediante órgano corpóreo, aunque no mediante ninguna cualidad corpórea, y tal es la operación del alma sensitiva.... Y en último término se dan en el alma operaciones, que no sólo se ejecutan mediante órgano corpóreo, sino también en virtud de cualidad corpórea, aunque excediendo á la operación de la naturaleza corpórea, porque las mociones de los cuerpos proceden de principio externo, mientras que estas otras proceden de principio intrínseco. I. p., q. 78, a. 1.

es múltiple, con cierto orden, forzoso es que haya entre ellas algún orden. Este orden de las potencias es de tres modos, de los cuales á dos se les considera según la dependencia que tienen unas potencias de otras; mas el tercero se toma del orden de los objetos. La dependencia de una potencia de otra puede entenderse de dos maneras: una de ellas, según el orden de la naturaleza, en cuanto lo perfecto es primero, naturalmente, que lo imperfecto; y otra según el orden de la generación y del tiempo, en el cual se va de lo imperfecto á lo perfecto. Ahora, si se atiende al primero de estos dos órdenes, las potencias de la parte intelectual tienen prioridad respecto de las potencias sensitivas: de aquí que éstas últimas sean dirigidas é imperadas por las primeras; y por modo semejante las potencias sensitivas tienen prioridad en este orden sobre las del alma nutritiva. Lo contrario acontece en el orden de la generación, pues en éste las potencias del alma nutritiva preceden á las del alma sensitiva, para cuyos actos preparan el cuerpo; y por modo semejante las potencias del alma sensitiva son antes que las intelectivas. Según el tercer orden, ciertas fuerzas sensitivas se ordenan entre sí, son á saber, la vista, el oído y el olfato: pues lo visible es primero, naturalmente, porque es común á los cuerpos superiores y á los inferiores; el sonido, empero, se hace en el aire, que es, naturalmente, primero que la conmixti6n de los elementos de que se sigue el olor.

E15. Es división de las potencias, admitida comunmente, la que las distribuye en *activas* y *pasivas*. Así las unas como las otras son principio inmediato de sus propios actos, y en este sentido no hay potencia que no sea activa ¹; pero especialmente son llamadas *activas* las que hacen que su objeto tenga sér en acto, y *pasivas* las que son movidas á la operación por algún objeto que ya esté en acto. La virtud *locomotriz*, por ejemplo, es potencia activa, porque causa ella misma su objeto formal, que es el movimiento de un lugar á otro; por el contrario, es pasiva la facultad de ver, porque ella misma es actuada ó reducida al acto por la cosa que se ve.

EA esta división de las potencias del alma en activas y pasivas, puede reducirse la que hacen otros autores, dividiéndolas en *aprehensivas* y *expansivas*. Por medio de las *aprehensivas* el alma percibe su objeto recibiendo la acción de él; y aun puede decirse, que en toda percepción el

¹ Por esta razón sería mejor dividir en activas y pasivas, no las potencias, sino las operaciones: así lo hizo también el Doctor Angélico; y entender por potencias activas así las que causan alguna operación pasiva, verbi gracia, la sensibilidad, cuyo acto, la sensación, es pasivo, como las que producen una operación no pasiva, como el acto de abstraer, ó el de querer.

objeto percibido entra dentro de nosotros, y se junta con nuestra alma, aunque no por modo material, sino por cierta especie ó representación del objeto mismo. Al contrario, por medio de las facultades expansivas, el alma, que ya posee á su modo el objeto aprehendido, tiende á poseerlo, no en la especie ó semejanza, sino en la realidad de él, trocándose de este modo de pasiva en activa, como quiera que cuando aprehende su objeto, recibe la acción de éste, y cuando ejercita su virtud expansiva, se dirige hacia el objeto mismo para apropiárselo. Acto de facultad aprehensiva será, por ejemplo, la percepción de una flor; y de facultad expansiva el deseo de cogerla. En el primero, el objeto viene á nosotros y se hace en cierto modo una cosa con nosotros, aunque no tal como es en su realidad externa, sino tal como se presenta en la especie del mismo que se nos ofrece interiormente; en el segundo, nosotros vamos al objeto, y nos transformamos y hacemos en cierto modo una cosa con él. //

└ Síguese de aquí, que en la aprehensión el objeto percibido toma la forma propia del sujeto que lo aprehende, el cual no decae de su propia excelencia y dignidad, antes se perfecciona con el conocimiento de la cosa, por más vil que ésta sea; mas en la operación expansiva, hecha el alma á imagen del objeto que apetece, y transformada en él, se eleva ó se degrada según sea la naturaleza del objeto codiciado: si el objeto

es un bien honesto, término racional de la voluntad, ésta se eleva y ennoblece en el acto de unirse con él; mas si es un bien sensible cuya posesión nos priva de otro bien superior, el alma se degrada y envilece en poseyéndolo. *Abominabiles facti sunt sicut ea quae dilexerunt.*

¶ 16. Toda potencia dice relación á sus objetos propios, que ella apetece naturalmente: este apetito natural con que cada facultad está inclinada hacia los objetos en que se terminan sus operaciones, se llama *fuerza, conato, tendencia, intención*, por los filósofos. //

Apetito natural
de toda potencia.

[No debe confundirse este apetito *natural*, ó tendencia al bien, que reside en toda potencia, con el apetito *elícito* que produce el conocimiento de este bien. En otros términos, toda tendencia se encamina hacia su objeto formal, que es su bien; pero una cosa es propender al bien simplemente, y otra inclinarse al bien aprehendido como bien: lo primero es común á toda tendencia; lo segundo es propio del apetito que se sigue á la aprehensión sensitiva ó intelectual del objeto.

El ilustre Sanseverino prueba clarísimamente la realidad de esta tendencia ó apetito, diciendo que como nuestras almas tiendan al fin que les ha sido señalado por el Criador, de necesidad deben de tender al ejercicio de los actos propios de las potencias, sin los cuales no pueden alcanzar ese fin; y pues Dios, como causa y principio

que es de todas las cosas, todas ellas las traiga á sí mismo, estando, por otra parte, sujeta á su dominio la naturaleza entera, síguese forzosamente, que todos los seres que hay en ella, en todas y cada una de sus inclinaciones, tiendan y apetezcan á Dios, y se inclinen á ejercitar aquellas acciones con las cuales pueden acercarse á Dios, como á su último fin ¹.

CAPÍTULO II

De la sensibilidad.

Sensibilidad.

17. La palabra *sensibilidad* es genérica, y vale tanto como facultad orgánica y cognoscitiva inferior, que contiene en calidad de especies cinco *sentidos externos*, *ver*, *oir*, *oler*, *gustar* y *tocar*, y cuatro *sentidos internos*, llamados respectivamente *sentido común*, *imaginación* ó *fantasia*, *virtud estimativa* y *memoria sensitiva*. Como facultad orgánica que es, pertenece á la vida orgánica en general, cuyo grado inferior es la vida de las plantas, y cuyo grado superior está en las operaciones del sentido; y como facultad cognoscitiva es ínfima respecto de aquella potencia superior que lleva el nombre de *entendimiento*, con la cual conviene

¹ *Phil. christ.*, Dinamiol., cap. I, art. VII.

en producir actos, no solamente inmanentes y perfectivos de la propia potencia que los produce, sino tales, que ponen al agente en relación real, aunque inmaterial, con cosas distintas de él.

Puesta la facultad sensitiva en el género de las cognoscitivas, por las cuales se distinguen los animales de las plantas, hállese en los hombres por modo superior á aquél que se considera en aquéllos, porque en el hombre se halla junta con el entendimiento, á quien suministra y prepara la materia de las operaciones, y á quien ayuda á conocer las cosas singulares. Antes pues de estudiar las diferentes especies de potencias, así externas como internas, en que se divide la virtud sensitiva, conviene declarar qué cosa sea el acto de conocer en general, ó sea en lo que tienen de común las operaciones cognoscitivas de los sentidos y las del entendimiento. En segundo lugar, trataremos del conocimiento propiamente sensitivo, ó sea de la sensación ó percepción externa en general, y en particular de cada uno de los sentidos externos; y en tercer lugar, de los sentidos internos.

ARTÍCULO PRIMERO

Del conocimiento en general.

18. El conocimiento en general ha sido definido: "Percepción subjetiva de cosa ob-

Qué cosa sea el conocimiento.

jetiva, *perceptio subjectiva rei objectivae* „¹. También ha sido definido de esta otra manera: “Una imagen del objeto impresa en el sujeto, por la cual el sujeto representa á la misma cosa externa, *imago objecti subjecto impressa, qua subjectum ipsam rem externam repraesentat* „². No menos exacta, aunque más bella y expresiva, es esta otra definición del conocimiento: “Cierta manifestación viva, por medio de la cual se hace patente al alma alguna cosa, la cual manifestación es producida por el alma misma, y en ella permanece, *quaedam viva manifestatio, per quam animae aliquid ostenditur, quae ab anima efficitur, et in anima manet* „³.

Expliquemos esta definición del conocimiento, siguiendo á su esclarecido autor, intérprete á su vez de la filosofía de la escuela. Dice del conocimiento, que es *cierta manifestación por medio de la cual se patentiza al alma alguna cosa*, porque siempre que ejercitamos algún acto de conocimiento, v. gr., cuando veo una rosa encarnada, ó entiendo que los radios del círculo son entre sí iguales, por fuerza tiene que haber dentro de

1. STRAUB, *De objectivitate cognitionis humanae* (Friburgo, Herder, 1887), pág. 4.

2. PESCH, *Philosoph. natur.*, pág. 186.

3. LEPIDI, *Elementa philosoph. christ.*, vol. 1, Log. lib., sect. 1, cap. 1. Lovaina, 1875.

mí cierta como luz ó claridad, por medio de la cual se ofrece ante mis ojos esa cualidad en esa rosa ó esa igualdad en dichos radios. Dice asimismo que esta luz ó manifestación es *viva*, porque determina al sujeto cognoscitivo, y en cierto modo le avisa de su presencia. Esta afección ó manifestación es producida por el alma, — aunque no, á la verdad, sin que la virtud cognoscitiva del alma misma sea excitada por el objeto conocido — porque á todo hombre le enseña la experiencia, que cuando conoce alguna cosa, hace realmente algo, conviene á saber, la manifestación misma del objeto, por medio de la cual le conoce. Por último, se dice que ésta permanece en el alma, porque cuando el alma conoce alguna cosa, en el acto de conocerla es iluminado con cierta claridad interna *sui generis*, y es perfeccionado por ella, por donde se suele decir que el conocimiento es acto y perfección *inmanente*, ó en otros términos, que no es una como difusión ó erupción del agente, cuyo acto en este caso es conocer, ordenada á inmutar cosa ninguna externa, como acontece cuando la acción es transitiva, sino, al contrario, el conocimiento es cosa que se da y permanece en lo interior del sujeto que conoce, como perfección interna y *vital* del mismo principio conocedor ¹.

¹ " *Cognoscere*, dijo el eximio Suárez, *nihil aliud est quam vitaliter operari formando quodammodo rem ipsam cognitam* (De anima, 1, 3, cap. v y vi). En dos cosas consiste, según esto, el conocimiento: en ser acto

Elementos de todo conocimiento.

19. Tres elementos concurren en la producción y formación del conocimiento. El primero es el *sujeto conocedor*, dotado de alguna facultad ó principio próximo de operación activa ó pasiva; el segundo es el *objeto conocido*, ó sea la cosa misma que se conoce, porque el que conoce, conoce algo: el que no conoce nada, no puede decirse que conoce; y el tercero, la *manifestación del objeto en el ánimo*, la cual no debe confundirse con la cosa misma conocida, que está fuera del ánimo. A estos tres elementos puede añadirse otro, á saber: el conocimiento que el sujeto cognoscitivo tiene de su propio conocimiento.

La especie intencional.

20. Como en todo conocimiento tiene lugar una manifestación del objeto conocido en el sujeto cognoscitivo, la cual no debe confundirse con el objeto mismo manifestado por ella; como el mismo conocimiento es un acto vital, inmanente, que no sale del alma, pues á sólo el alma ilumina y perfecciona; y finalmente, como esta iluminación y perfección sea en orden á algún objeto externo, que se manifiesta allí donde no está real ó físicamente, no hay duda sino que seme-

vital, y en ser representación de algún objeto, en la cual se termina intrínsecamente dicho acto.

jante manifestación es imposible sin que la cosa conocida esté en el sujeto que la conoce, mediante alguna imagen ó representación de ella misma. No se concibe el acto del conocimiento sin que haya alguna manera de unión entre el sujeto conocedor y el objeto conocido; y pues esta unión no es posible que suceda, identificándose estos dos términos, y haciéndose uno sólo de los dos, que eso no sería unión, sino unidad, ni haciéndose presente el objeto dentro del alma, según su entidad física, lo que es absurdo, ni saliendo el alma de sí para juntarse físicamente con el objeto, y como tocarlo, lo que no es menos absurdo ¹, fuerza es admitir la doctrina según la cual el conocimiento se efectúa según la imagen ó semejanza de la cosa conocida en el sujeto que la conoce, ó lo que es lo mismo, tomando el sujeto cognoscitivo cierta semejanza con el objeto conocido, ó haciéndose éste presente en el sujeto ² por modo ideal ó *intencional* ³, vi-

1 " *Cognitio*, dice Santo Tomás de Aquino, *non dicit efluxum à cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.* „ I, q. 14, a. II.

2 " *Cognitio* contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. „ *Summ. th.*, I, 12, 4.

3 " Los antiguos escolásticos, dice Kleutgen, al

niendo de esta suerte á hacerse una misma cosa el sujeto con el objeto, según el célebre aforismo: *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, es decir, que en el conocimiento el sujeto conocedor se muda de algún modo en la misma cosa conocida, haciéndose imagen viviente de ella, ó sea formando ó recibiendo el alma en sí la semejanza del objeto cognoscible ¹.

Esta asimilación entre el alma y los objetos conocidos de ella, que requiere el acto del conocimiento ², no ha de ponerse pues en la identidad ni en la conformidad de naturaleza entre uno y otro término, porque la tal identidad se opone á la distinción real que hay entre ellos, y la semejanza de naturaleza no se requiere para

acto cognoscitivo lo llamaron *intentio*, y así todo lo que se refiere al conocimiento, ó sea al acto de conocer, fué por ellos denominado *intentionalis*. Llamaron pues *intencional* á la semejanza por medio de la cual se efectúa el acto de conocer, oponiéndola á la semejanza *real*, ó sea á aquella que existe entre las cosas mismas, no á la verdad porque no sea también en algún modo real la semejanza intencional, sino á causa de pertenecer ésta al orden del conocimiento. „ *La filosofía antigua*, etc. (versión italiana), trat. I, cap. I.

¹ STRAUB, l. c.

² „ omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. „ SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, II, 77.

la ciencia, la cual es reflejo ó reproducción *ideal* de la realidad, sino basta que sea, como realmente es, por modo de información, es decir, estando representado el objeto por medio de alguna *especie* (palabra derivada de *specio*, que significa *ver*, *mirar*) ó semejanza, mediante la cual el mismo objeto concurre con el acto del conocimiento ¹.

21. De las varias especies que hay de semejanza, aquélla exige el conocimiento, que pide la razón de imagen, entendiéndose por *imagen* aquello que se hace á imitación de alguna cosa, así como se da el nombre de *ejemplar* á aquello á cuya imitación se hace algo. No se requiere, pues, para el acto del conocimiento que la semejanza producida en el sujeto cognoscitivo respecto de la cosa conocida sea *física* ó *natural*, ora consista ésta en convenir las cosas en la esencia, ora en los accidentes ó propiedades, sino basta que la semejanza sea *ideal* ó *intencional*, es decir, copia ó imagen en el alma del objeto externo representado en ella, ó tipo

Qué especie de semejanza se requiere en el conocimiento.

¹ Est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura, sed haec non requiritur ad scientiam..... Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem, sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. *Dist.* 34, q. 3, a. 1 ad 4 am.

ó ejemplar á que haya de conformarse el objeto que ha de hacerse conforme á él.

Qué principios son los que engendran el conocimiento.

22. A esta cuestión respondemos con toda la filosofía escolástica repitiendo aquella célebre sentencia de San Agustín, que esa imagen ó manifestación es producida por uno y otro principio, conviene á saber, por el objeto y por el sujeto: *Ab utroque notitia paritur, à cognoscente et cognito*¹.

No es á la verdad esta acción aquella con que dicho sujeto forma ó recibe en sí la imagen ó representación de la cosa conocida, la cual supone á su vez la acción de esta cosa en el sujeto, sino es el efecto que procede en el mismo sujeto de una y otra acción, y que consiste en unirse la facultad cognoscitiva con el objeto conocido de modo que formen *unum quid*, que es propiamente el acto de conocer, ó el conocimiento. Así como de un cuerpo se dice que luce, porque en él existe la luz, así el sujeto cognoscitivo conoce sólo en razón de estar unido con el objeto,

¹ Manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, id est, quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, à cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. *De Trinit.*, l. 9, c. 12.

ora substancialmente, ora por modo de representación. En virtud de esta unión el conocimiento procede del sujeto conocedor y del objeto conocido como de un solo principio.

23. La razón de provenir todo conocimiento, no sólo de la potencia elicitiva del acto de conocer, sino también del objeto mismo, es porque la potencia cognoscitiva es de suyo indiferente para obrar en orden á este ó aquel objeto, y por tanto, para que se determine en particular á conocer esta ó aquella cosa, necesita que ésta se le junte en algún modo, imprimiendo en ella, aunque sólo por modo ideal, su propio sér ¹. Así como el sér que el objeto tiene en sí mismo, recibe su determinación de la forma real, v. gr., el hombre es verdaderamente hombre por razón de su esencia, así el sér ideal que el mismo objeto tiene en el alma, debe de ser determinado por la forma ó esencia ideal del mismo, la cual en calidad de copia ó semejanza del objeto real, supone la acción que ejerce éste en el sujeto, habilitándole

Demostración de esta verdad.

¹ Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud objectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget conjunctione aliqua ad ipsum objectum. SUÁREZ, *De anima*, libro III, cap. I.

con ella para hacerse viva y expresiva imagen del objeto conocido ¹.

De lo dicho se sigue que el objeto es causa activa y causa ejemplar del conocimiento: causa activa, porque al conocimiento lo hace semejante á él mismo; y causa ejemplar, porque como el conocimiento sea imagen del objeto, á causa de ser engendrado por imitación del objeto, es consiguiente que éste tenga razón de ejemplar respecto del conocimiento mismo. Esta conclu-

1 He aquí los términos en que expone esta doctrina el célebre autor de las *Quaestiones philosophicae*, Silvestre Mauro, S. J: "Todo conocimiento, dice, procede de la potencia cognoscitiva y del objeto del mismo, ó sea del sujeto que conoce y de la cosa que es conocida. La razón *à priori* de esta verdad es que todo conocimiento, á lo menos el creado, es expresión é imitación é imagen vital del objeto. En razón de vital tiene que proceder del sujeto que conoce, pues implica contradicción que el sujeto cognoscitivo viva, no por razón de algo que no sea de él mismo, sino por aquello que recibe de otra cosa habiéndose él de un modo meramente pasivo; y en razón de ser expresión, imitación, imagen del objeto, el conocimiento procede del mismo objeto. Aquello pues que se requiere para que el conocimiento sea producido á semejanza de su objeto, requiérese como causa activa de que se produzca con esa semejanza; y la razón es, porque el asimilar ó hacer semejante á sí el efecto que se produce (que en este caso es el conocimiento como imagen de la cosa conocida) es máximamente propio de la causa activa." *Quaest. 2, vol. 1.* (París, 1876.)

sión, añade Mauro, es confirmada y explicada *à posteriori* mediante la inducción, con que consta, que todo conocimiento procede del objeto, como de padre, y de la potencia en que el objeto es recibido (intencionalmente) como de madre; así la vista de algún color procede de la virtud visiva, en la que además es recibido, como de madre, y del objeto iluminado, como de padre; y lo mismo puede decirse de las otras sensaciones y conocimientos, así imaginativos como intelectuales.

Añade el mismo autor, que así como muchas veces los seres causan algo semejante á ellos mismos en el orden del sér real, no ya por sí mismos, sino por medio de la propia semilla, así causan también muchas veces en el orden intencional un conocimiento semejante á ellos, no ya por sí, sino por alguna especie de sí mismos, la cual es como semilla del objeto, ordenada á propagarlo según el sér intencional. Y observa á este propósito, que todos los seres apetecen este sér intencional, que es apetecer el ser ellos conocidos. De donde deduce estas tres conclusiones: que tanto el sér real de las cosas como el ser conocidas es bien, pues todas las cosas tienden á que se las conozca, y aquello á que todas las cosas tienden, llamólo *bien* Aristóteles, diciendo sér bien, *quod omnia appetunt, vel appeterent, si haberent intellectum*; la segunda, que todas las cosas son verdaderas, pues tienen virtud para manifestarse al entendimiento por medio de un

conocimiento verdadero de ellas; y la tercera, que tanto más perfectos son los seres, cuanto es mayor en ellos esa tendencia á ser conocidos, porque como propiedad del ente, cuanto mayor es la entidad ó perfección, tanto mayor es dicha inclinación.

« De dos modos, dice Santo Tomás, puede considerarse la forma ó especie que en el sujeto cognoscitivo es principio del conocimiento: uno de ellos, según el sér que tiene en dicho sujeto; y el otro, según el respecto que dice á la cosa á que se asemeja. Según el primer respecto, la forma hace al sujeto que sea actualmente cognoscitivo; pero según el segundo respecto, la forma determina el conocimiento en orden á algo cognoscible determinado. Por esta razón el modo de conocer alguna cosa es según la condición del sujeto que conoce, en el cual es recibida la forma según el modo de este sujeto. Pero no por esto se puede de manera alguna decir, que la cosa conocida sea según el modo del sujeto que conoce, ni según aquel modo con que la forma, la cual es principio de conocer, existe ó tiene sér en dicho sujeto » ¹. Ahora, según que la especie

1 Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alium modum secundum respectum, quem habet ad rem, cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum, determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determi-

de la cosa se considera en el alma, y es como un accidente de ella, que sigue á la naturaleza de ella conforme al axioma, « lo que se recibe en alguna cosa recíbese en ella según la naturaleza de esta cosa, *quidquid recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis*, » según esa razón, decimos, la piedra, por ejemplo, no puede estar en el alma, que carece de materia, sino de un modo inmaterial. Conforme á esta razón, el acto de conocer, según que es acto del que conoce y acto vital, participando de la índole del sujeto que conoce, se llama con razón *fenómeno* (φαινόμενον), porque en él se revela en cierto modo su sér. Y según que la dicha especie es semejanza de la cosa conocida, el sujeto es semejante á ella, aunque esta semejanza no es preciso que sea de *naturaleza*, sino basta que sea semejanza de *representación*.

De ese principio formulado por la filosofía escolástica: *Receptum est in recipiente per modum recipientis*, en que se contiene este otro de Aristóteles: « Lo conocido está en el sujeto conocedor según el modo de este sujeto, *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*, » de ese prin-

natum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente. (*De veritate*, q. 10, a. 4.)

cipio, decimos, sin el cual no podrían explicarse ni la existencia de ninguna obra artística, que debe conformar con alguna representación de cosa harto diferente de la naturaleza de nuestra mente, ni el conocimiento de las cosas de naturaleza diferente de la del sujeto cognoscitivo, se sigue lógicamente esta verdad: que las cosas inferiores al alma cognoscitiva, como son todas las corpóreas, tienen en ella un sér superior al que poseen en la realidad; y por el contrario, que las cosas de naturaleza superior al alma están en ella por modo inferior al que tienen en sí mismas: de este modo se explica que siendo Dios infinito, sea conocido de nosotros con un conocimiento finito.

Conforme á esta doctrina de las especies representativas ó intencionales, la filosofía natural establece la diferencia que hay de los seres que conocen á los que no conocen, ó sea de los seres vivientes animales á los minerales y las plantas. « Los seres que conocen, dice Santo Tomás, se distinguen de los que no conocen, en que los primeros no tienen en sí más forma que la propia, al paso que los que conocen, han sido hechos de modo que tengan también la forma de otra cosa, por cuya razón la especie de la cosa conocida está en el sujeto que la conoce: de aquí que la naturaleza del sujeto que no conoce sea más restringida y limitada que la del que conoce, la cual tiene mayor amplitud y extensión; y por esto mismo dice el filósofo, que

«el alma en cierto modo es todas las cosas» ¹.

De esta conclusión y de aquella otra que enuncia el Santo Doctor diciendo que la forma es restringida por la materia en que es recibida, como en sujeto, — v. gr., la forma de esfera, que en sí no tiene límites ningunos determinados, es limitada ó restringida por el marfil ó por cualquiera otra materia en que se halle; — y por consiguiente, que según que las formas son más inmateriales, tanto más se acercan por eso mismo á cierta infinitud ²; de aquella doctrina, decimos, y de esta otra, dedujo el Santo Doctor con rigurosa lógica, que la inmaterialidad de alguna cosa es la razón de ser ella cognoscitiva, y que según es el modo de esta inmaterialidad, es el modo del conocimiento. De aquí, añade el Santo Doctor, que en el libro segundo *De anima* diga Aristóteles, que las plantas no conocen á causa

1 Considerandum est, quod cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit philosophus III de anima, quod *Anima est quodammodo omnia*. I. p., q. 14, a. 1.

2 Coarctatio autem formae est per materiam: unde et supra diximus, quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. L. c.

de su materialidad; que el sentido es cognoscitivo, porque recibe las especies de las cosas materiales sin materia; y que el entendimiento es más cognoscitivo que el sentido en razón de estar más separado de la materia, y de no estar mezclado con materia. Así que, hallándose Dios en el grado supremo de la inmaterialidad, síguese de ahí que Dios esté también en el grado supremo del conocimiento ¹.

ARTICULO II

De la sensación externa.

Puntos que se deben aquí tratar.

24. Acerca de la sensación externa conviene declarar, primero, qué cosa sea, y si es verdadero acto de conocer; segundo, la necesidad de la especie sensible para que se verifique la sensación; tercero, la diferencia entre el acto de sentir y el movimiento causado en los nervios y en el cerebro; cuarto, el sujeto de la sensación; quinto, la objetividad de las sensaciones; y sexto, qué sean los sentidos externos.

¹ Unde in 2.^o *De anima* dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, ut dicitur in 3.^o *De anima*. Unde cum Deus sit in summo inmaterialitatis (quaest. vii, art. 1), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. Ibid.

Qué sea sensación externa.

25. Bajo el nombre de *sensación* se entiende el acto del sentido externo aprehensivo de las cosas externas y materiales que están presentes ¹, y que lo mueven y modifican ², haciendo impresión en este ó aquel órgano de la sensibilidad: sensaciones son, por consiguiente, los actos con que percibimos el *color* y el *olor* de alguna rosa, el *sonido de una campana*, la *extensión*, *dureza* y *temperatura* de este ó aquel cuerpo, ó *la de la mano* con que le toco, etc.

Es pues la sensación aquella modificación causada en el sentido por algún objeto exterior sensible, mediante la cual es percibido el objeto mismo. *Cognitio sensus exterioris*, dice Santo Tomás, *perficitur per solam immutationem sensus à sensibili* ³; así el sentir no consiste en otra cosa sino en ser inmutado ó modificado el sentido por algún objeto externo, *sensum affici est ipsum sentire* ⁴.

1 "Sensus secundum suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi praesentium." S. TH., In lib. *De sensu et sensatu*.

2 "Est.... sensus quaedam potentia passiva quae nata est inmutari ab exteriori sensibili." S. TH. I, q. 78 a. 3, c.

3 Quod I. v, q. 5, art. 9, ad 2.

4 Cont. Gent. I, II, c. 57.

20 Dos especies de
inmutación. 0106

26. No debe confundirse la *inmutación* que experimenta el sentido en la *sensación*, recibiendo en sí la impresión que hace en él el objeto exterior, con aquella otra inmutación *material* que el propio objeto exterior sensible hace en el *órgano* del sentido. Esta última es puramente *física*, y puede tener lugar en el cuerpo privado de sensibilidad, así como puede suceder que, haciéndose en sujeto adornado de ella, éste no sienta la afección orgánica; mientras que la primera consiste en un principio inmaterial, merced al cual el sentido percibe *directamente* y por sí mismo el objeto que le impresiona ¹. A esta modificación que recibe el sentido del objeto exterior sensible, merced á la cual lo aprehende, haciéndose en cierto modo una cosa con él, dieron los antiguos el nombre de *especie sensible*.

1 *Est duplex immutatio: una naturalis et alia spiritalis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non sit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritalis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus, alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.* S. TH., I, q. 78, a. 3. — Adviértase que la expresión *spiritalis* no se toma aquí en sentido propio, sino en sentido de *no material*, de *intencional*.

27. Que de esta especie ha menester el sentido para conocer las cosas exteriores que nos rodean, y aun nuestro propio cuerpo, es una verdad que puede y debe ser demostrada; pero antes conviene probar esta otra: que la sensación es verdadero conocimiento.

La sensación es
acto de conocer.

No hay duda que lo es, porque en ella se verifican los mismos caracteres que en los actos intelectuales, de cuya cualidad de cognoscitivos nadie dudó jamás. Estos caracteres son: de una parte la producción vital de una representación ó imagen del objeto conocido; y de otra que el objeto representado sea aprehendido por el sujeto cognoscitivo, entrando éste en posesión de él y aun haciéndose una cosa con él, no á la verdad, según alguna semejanza de naturaleza, la cual no se requiere para la ciencia, sino según cierta semejanza ideal ó intencional. Cuanto al primero de esos caracteres, ni aun los mismos escépticos, observa un filósofo contemporáneo, han podido negar que el acto de sentir se termine en una imagen; lejos de esto, no pueden menos de reconocer que más fácilmente se representa en nosotros lo material sensible que lo inmaterial inteligible. Si, como nó se puede negar, los conceptos ideales de *árbol*, *color*, *melodía*, *perfume* y otros innumerables, implican re-

presentaciones de los objetos respectivos, ¿cómo no han de ser representados también y con mayoría de razón en los actos con que son individualmente conocidos de los sentidos? Representaciones son asimismo los fantasmas de la *imaginación*, cuyo nombre se le deriva á esta potencia de las *imágenes* que conserva y reproduce tomándolas de los sentidos: con que claramente se prueba verificarse en éstos aquel primer carácter del conocimiento.

El otro carácter del conocimiento, la aprehensión del objeto representado, no hay duda sino que asimismo concurre en la sensación externa, porque en ella el sentido *aprehende* evidentemente el objeto que le inmuta ó modifica. Con el acto mismo con que recibe ó produce el sentido la imagen del objeto corpóreo, extiende también á él la propia actividad sensitiva, trayéndole en cierto modo dentro de sí, y haciéndose uno intencionalmente con él, mediante esta aprehensión intencional ó toma de posesión de la cosa conocida. Así, puede aplicarse á la sensación este otro carácter de la simple aprehensión intelectual, y tenérsela por una de las dos especies (aunque la sensitiva sea sin duda la inferior) en que se divide el género *conocimiento*, por más que bajo este

nombre se entienda vulgarmente el conocimiento *superior*, usándose más frecuentemente para significar el género los términos *representación*, *aprehensión* y otros semejantes ¹.

Este mismo uso confirma la presente doctrina, porque todos, así doctos como indoctos, la dan á entender en el común lenguaje, empleando para expresar los actos intelectuales y sensitivos las palabras *representación* é *imagen*, de una parte, y de otra, las de *aprehensión* y *percepción* ², y otras á este tenor, tomadas de las acciones

1 Distinganse pues con mucho cuidado estas tres palabras: *conocer*, *sentir* y *entender*; entender es conocer *con el entendimiento*; sentir conocer *con los sentidos*; y conocer es como el *género* en que convienen el entender y el sentir, y por tanto, así conviene á los sentidos como al entendimiento.

2 Es, sin embargo, de notar que las palabras *aprehensión* y *percepción*, y con mayoría de razón, *concepción*, no se dicen de los sentidos según la misma razón con que se usan tratándose de los actos intelectuales, á los que únicamente los trasladaban los antiguos. La razón es, porque con ellas se significa la acción de echar mano intencionalmente á la cosa conocida, acción ejecutada en rigor por el entendimiento cuando forma dentro de sí la representación de la cosa entendida, la cual no ejecutan, hablando con todo rigor, los sentidos, pues reciben de los objetos externos las especies con que los conocen. Esta observación es del PADRE PUIGSERVER, *Metaph.*, lib. VIII, cap. III.

externas del orden sensible á que esas palabras se aplican real y positivamente. Y no se diga que aquél es un sentido metafórico y traslaticio; porque toda metáfora supone algún fundamento real, que en este caso es la semejanza ó analogía que hay entre la imagen real de alguna cosa, v. gr., una *pintura*, ó cuando decimos que el hombre es *imagen* de Dios, y la imagen intencional de la misma en el sujeto que la conoce, y entre el acto de ser aprehendido con la mano ú otro instrumento esta ó aquella cosa, y la aprehensión ó percepción con que el sentido la toma y hace suya uniéndose con ella y reproduciéndola intencionalmente dentro de sí. A la verdad, estas analogías son muy preciosas, porque de una parte nos sirven para expresar los actos de sentir y de conocer, y de otra ponen de manifiesto así en unos como en otras los caracteres del conocimiento.

Por no haber reconocido esta distinción y este orden entre las potencias cognoscitivas, una de ellas superior, como espiritual é inorgánica que es — el entendimiento — é inferior la otra, orgánica y ordenada al mismo entendimiento, los filósofos de la escuela galo-escocesa han introducido en esta materia una confusión no menos horrible que funesta. Porque de una parte á la sensación, según que es acto cognoscitivo de cosas corpóreas, la han hecho operación del entendimiento, bajo el nombre de *percepción*; y de otra, dando el nombre de *sensación* á la

simple afección subjetiva de placer ó de dolor, han reducido la sensibilidad á potencia meramente afectiva, como puede serlo y lo es el apetito sensitivo, del cual únicamente proceden tales afecciones¹. Consecuencia de aquella pri-

1 "Percepción propiamente dicha (*perception proper*), dice Hamilton, es el sentimiento interior (*the consciousness*) por medio de los sentidos, de las cualidades de un objeto conocido como diferente de uno mismo; sensación propiamente dicha (*sensation proper*) es el sentimiento interior de la afección subjetiva de placer ó de dolor que acompaña al acto de conocimiento. La percepción es, por consiguiente, el elemento objetivo en ese estado complejo — el elemento de *conocimiento*; la sensación es el elemento subjetivo — el elemento de sensibilidad (*Lectures on Metaphysics, lecture xxiv*). „ Ahora, recordando que en este filósofo, el más conspicuo de la escuela, la percepción ó conocimiento intuitivo del mundo externo, juntamente con la conciencia de sí, y al par de ella, pertenece á una de las especies en que divide las potencias cognitivas (*cognitive faculties*), ó sea á las que llama representativas (*presentative*), sin distinción alguna entre orgánicas é inorgánicas, veráse claramente la razón que hemos tenido al decir que en esta escuela se confunde torpemente al sentido con el entendimiento, y se crea una potencia nueva, á saber, la que llaman *sensibilidad*, á la cual dan por oficio no ya ser inmutada intencionalmente por los objetos externos, recibiendo de ellos forma sin materia, aunque con las condiciones materiales, sino experimentar *placer y dolor*, como si no hubiera potencias apetitivas de donde tales afecciones se originan.

mera confusión es atribuirse entendimiento á los brutos animales en razón de percibir ellos también los objetos externos sensibles, borrándose así la línea indeleble que los separa de los hombres, y añadir á las facultades de conocer y de apetecer una nueva facultad, que, en sentir de los tales filósofos, es principio aun de otras afecciones ó sentimientos más elevados, y que ha dado origen á las mayores aberraciones ¹. Acerca del primero de esos dos puntos bien será advertir que lo que la filosofía galo-escocesa llama *percepción externa*, teniéndola por acto ú operación del entendimiento, es obra de los sentidos externos, en cuya producción intervienen necesariamente los órganos de nuestro cuerpo, sin los cuales no

1 No es maravilla pues que confundiendo el placer que se sigue de la aprehensión sensitiva de los objetos externos, con el que se sigue á la aprehensión intelectual de los objetos inteligibles y espirituales, así como confunden á una aprehensión con otra, dijera el Sr. Monlau, que "la sensibilidad es la luz que para el alma da color á todos los objetos, y es también el calor que la anima y desarrolla....., es el principio y el fin de todos sus movimientos, de todos sus actos (*Elementos de Psicología*, sec. 1, cap. 1). „ Pero donde más claramente se ve cuán falsas y horrendas son las consecuencias de esta confusión, es en las aplicaciones de la nueva facultad á la Religión, á la Estética, á la Moral, etcétera. Véase á este propósito el precioso opúsculo de Mons. Bourquard: *Doctrine de la connaissance* (Angers, 1877), cap. v, *De la sensibilité d'après les philosophes contemporains*.

es posible aprehender las cosas exteriores; á diferencia de los actos intelectuales que no dependen intrínsecamente de ningún órgano corpóreo. Demás de esto, son objeto de la percepción externa las cualidades externas sensibles aprehendidas concreta é individualmente en las substancias corpóreas materiales; mientras que con los actos del entendimiento aprehendemos cosas inteligibles, y aun cosas también sensibles, pero sin las condiciones materiales con que individual y concretamente se ofrecen las últimas al sentido.

Respecto al segundo extremo, que consiste en reducir la sensación á un elemento patológico, ó sea á una simple afección de placer y dolor, debemos observar que el placer y el dolor no son propiamente sensaciones, sino afecciones del apetito sensitivo que se siguen comunmente á las sensaciones en calidad de meros accidentes de ellas. A los actos del sentido se sigue en efecto de necesidad alegría ó tristeza, ó sea delectación ó dolor; porque si la cosa sentida ó percibida es buena y conveniente, el conocimiento y posesión de ella necesariamente deleita; y por el contrario, si es mala ó nociva para el que la percibe, necesariamente causa tristeza. Estas afecciones, por otra parte, implican y suponen el conocimiento sensitivo, que viene á ser como su principio formal, pues no de otra manera se explica que en no siendo percibidas del sujeto que las experimenta, no pasen de meras inmutaciones materiales, ni lleguen por tanto á sensaciones.

No: el placer y el dolor corpóreos no son propiamente sensaciones, porque la sensación es de suyo perfección de la potencia respectiva, en la cual se reciben sin materia las formas de las cosas corpóreas, y por consiguiente sin que el sentido sufra inmutación alguna que lo altere ó corrompa, al paso que el placer y el dolor corpóreos sobrevienen con alguna inmutación material producida por cosa conveniente ó contraria, esta última capaz de dañar y aun destruir el organismo que la recibe. Pues el sentido, dice Santo Tomás, no es movido de la cosa sensible según la condición de la cosa misma que lo impresiona, como quiera que la forma sensible no es recibida en el sentido según el sér material, sino según el sér espiritual de ella, el cual es propio del sentido (y por esta razón no tiene contrariedad al mismo sentido, sino es perfección de él, salvo cuando excede la proporción de él), por tanto, *no se dice en rigor que padece* sino es en cuanto la mucha excelencia de las cosas sensibles corrompe ó debilita al sentido¹. Y en otra parte: « Lo sensible es perfec-

I Quia sensus non movetur à sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale, prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale quod est proprium sensus (unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus), ideo, non proprie dicitur pati, nisi secundum quod ex cellentia sensibilibus corrumpit sensum aut debilitat. Q. III, *Sent.*, dis. xv, q. II, art. I á 3.

ción del que siente en razón de sentir, como lo inteligible es perfección del sujeto que entiende. De donde se sigue que la cosa sentida y la entendida no causan dolor ni tristeza en cuanto tales, sino en cuanto son nocivas ó aprehendidas por tales» ¹.

Reduciendo á breves términos las razones que distinguen al placer y al dolor de la sensación, y que más difusamente pueden verse en Alberto Magno (q. 31, *De homine*), y en Sanseverino (obra citada, *Dinamiologia*, cap. 1, art. 8), decimos, que la sensación se verifica sin alteración alguna del órgano del sentido, porque éste recibe inmaterialmente las especies sensibles; mas el dolor y el placer no acaecen sin alguna inmutación del órgano respectivo. La sensación procede siempre de fuera adentro, del cuerpo al alma; mas el placer y el dolor proceden algunas veces de dentro afuera, del alma al cuerpo. Las sensaciones se refieren cada cual á sus objetos propios; mas el placer y el dolor se encuentran en toda sensación ², y por consiguiente, no son

no-1 Sensibile est perfectio sentientis, in quantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum et intellectum non infert dolorem vel tristitiam, in quantum hujusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. *Qq. disput. de verit.*, q. 26.

mo-2 He dicho que el placer y el dolor se encuentran en toda sensación, aunque no como actos de los sentidos, sino como cosa accidental que se junta con ellos en las percepciones de las cosas sensibles; y he aquí la

objeto propio, sino accidental de los sentidos, y realmente se perfeccionan en el tacto que llaman *animal*, originado de la unión del alma con el cuerpo, el cual no debe confundirse con el tacto propiamente dicho, que es uno de los cinco sentidos externos.

Otra prueba de la misma verdad.

28. Por último, se prueba que la sensación es acto cognoscitivo por la naturaleza de nuestra alma; porque siendo, como es, nuestra alma, dice Santo Tomás, ínfima entre las substancias intelectuales, no tiene en sí misma las perfecciones inteligibles como los ángeles, sino está en potencia en orden á las cosas inteligibles, así como lo está la materia prima en orden á las formas sensibles¹; así que para ejercitar su propia operación es preciso que llegue á tener en acto las formas inteligibles, adquiriéndolas por

razón de esto que trae Santo Tomás en las siguientes palabras: *Ad sensum enim de necessitate sequitur laetitia, et tristitia, sive delectatio, et dolor. Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectatio, si autem nocivum, sit dolorosum. De anima, lib. II, lect. I.*

¹ Este mismo concepto lo expresa el santo Doctor, diciendo, que "no puede decirse que el conocimiento sensible sea causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien es la materia á que se aplica esta causa.", *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, art. 6.

medio de las potencias sensitivas ¹. Pero estas potencias no pueden *servir* al entendimiento ² en el conocimiento intelectual de las cosas, preparando la materia de este conocimiento, si ellas por su parte no son cognitivas.

1 Ibid., q. 55, art. 2, c.; q. 76, art. 5, c.; Qq. dispp. *De malo*, q. 5, art. 5; q. un. *De anim.* a. 7, c., y en otros lugares. Esta es, por otra parte, la doctrina de los antiguos Padres de la Iglesia y la de toda la escuela. Clemente de Alejandría, al conocimiento sensitivo tenía lo por *grado* para el intelectual, y añadía que el conocimiento científico *ex sensu et mente constat* (*Strom.*, libro II, n. 4). " Estas cosas que han sido hechas, decía á su vez San Agustín, el alma humana las conoce primero por los sentidos, *per sensum corporis experitur*, y después investiga sus causas (*De Gen. ad litt.* lib. IV, capítulo xxxii). „ " El conocimiento humano, dice por su parte San Buenaventura, conforme enteramente con Santo Tomás de Aquino, principia en el sentido, partiendo de afuera, pero no se perfecciona y consuma mientras no llega al entendimiento, que es el que penetra la esencia de la cosa (*De septem donis Spiritus S. De dono intellectus*, c. 1). Finalmente, según el sutil Escoto, " ninguna cosa conoce el entendimiento si no va precedido del conocimiento de las cosas sensibles en los sentidos; pero dado este previo conocimiento, luego nacen los que á él se siguen en el sentido común y en la fantasía. „ In. XII, lib. *Met. Quant.*, lib. I, q. 4, n. 4.

2 Obediunt vires sensitivae intellectui et ei deserviunt. I p., q. 76, a. 2.

Paralelismo entre las potencias cognoscitivas y las apetitivas.

29. Otra cosa no menos concluyente prueba que la sensación es verdadero conocimiento: el apetito ó tendencia con que tanto el hombre como los animales, se inclinan á las cosas sensibles ó materiales que lo determinan y excitan, haciendo primero impresión en el sentido. También aquí se advierte la especie de paralelismo que media entre el conocimiento sensitivo y el intelectual, de una parte, y el apetito sensitivo y la voluntad por otra; porque así como de las cosas que quiere la voluntad, dícese que primero han de ser conocidas por el entendimiento, *nihil volitum quin prae-cognitum*, así para que sean apetecidos los bienes sensibles, es forzoso que antes los aprehenda y conozca el sentido, sin cuyo conocimiento no puede moverse hacia él el apetito, *ignoti nulla cupido*. “En todas las naturalezas, dice Santo Tomás, donde se halla el conocimiento, se hallan también la voluntad y el deleite. La razón es, porque todo aquello que posee virtud cognoscitiva, puede discernir las cosas convenientes y las repugnantes, y lo que se aprehende, como conveniente por fuerza, es deseado. Así que en nosotros, según el doble conocimiento del sentido y del entendimiento, hay doble facultad de apetecer: una que si-

que á la aprehensión del entendimiento, la cual se llama voluntad; y otra que sigue á la aprehensión del sentido " ¹.

Veamos ahora la necesidad de la especie sensible para el conocimiento de los sentidos.

§ II

De la necesidad de la especie sensible.

30. La necesidad de la especie sensible para el conocimiento de los sentidos la declaran y certifican, en primer lugar, los mismos términos con que se significa el acto de conocer aun por medio de los sentidos, á saber, las voces *aprehender*, *percibir*, y otros que asimismo suponen que el objeto á que se refiere dicho acto, adquiere un nuevo sér en el sujeto que siente, un sér ideal ó intencional ², sin el cual no pudiera ser aprehendido

Necesidad de la especie sensible.

¹ In omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur voluntas et delectatio. Et hujus ratio est, qui omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod aprehenditur ut conveniens, oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus, est duplex appetitiva: una, quae sequitur aprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur aprehensionem sensus. D. TH., I, dist. 45, l. c.

² Llámase en la escuela sér intencional, *esse intentionale*, en contraposición al sér físico ó real, aquel sér

y poseído, toda vez que la acción á distancia es imposible. Este sér vital ó intencional que tienen las cosas conocidas en el sujeto que las conoce, puede ser de tres maneras: la primera, cuando en él está la cosa por su propia substancia, según que nos es dado entenderlo en el conocimiento que tiene Dios de sí mismo; la segunda, cuando está en él con eminencia, como están algunos efectos en su causa eficiente; y la tercera, cuando está en él según alguna semejanza añadida accidentalmente al sujeto, la cual viene á hacer las veces del objeto (*vicaria objecti*) en orden al conocimiento. De estos tres modos, uno de ellos tan sólo, el tercero, es aplicable á las sensaciones, porque el primero y el segundo, tratándose de conocer cosas que están fuera de nosotros y cuya realidad es anterior é independiente de nuestro conocimiento, el cual en cierto modo

que tienen las cosas en el sujeto cognoscitivo, ó sea la presencia de ellas en el acto del conocimiento, al cual llamaron los antiguos *intentio*, que según la composición de esta palabra, significa "tender á otra cosa, *tendere in aliud* (S. TH. I, II, 12. 1. c.);", y en el presente significa la misma imagen ó representación de la cosa en razón de conducir á la cosa misma; el sentido la conoce, dice Santo Tomás, *secundum intentionem rei, quam in se habet*. I, 89, 5, c.

depende de ellas, implican contradicción: luego es forzoso concluir, que la cosa conocida por el sentido está en él según alguna semejanza ó imagen de sí que la represente, que es precisamente la especie llamada intencional ¹.

31. Pruébese asimismo la necesidad de la especie sensible, considerando que los sentidos corporales son indeterminados ó indiferentes respecto de las varias especies de sensación contenidas en el respectivo género: la vista, por ejemplo, no tiende por su naturaleza á la visión de este ó aquel color, v. gr., el *verde*, con preferencia á la de cualquier otro, ni el oído á percibir este ó aquel sonido mejor que ningún otro, y así de los demás sentidos. Necesitan pues los sentidos para percibir la cosa que perciben, que esta cosa esté presente en ellos por medio de alguna especie ó semejanza de sí que especifique el acto cognoscitivo, diferenciándole cualitativamente, por razón de su ob-

Otra demostración.

¹ Llamáronla *especie* porque hace visible al objeto, é *intencional* porque no pára en ella el sentido, sino por medio de ella *tiende* á conocer (*intendit*) el objeto representado. Véase á KLEUTGEN, *Defensa de la filosofía antigua* (en alemán), p. 700. Esta obra puede leerse en francés y en italiano, pues á entrambos idiomas ha sido traducida.

jeto, de los demás actos del mismo género y especie.

Varias objeciones se han hecho á la doctrina de las especies sensibles; las principales son las siguientes: 1.^a La especie sensible es una hipótesis sin fundamento alguno experimental ni racional. 2.^a Las cosas exteriores sensibles no pueden producir tales especies, pues ni formal ni eminencialmente las contienen. 3.^a No se da semejanza alguna real, ni se la concibe siquiera ideal ó intencional, entre ciertas cualidades externas, v. gr., el *olor* y el *sabor*, y el sentido que las percibe. 4.^a Los cuerpos separados de nosotros no pueden imprimir en nosotros ninguna semejanza de sí, porque el medio interpuesto, á saber, el éter que todo lo envuelve, no es capaz de recibir dicha semejanza; lo que únicamente puede recibir el éter de la cosa sensible distante de nosotros es el movimiento, pero el movimiento no puede causar más que movimiento, no imagen ni representación alguna del agente que lo produce. 5.^a Si sólo conociéramos las cosas por medio de imágenes de las mismas, daríamos necesariamente en el idealismo, porque careciendo del conocimiento directo de las cosas, nos sería imposible comparar con ellas las imágenes que las representarían, y conocer mediante esta comparación la semejanza ó desemejanza que hubiera entre la cosa representada y la representación de ella. 6.^a Los cuerpos no pueden obrar en las substancias espirituales: luego

es imposible que impriman en nuestra alma ninguna especie ó semejanza de sí.

Respondamos ahora á estas objeciones.

A la primera respondemos que la doctrina de las especies sensibles está fundada en la experiencia y en el raciocinio, y por consiguiente, debe ser tenida, no por simple hipótesis, sino por tesis verdadera é indubitable. La experiencia, en efecto, nos dice, que en los actos de la sensibilidad externa, se hace cierta unión entre el objeto externo y el sujeto que siente, pasando el primero á ser actualmente sentido dentro de nosotros mismos; y la razón, por su parte, nos dice, que pues esta unión no es real y física, porque, como es sabido, las cosas exteriores no penetran en el sentido, ni son una misma cosa con el sujeto, como suponen los panteístas, se hace forzoso admitir una especie representativa de ellas que sirva de vínculo en esa unión. «No podemos afirmar, dice á este propósito San Agustín, contrayéndose al sentido de la vista, que la cosa visible engendre al sentido, pero sí decimos que en el acto de ver engendra en el sentido una forma ó semejanza de sí. Ciertó, la forma del cuerpo que vemos, y la forma que de ella procede en el sentido de la vista, no las discernimos una de otra con este sentido..... pero sí *inferimos con la razón*, que no podríamos ciertamente sentir si no mediara en nuestro sentido alguna semejanza del cuerpo que se ve »¹.

¹ « Gignitur ex re visibili visio, sed non ex sola,

A la objeción segunda se responde distinguiendo en la especie sensible el sér ó entidad accidental que tiene en el sujeto de donde es educida, y el sér ó cualidad de imagen ó representación de la cosa externa. Considerada como tal entidad, inherente al sujeto que siente, claro es que no se contiene formal ni eminencialmente en el objeto sensible, ni es producida de él; pero que esta especie sea representativa de este ó aquel objeto, y no de este ó aquel otro, esto proviene del objeto mismo, como de principio

nisi adsit et videns. Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio, ita sane ut ex vidente sit sensus oculorum et adspicientis atque intuentis intentio; illa tamen informatio sensus, quae visio dicitur, à solo imprimatur corpore quod videtur, id est, à re aliqua visibili: qua deducta nulla remanet forma, quae inerat sensui, dum adesset illud quod videbatur; sensus tamen ipse remanet, qui erat et prius quam aliquid sentiretur; velut in aqua vestigium tamdiu est, donec ipsum corpus quod imprimitur inest; quo ablato nullum erit, cum remaneat aqua, quae erat et antequam illam formam corporis caperet. Ideoque non possumus quidem dicere, quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. *Sed ratione colligimus*, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. (De Trinit., l. xi, c. ii, n. 3.)

externo que determina y especifica con su acción al acto sensitivo, imprimiendo en el sentido la representación ó imagen en la que es percibido por el sentido.

A la tercera decimos, que entre la cosa representada y la especie que la representa, no hay semejanza alguna *real*, pero sí la hay en el orden de la representación, bastando la última para el conocimiento esta manera de semejanza, como basta para conocer la forma de un animal, por ejemplo, verlo reproducido por el arte ¹. Y respecto de aquellas cualidades que no son capaces de ser representadas, como el olor y el sabor, decimos que esta incapacidad se entiende de la representación propiamente dicha, cual es la que se hace en el sentido de la vista, mas no de las de los demás sentidos, donde, aunque impropriamente, puede decirse que se representan el olor, el sabor, la dureza, la blandura y las demás cualidades de que no hay propiamente imágenes, pues no son percibidas de la vista.

A la cuarta, que para que se produzca en el sentido la imagen de un cuerpo más ó menos distante, no es preciso que el mismo cuerpo imprima su imagen en el medio que hay entre ambos, *éter*, *aire*, ú otro medio, sino basta que lo ponga en movimiento, pues una vez movido, las vi-

¹ Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo representationis tantum, sicut per statuam aeneam ducimur in cognitionem hominis. S. TH., *De veritate*, q. 2, art. v.

braciones del medio llegan finalmente al sentido, y el mismo medio, alterado además por las cualidades sensibles del objeto ¹, de las que se hace en cierto grado partícipe (según puede notarse en aquellos lugares en que la atmósfera recibe la acción de algunos cuerpos sumamente olorosos, el almizcle, por ejemplo), obra en el sentido como instrumento del objeto sensible para la producción de la especie intencional, al modo como obra el pincel en manos del pintor, concurriendo eficazmente en la producción de la pintura sin necesidad de recibir en sí la imagen que él concurre á trazar, movido y dirigido por el artífice.

A la quinta decimos, que sus autores confunden la famosa teoría de Locke, denominada de las *ideas-imágenes*, que es, en efecto, idealista, con la doctrina escolástica sobre las especies intencionales. Decían los filósofos antiguos con Santo Tomás de Aquino, que la especie sensible es el principio por el cual es informado ó determinado el sentido para conocer el objeto de la sensación, del que es semejanza dicha especie, pero que la especie en sí misma no es percibida en la sensación, sino únicamente es percibido, y cierto por modo directo é inmediato, el objeto representado en ella. Una cosa es, por consiguiente, la especie, principio, ó mejor dicho, coprincipio de la sensación, pues el sentido per-

¹ Sensibilia per modum cujusdam alterationis im-
mutant medium. S. THOM., *De sensu et sensato*, lect. 16.

cibe la cosa con ella; y otra muy diversa el objeto á que se refiere, el cual, lejos de ser principio, es término (extrínseco) del acto sensitivo. En otros términos: la especie es el principio *con que* percibimos la cosa sensible, no la cosa percibida ¹.

Tal fué la doctrina de los antiguos, que los modernos han combatido después de haberla desfigurado. Locke fué uno de los primeros en sostener la teoría llamada de las *ideas-imágenes*, según la cual la potencia sensitiva no percibe los objetos sensibles en sí mismos, sino sólo percibe las imágenes ó representaciones de ellos: hipótesis falsa é inductiva de los mayores absurdos, porque la percepción de una imagen, considerada como tal, supone el objeto representado por la imagen, y es fácil entender que si este objeto no le conociésemos en sí mismo, no pudiendo compararlo con la imagen, nos sería imposible averiguar aún la existencia misma del objeto, pues no puede admitirse que exista el

¹ *Species non est principium quod, sive objectum cognitionis, sed principium quo, sive ratio cognoscendi.* S. Th., I, a. 1, q. 1 ad 7.—Aplicando al sentido de la vista esta luminosa distinción, decía también el Santo Doctor: “La especie que está en la vista, no es *lo que se ve*, sino el medio *con que se ve*; lo que se ve es el color, que está en el cuerpo: *species quae est in visu, non est id quod videtur, sed quo visus est; quod autem videtur, est color, qui est in corpore.*” *De anima*, lib. III, lect. 9.

original de una imagen que antes no sea directamente conocido.

Con estas razones impugnó atinadamente el escocés Tomás Reid la hipótesis de Locke; pero es grave error haber atribuído á los escolásticos una invención que ellos fueron los primeros en rechazar. No se cansaban en efecto aquellos filósofos de repetir, que las especies sensibles no son *objectum cognitionis*, sino *ratio cognoscendi*, y que el alma no percibe las imágenes de las cosas, sino aprehende las cosas por medio de las imágenes. Siglos antes que el filósofo escocés, combatió Santo Tomás la hipótesis lockiana de las imágenes consideradas como objeto del conocimiento, probando que esta doctrina conduce al idealismo, al sentimentalismo y al escepticismo. El idealismo lo dedujo de ella el inglés Berkeley. Si el alma, decía Santo Tomás, según la exposición que hace en forma abreviada de su doctrina el gran filósofo Sanseverino; si el alma no conociera sino las especies de las cosas, ó habría de decirse, según Platón, que toda nuestra ciencia versa, no sobre las cosas, sino sobre las ideas, y tendríamos el idealismo; ó que los cirenaicos habían tenido razón en decir, que el alma sólo conoce las propias pasiones, dando así en el sentimentalismo; ó sería menester dársela á los sofistas y pirrónicos cuando aseguraban que no hay cosa ninguna que deba tenerse por verdadera más bien que por falsa, porque ánimos diferentes sienten diferen-

tes pasiones, y aun uno mismo, en tiempos diferentes, experimenta en sí afecciones diversas, en lo cual consiste el escepticismo ¹.

Finalmente, respóndese á la quinta objeción, que los cuerpos no ejercitan su actividad sobre el alma humana según que es ésta verdadero espíritu, sino según que este espíritu informa á nuestro propio cuerpo, haciendo con él una substancia compuesta, en cada una de cuyas partes ú órganos sensitivos es recibida, con la impresión del objeto externo sensible, la forma ó semejanza de este objeto sin la materia de él ².

Volviendo á la especie sensible, después de

1 Si animus species rerum dumtaxat cognoscit, aut dicendum est secundum Platonem scientiam nostram non circa res, sed circa ideas versari (en *idealismus*); aut secundum Cyrenaicos animum dumtaxat passiones suas cognoscere (en *sentimentalismus*); aut secundum Sophistas, et Pirrhonios, nihil esse magis verum, quam falsum propterea quod diversi animi diversam de eadem re passiones experiuntur, idemque animus aliter in diversis temporibus ab eadem re afficitur (en *scepticismus*). *Philosoph. christ.* Dinamiol., cap. xi, art. 5.^o

2 El modo cómo es recibido en el sentido la forma ó sér intencional del objeto material sin la materia, aunque no sin las condiciones materiales del mismo objeto, explícalo Santo Tomás del siguiente modo: "*Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens*

haberla considerado según que representa al respectivo objeto exterior, y es este mismo objeto existiendo ideal ó intencionalmente en el sentido, debemos considerarla según la propia entidad, como algo real y positivo que tiene sér en el sujeto que siente. ¿Qué sér es éste? ¿Es por ventura sér substancial?

Así lo afirmaron los discípulos de Demócrito y de Epicuro, considerándola á modo de tenuísimos efluvios ó emanaciones de los cuerpos que se mueven por el aire, y llegan á penetrar en los sentidos y excitar en ellos las sensaciones; pero éste fué un verdadero delirio, cuya vanidad

assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam. Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. „ (In II, *De anima*, lect. 24.) Para dar mayor claridad á esta doctrina, puede recordarse el ejemplo que trae el Santo Doctor, y que allá puso Aristóteles, de la cera en que se recibe la figura del sello; porque así como si este sello es de oro ó bronce, es recibida la figura de él en la cera sin el bronce ó sin el oro, haciéndose semejante al mismo sello, no según el sér de metal, sino según que es figurado; así, cuando vemos una azucena, por ejemplo, el ojo se torna semejante á ella, no en cuanto tiene peso, olor y otras cualidades ajenas de la vista, sino según que la misma azucena es blanca. Aun esta cualidad de la blancura no se da realmente en el sentido de la vista, sino sólo vital é intencionalmente, ó sea como imagen que representa á esa cualidad sensible.

pusieron de manifiesto los doctores escolásticos, los cuales, á las razones con que lo combatieron, añadieron la burla que él se merecía, aunque esto no les libró de haber sido juzgados por algunos filósofos modernos como si realmente hubieran defendido aquellos soñados efluvios. No: la especie sensible no es substancia, sino un accidente del sujeto que siente, accidente inmaterial, como el alma misma de cuya naturaleza participa, en razón de ser recibida en ella, pues todo lo que es recibido en algún sujeto participa de la naturaleza del sujeto que lo recibe, *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*, según el aforismo de la escuela, que se lee en Santo Tomás, juntamente con este otro: *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognitionis*, la cosa conocida se halla en el sujeto que la conoce según el modo que conviene al acto del conocimiento ¹.

I. *De veritate*, quaest. 2.—Alguna dificultad se puede ocurrir, y realmente se ha ocurrido á algunos, para admitir como inmaterial una especie que es recibida, no ya precisamente en el alma, sino en el sentido, que es corporal y orgánico; pero téngase presente que la inmaterialidad de la especie es imperfectísima é impropia (pues no excluye las condiciones materiales del objeto á que se refiere, representándole según que existe individualmente en la materia con los límites consiguientes á la cantidad concreta), y que la misma virtud sensitiva en que se imprime, aunque en grado muy imperfecto, es también inmaterial. Así, por otra parte, se concilian dos textos del Doctor Angélico, en uno de los

La sensación pa-
sion perfecta.

31. ¿La sensación es activa ó pasiva? Recordando lo que debe entenderse por potencias activas y por potencias pasivas, fácilmente concluiremos que la sensación es verdadera pasión, aunque pasión perfecta, que deja á salvo la virtud vital cognoscitiva

cuales se dice que los órganos, al recibir la especie sensible, son modificados espiritualmente, *spiritualiter* (I. p., q. 78, a. 3); y en el otro, que el sentido recibe *corporal* y *materialmente* la semejanza de la cosa sentida, *corporaliter et materialiter recipit similitudinem rei quae sentitur* (*De anima*, lib. II, cap. XII), con que se da á entender, que esa semejanza no la exime de los límites que circunscriben en ella la cantidad. Hay pues un abismo entre la doctrina epicúrea, según la cual son conocidos los cuerpos por medio de partículas emanadas de ellos, y de la misma naturaleza que ellos, y la doctrina enseñada por el Ángel de las Escuelas, en cuyos ojos la forma de la cosa conocida es recibida en el sujeto por modo inmaterial, ó sea según el modo del sujeto mismo, no siendo por lo mismo preciso que la cosa conocida sea según el modo del que la conoce. *Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem requiritur, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis* (*De verit.*, quaest. 10, art. 4.º). Doctrina admirable con que se salva el doble escollo del materialismo y del panteísmo, que no obstante parecer contrarios uno á otro, convienen, sin embargo, en el error que reprendió Santo Tomás de Aquino en los filósofos antiguos de hacer idénticos entre sí el objeto y el sujeto del conocimiento. *Erraverunt*, dice el Angé-

del sentido ¹. Dícese activa la potencia que actúa, ó hace que tenga sér en acto, el objeto sobre que versa; y, por el contrario, es pasiva la potencia excitada ó movida á obrar por su propio objeto ². Activa es, por ejemplo, la virtud nutritiva del viviente, porque aplicada á la substancia con que éste se sustenta, obra sobre ella y la convierte en substancia del viviente mismo; por el contrario, es pasivo el cuerpo que recibe la acción del calor, y es alterado ó modificado por él. Todas las potencias sensitivas, dice Santo Tomás, son pasivas, porque son movidas y actuadas por los objetos sensibles ³. Esta es

lico Doctor, *antiqui philosophi, qui posuerunt, simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur ut terra terram cognoscat, aqua aquam, et sic de ceteris* (*De verit.*, quaest. 2, art. 2.^o). Bien será añadir que esta grosera doctrina está en el fondo de la psicología panteística y materialística contemporánea.

¹ Quaedam cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. (S. Th., q. 85, art. 1.)

² Si operatio consistit in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio consistit in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. (S. Th., *C. Gent.*, lib. II, c. 76.)

³ Potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. (S. Th., *Quaest. disp. de verit.*, q. 16, a. 1 ad 13.)

la doctrina que enseñó Aristóteles, diciendo que el sentido se hace ó actúa cuando es movido ó padece algo, pues el mismo sentido parece consistir en cierta alteración ¹. Y Santo Tomás enseña, por su parte, que en ser modificado el sentido consiste el acto de sentir de él ², y que la sensación ocurre en el mismo sér movido (el sentido) por las cosas sensibles exteriores ³. El conocimiento del sentido exterior, dice en otro lugar, se perfecciona por la sola inmutación que recibe del objeto sensible: de aquí que sienta mediante la forma que le es impresa por dicho objeto, sin que el sentido exterior se forme ninguna forma sensible.

Hemos dicho, en segundo lugar, que esta pasión en que consiste la sensación, es pasión perfectiva: veámoslo.

La palabra *pasión* tiene tres sentidos. Uno de ellos, muy propio ó riguroso, es el de quitar ó remover de algún sujeto alguna forma, cualidad ó estado que le conviene,

1 Fit itaque sensus, cum movetur atque patitur aliquid, uti diximus. Nam ipse sensus alteratio quaedam esse videtur. (*De anima*, lib. II, c. 5.)

2 Sensum affici est ipsum ejus sentire. (S. TH., *S. Theol.*, I, q. 17, a. 2 ad 1.)

3 Sentire accidit in ipso moveri à sensibilibus exterioribus. (*Sum. C. Gent.*, lib. II, c. 57.)

v. gr., la hermosura del humano rostro, ó la excelencia de algún licor, ó la alegría que pierde el alma. Esta manera de pasión en los seres sensitivos y racionales se llama *sufrimiento*, y procede de causa externa, contraria al sujeto que recibe la acción, la cual no puede el paciente destruir: por esta razón dice Santo Tomás que la tal pasión procede de agente contrario y es corruptiva, *est à contrario agente et est corruptiva*. En sentido menos propio se dice pasión el quedarse el sujeto sin alguna forma ó cualidad, ahora le sea ésta conveniente, ahora contraria. En este sentido se dice que padece así el enfermo que recobra la salud y se alegra de haberla recobrado, como el que estando sano la pierde y se entristece por haberla perdido. Por último, en otro sentido, la palabra *pasión* significa que el sujeto recibe alguna perfección para la cual se hallaba en potencia, sin que para recibirla pierda perfección alguna. En este sentido usamos de esa palabra al decir que el acto de sentir es una pasión perfectiva.

Hemos dicho, por último, que de tal modo es la sensación verdadera pasión, que deja á salvo el ser verdadera operación vital, derivada de un principio interno, aunque pasivo, sin el cual la acción del objeto

externo sólo causaría en el organismo una impresión puramente material ó inerte, como la que se produce en un cadáver. Esta verdad se echa de ver, considerando á la sensación, de una parte, como operación inmanente, que no sale del sujeto á quien perfecciona con el conocimiento de alguna cosa, operación, no sólo inmanente, sino inmaterial, porque carece de materia, y porque procede de un principio interno, cual es la potencia vital y sensitiva; y de otra, en cuanto es moción procedente de algún objeto exterior sensible, que especifica y determina á ese principio, haciendo que exprese y se haga semejante al objeto sentido. Estas dos razones que se nos ofrecen en la sensación, y que en el sujeto que siente son una misma cosa, declaran muy bien que dicha operación es activa y pasiva á un mismo tiempo, aunque bajo razones ó aspectos diferentes: es activa en razón de su carácter inmanente é inmaterial, y de proceder de un principio interno; y es pasiva en su relación con el objeto externo sensible que determina á dicho principio, y especifica en cada caso al acto originado de él, inmutando el sentido de suerte que éste se haga intencionalmente una misma cosa con el objeto en el acto de la sensación.

Todavía se puede explicar esto mismo de otro modo, conviene á saber, considerando que la semejanza del objeto conocido, ó sean las especies intencionales producidas por los cuerpos en nuestros sentidos, se han con la potencia sensitiva como la forma con la materia. Así, al modo como de la forma de un caballo recibida en el bronce, que es en este caso la materia, resulta un caballo de bronce, así del sentido, v. gr., de la vista, que es potencia cognoscitiva, y de la imagen que este caballo hace en él, resulta un caballo ideal ó intencional. Ahora, si al caballo real de bronce, en cuanto tiene sér intencional en la vista, le llamamos *sensible en acto*, y á la vista misma, informada por la especie intencional del propio caballo, le llamamos *sentido en acto*, tendremos, según un célebre aforismo de la escuela, que « el sentido en acto es el mismo sensible en acto, *sensus in actu est sensible in actu* ¹, » « no porque la misma virtud sensitiva, añade Santo Tomás, sea la semejanza misma de lo sensible, sino porque del uno y de la otra se hace una sola cosa, como del acto y de la potencia » ².

¹ I p., q. 55, art. 1 ad 2.

² « El hallarse en el sentido, dice el profundísimo Lorenzelli, como acto de él el acto del sensible, no es más que un caso particular de una ley más general, la cual se verifica en cualquier sujeto *movido* respecto de su *motor*; y en tanto debe reconocerse que esta ley tenga lugar en la acción del sentido y del sensible, en

Diferencia entre la sensación y el movimiento originado en el cerebro de la impresión orgánica causada por objetos externos.

Impresión orgánica.

33. Por *impresión orgánica* ó simple impresión se entiende la modificación material de los órganos de los sentidos cuando reciben, como cualquiera otro sér corpóreo, la acción de los objetos sensibles exteriores ¹.

cuanto uno y otro á veces están en acto y á veces en potencia..... Si pues el sentir actual consiste precisamente en la misma inmutación que lo sensible hace en el sentido, es evidente que el acto de sentir y la modificación causada por el objeto sensible se deben hallar en el sentido como en sujeto común, el cual primero es en potencia respecto de ambos, y después es actuado por ellos. Así se dirá, por ejemplo, que la acción del cuerpo sonoro, llamada *sonatio*, y la operación auditiva, denominada *auditio*, se encuentran en el oído como en su sujeto. — De donde se sigue que el sentido y el sensible, considerados uno y otro *según el acto*, ó sea como *sentiens* y *sensato*, juntamente se *conserven* y juntamente *perezan*; de modo que, llegando uno de ellos á faltar, luego falta asimismo el otro. No hay á la verdad *sonatio* actual sin que haya también *auditio*, ni cesa la primera sin que acabe también la segunda. „ *Sulla oggettività delle sensazioni et sulla natura delle qualità sensibili* en L'Accademia Romana, vol. II, fasc. II.

¹ Esta impresión no es sino la *immutatio naturalis* que añade Santo Tomás á la *immutatio spiritualis* en

Esta impresión es uno de los efectos consiguientes á la acción de todo cuerpo, « la cual, dice Santo Tomás de Aquino, es de dos maneras: una según es propio del mismo cuerpo el obrar mediante el movimiento; y otra, según que se llega al orden de las substancias separadas..... Acción es, por tanto, del cuerpo la que se termina, no en la transmutación de la materia, sino en cierta difusión de la forma en el medio, según la semejanza de la especie ó intención espiritual que el sentido ó el entendimiento reciben. De ese modo el sol ilumina el aire, y el color multiplica su imagen en el medio » ², hasta que llega al espejo ó á la pupila. Ahora bien: de estas dos maneras de acción, una de ellas corpórea, y la otra espiritual por analo-

que consiste la sensación. En la primera la forma del objeto es recibida en el órgano por modo material: tal sucede cuando nuestro cuerpo recibe de otro cuerpo algún grado más de calor; en la segunda la forma del objeto es recibida por modo inmaterial é intencional.

I Sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum, hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat, et agat. Aliam autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum..... Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem formae in medio, secundum similitudinem *spiritualis intentionis*, quae recipitur de re in sensu, vel intellectu. Et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. I. p., q. 5, *De pot.*, art. 8.

gía, ó intencional, la primera, según que es materialmente recibida en los órganos de los sentidos, lleva el nombre de *impresión orgánica* ó simplemente impresión.

Su diferencia de la sensación.

34. Es cosa tan diversa esta impresión ó modificación de los órganos, de la sensación ó modificación de los sentidos, esto es, de los órganos mismos, informados de la virtud que reciben del alma, que aun estando animados de ella, pueden ser movidos por las cosas exteriores sin que tenga lugar la sensación. Tal sucede ordinariamente en el sueño, y muchas veces en la misma vigilia, cuando la virtud cognoscitiva del alma está, por ejemplo, impedida por la demasiada violencia de alguna impresión corpórea, ó absorta en alguna cosa hasta el punto de no percibir el objeto que físicamente nos impresiona.

A la verdad, si la sensación consistiera en la mera impresión ó modificación material de los órganos de los sentidos, nuestro cuerpo no dejaría de sentir ni aun después de muerto, y aun los mismos seres inorgánicos sentirían siempre que fueran inmutados por la acción de los agentes físicos.

Distínguese además la sensación de los hechos que pasan en los ner-

35. Esta diferencia esencial entre la sensación y la mera impresión de los órganos de los sentidos, se extiende con idéntica ra-

zón á todos los movimientos que se siguen en nuestro organismo á las modificaciones físicas ó naturales causadas por los objetos externos, y que son condiciones sin las cuales no se verifica la sensación. Hablamos de los hechos ó fenómenos internos que se siguen en los nervios y en el cerebro á la impresión que reciben de los objetos exteriores los órganos de los sentidos.

Desconociendo la virtud que estos órganos reciben de su unión con el alma, y confundiendo la mera impresión orgánica y material con la sensación, los materialistas han reducido el acto de sentir al movimiento producido por los objetos externos en los órganos de los sentidos, y que es comunicado, por medio de los nervios, al cerebro, donde luego comienza una reacción de que se origina un nuevo movimiento en sentido inverso al anterior, ó sea del centro á la superficie de nuestro cuerpo. Hase dicho también que el cerebro produce la sensación, digiriendo á su modo las impresiones que le comunican los nervios ¹; y se ha repetido por otros la misma especie, comparando esa supuesta función del cerebro á la secreción de la bilis y de la orina

1 " Nous concluons avec la même certitude, que le cerveau *digère* en quelque sorte les impressions; qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée." CABANIS, *Rapport du physique et du moral de l'homme*.

ejecutada respectivamente por el hígado y los riñones ¹. Otros han pretendido explicar la sensación por el movimiento de los átomos del cerebro, diciendo que así como los fenómenos de la luz, del calor y del sonido, no son en los cuerpos sino oscilaciones de sus moléculas, aunque á nosotros se nos ofrezcan como fenómenos térmicos, luminosos y acústicos, así las sensaciones no son sino modos del movimiento de dichos átomos.

Veamos ahora las razones que evidencian ser falsas y absurdas todas estas explicaciones. Antes, sin embargo, conviene decir en qué se funda el materialismo al pretender reducir las sensaciones á simples movimientos de los nervios, ya de todo el organismo, ya sobre todo del cerebro.

Fúndase al pretender esto, en que entre la sensación y el movimiento de las fibras ó nervios conductores de las impresiones ó excitaciones causadas en los órganos, se advierte un paralelismo y correspondencia constante: cuando tales impresiones no se propagan y llegan al cerebro, la sensación no se verifica; y según la clase á que ese movimiento pertenece, según las varias condiciones del organismo y los diferentes movimientos de los nervios y del cerebro, son también diferentes las sensaciones.

Fácilmente se echa de ver, que semejante razón únicamente prueba que las sensaciones no se

1 V. Voer, *Cartas fisiológicas* (Physiologische Briefe), Stuttgart, 1847, pág. 206.

verifican sin que las preceda ó acompañe el susodicho movimiento. En esto último conyienen todos: no hay en efecto quien niegue que á toda sensación precede una impresión, á la cual se sigue un movimiento que por los nervios que llaman *centrípetos* se comunica al cerebro¹; de

1 "Ha sido esto demostrado especialmente por Schiff, dice el sabio Rosignoli, quien en el instante de transmitirse una sensación al cerebro observó en las circunvoluciones cerebrales el mismo aumento de temperatura que se nota en el nervio sensitivo impresionado. „ *La Scienza italiana*, anno II, vol. I, pág. 14 (Bologna, 1877). En este punto de la transmisión de la sensación desde las extremidades periféricas de los nervios al cerebro todos están conformes: no así cuando se trata del medio conductor; porque unos han dicho que este medio es el movimiento vibratorio de los nervios; otros que es una corriente eléctrica, y otros, finalmente, que es un cierto fluido nérveo, que todo lo recorre, y que, pasando de una á otra extremidad de los centros nerviosos y de los nervios, causa aquellas corrientes rapidísimas que los antiguos llamaron "espíritus vitales, „ y que siempre fueron tenidas por distintas de las fuerzas comunes de la naturaleza. De estas tres opiniones la última parece la más probable; la de las vibraciones de los nervios no es admisible, porque suponen en ellos dos condiciones de que carecen, á saber, el estado de tensión ó tirantez, y no estar mezclados con otras substancias. No debe confundirse el fluido eléctrico con el nervioso; pues mientras que el movimiento del primero recorre en un minuto 364 millones de metros, el segundo no recorre más de 26, al decir de Helmholtz (Kohbrausch le atribuye 94 metros de velocidad, y 30 Hirsch, diferen-

aquí no se deduce que el movimiento sea la sensación, ni que se transforme en sensación ¹, antes por el contrario, basta comparar uno con otro estos dos hechos para entender, no sólo que son distintos entre sí, sino absolutamente contrarios, y que es por consiguiente absurdo el confundirlos y el suponer que el primero se convierta

cia nacida acaso de la diversa velocidad de este fluido en los varios nervios); y así no es maravilla que según Dubois-Reymont “el pensamiento (en cuanto depende de la fantasía y por consiguiente de las corrientes nerviosas del cerebro) sea menos rápido que el vuelo del águila, y sólo pueda correr parejas en velocidad con una máquina de vapor, con un galgo ó con un caballo corredor.” En el mismo ROSIGNOLI, revista y lugar citados.

1 A este procedimiento, sin embargo, se reduce todo el discurso de los materialistas. Muy bien lo describe y califica de sofisma el ilustre Salis Seewis, descubriendo en él una nueva especie de ilación hasta ahora desconocida. “Conocido era á la verdad, añade este insigne maestro (*Della conoscenza sensitiva*; I, IX, art. VIII), el sofisma “*Post hoc, ergo propter hoc*; pero no lo era este otro: *Cum hoc, ergo hoc*: una cosa va inseparablemente unida con otra, luego es idéntica con ella.” Ilación falsa en Química, en Física, en Fisiología, en Medicina. En las combinaciones químicas se desarrolla y sigue absorbido calórico: luego la combinación química y el análisis no son otra cosa sino desarrollo y absorción de calórico: no se sigue. Caliento una barra de hierro, una de vidrio, una columna de mercurio, un volumen de gas, cualquiera substancia sólida, líquida ó aeriforme, y veo que se dilata conforme á ley y medida cierta: luego el calor es dilatación: no se sigue. En las fiebres

ó transforme en el segundo, así como que haya fuerza alguna física ni química que pueda obrar esta transformación.

La sensación es en efecto una operación vital, en que se juntan maravillosamente dos caracteres al parecer incompatibles, conviene á saber: por una parte la *inmanencia*, pues de tal manera per-

hay siempre alteración del pulso: luego la fiebre consiste en esta alteración precisamente: no se sigue. ¿Y por qué no se sigue? Porque un fenómeno puede ir inseparablemente unido con otro como condición necesaria, como efecto, como causa, y por otros títulos, del mismo, y no sólo por identidad de naturaleza. „ Y haciendo luego aplicación de esta regla al caso presente, añade el sabio jesuíta: “Refiere Moleschott que Du Bois-Reymond había descubierto que toda acción vital, bien de movimiento, bien de sensación, va siempre acompañada de una modificación en la corriente eléctrica del nervio. No decimos que no: las corrientes eléctricas son inestabilísimas, y no es por tanto de admirar que las que se hallan esparcidas en los órganos, sigan en el proceso de la sensación la modificación material de ellos. Mas esta modificación de las corrientes, ¿es la sensación, ó sólo acompaña á la sensación? Pregunta que puede repetirse sobre cada uno de los innumerables términos, más ó menos auténticos, que se han reunido para aproximar las alteraciones materiales del organismo á los actos sensitivos, y pregunta que todos ellos dejan pendiente, por más que en ella se cifra toda la cuestión. „ Nada prueban, pues, los materialistas con su necio argumento del paralelismo entre las modificaciones ó condiciones materiales del órgano y las operaciones de la facultad de sentir.

tenece la sensación á la potencia sensitiva, y al sujeto de esta potencia, que es perfección incommunicable de él, y así términase intrínsecamente en él, como en su propio sujeto, y como actuación de dicha potencia; y por otra es operación en cierto modo *transeunte*, porque sin salir del propio sujeto que la emite, pasa y se extiende á lo que está fuera de ella, al objeto externo sensible. Por el contrario, el movimiento que comienza con la impresión material del órgano, y acaba y se termina en el cerebro, lejos de ser operación inmanente ó vital, ni perfección de ninguna potencia, es tan sólo medio por donde dicha impresión se comunica á los centros nerviosos, y lejos de referirse ó mirar á objeto alguno real externo, él mismo se desvanece y espira en llegando á su propio término.

De esta oposición y repugnancia entre los caracteres de las sensaciones y los de los movimientos de los nervios y del cerebro, se siguen otras diferencias también notables de una especie de fenómenos á otra. En efecto: de ser tal movimiento un hecho de orden físico y natural, y al decir de los materialistas, puramente mecánico, síguese que siempre y en todo caso puede ser destruído por un movimiento contrario; y de no tener en sí, como no tiene, virtud alguna intencional ó representativa se sigue, que cualesquiera que sean las causas externas que le produzcan, el movimiento es siempre el mismo esencialmente, sin que haya por tanto razón alguna para que en

el cerebro sea sensación, y fuera de él, en las plantas y minerales, no lo sea. Por el contrario, la forma y sér intencional que toman las cosas en el sujeto de la sensación, dale tal extensión fuera de sí, que no hay cosa en el universo sensible que no pertenezca al dominio de la percepción y conocimiento de los sentidos externos, siendo verdaderamente cosa digna de admiración el contraste y desproporción que media entre la reducida capacidad de sus órganos y la inmensa amplitud de las cosas que pueden ser y son en realidad objetos de la sensibilidad.

Si la sensación fuera el movimiento transmitido al cerebro por las fibras del sistema nervioso, y no la inmutación espiritual de los sentidos, el sentido íntimo nos daría testimonio de ese movimiento, como de un hecho interno y físico, ajeno enteramente al mundo externo, que es representado con imágenes vitales dentro de nosotros; pero no es eso lo que nos dice la conciencia: lo que nos dice es, que la sensación se refiere siempre á cosas externas, como fenómeno intencional y cognoscitivo, que, sin salir de nosotros mismos, expresa por un modo hiperfísico é ideal los objetos sensibles. Es pues un absurdo que repugna á lo que dicta á todos los hombres el sentido íntimo, el confundir dos clases de fenómenos cuyas respectivas propiedades mutuamente se contradicen.

Y no se diga con el positivista Mr. Taine, que la sensación y el movimiento molecular del ce-

rebros son un solo fenómeno que presenta dos fases, una de ellas á los ojos de la conciencia, y la otra á los de la experiencia externa; porque los objetos de la experiencia externa son diferentes de los de la conciencia: ésta, de suyo reflexiva, versa sobre los actos cognoscitivos que aprehenden las cosas en el sér intencional que tienen en la potencia que los conoce, mientras que la experiencia externa aprehende directamente las cosas materiales que hacen impresionar en los órganos.

Taine ha querido llevar adelante su empeño con el ejemplo de un ciego que percibe una taza de porcelana, la cual, dice, es para él un objeto frío y pulido, y después, suponiéndose que ha recobrado la vista, cuando mira al mismo objeto lo juzga blanco con blancura resplandeciente. Pero ¿quién le ha dicho al positivista francés que la frialdad y la blancura, percibidas en tiempos diferentes, son una sola cualidad de la taza, y no dos cualidades, diferentes una de otra, percibidas por dos sentidos, también diferentes entre sí? Fuera de que esas dos cualidades, refiriéndose como se refieren al orden sensible, pertenecen á una sola especie, que comprende los objetos sensibles, al paso que el movimiento y la sensación son de órdenes muy diversos uno de otro.

Una corriente eléctrica, añade el mismo Taine, en casos diferentes es centella, es sonido y es conmoción en los brazos; y sin embargo, sólo

hay una corriente que, según los físicos modernos, es también movimiento. Sobre lo cual observamos que, sea lo que se quiera de la supuesta y no probada identidad de la luz y del sonido, que algunos confunden con el movimiento, nadie habrá que no distinga en la conmoción del brazo el simple accidente físico, de la molestia consiguiente á ella, porque esta última es fenómeno sensitivo, y como tal, esencialmente diferente de la impresión física causada en el brazo. Entre ambos principios hay cierta íntima conexión; pero su misma conexión demuestra que no son idénticos.

Dejada aparte esta observación, debe responderse á dicha objeción, que es cosa muy diferente reducir la luz y el sonido, por ejemplo, al movimiento, considerando estas tres cosas como simples manifestaciones de una sola, es á saber, la electricidad, y convertir al movimiento de los nervios y del cerebro, objeto de la experiencia, en un fenómeno psicológico, cual es la sensación; porque en el primer caso redúcense á una sola cosa, cual es, en el ejemplo citado, la corriente eléctrica, los tres fenómenos ó supuestas manifestaciones de la misma, que pueden no implicar contradicción y pueden ser objeto de actos de experiencia externa; y en el segundo se identifican dos cosas, como el movimiento y la sensación, cuyas propiedades pugnan entre sí.

Todavía es más fácil advertir el delirio de los que hicieron de la sensación una como secreción

del cerebro; porque la sensación no es substancia ni cualidad física y material como la bilis ó la orina, con que la han comparado, sino es acto vital cognoscitivo, y como tal expresión ó imagen inmaterial de las cosas externas representadas idealmente en el sentido. Tal imagen no es posible, por consiguiente, que la produzcan ninguna fuerza física ni química, cuyos productos, así como los residuos de la materia en que se ejercen, son cosas materiales, lo mismo que sus causas¹, y nunca pueden, por consiguiente, elevarse al orden de lo que es cognoscitivo é inmaterial.

1 "El efecto de las sensaciones, dice Mons. Lorenzelli, no es la producción de un sér material, como el de la fructificación de las plantas, sino es una *expresión vital* de los sensibles, según su respectiva forma, producida en el sujeto que siente. — Es una *expresión* y no una transformación físico-química del sensible; porque éste llega á ser *sentido* sin sufrir conversión de su sér en el del sér sensitivo: al contrario de lo que sucede con las substancias alimenticias, las cuales se convierten en *alimento en acto* bajo la acción compleja de las fuerzas vegetativas, dejando la primera naturaleza mediante químicas combinaciones, y pasando por grados á ser naturaleza del vegetal. Es empero una verdadera expresión de las cosas sensibles, y según su forma; porque en el sujeto sensitivo se obra la sensación, en cuanto el objeto sensible, por la acción de sus cualidades, se refleja como en un espejo en el mismo sujeto, y produce en él una imagen de sí, lo mismo que hace el sello en la cera, haciéndola semejante á él en la

Volviendo ahora á la diferencia esencial de las sensaciones y demás hechos psicológicos, al movimiento de los nervios y del cerebro, he aquí finalmente algunos hechos positivos en que esa diferencia resulta con claridad irrefragable. Acontece, en efecto, que pintándose en la retina invertidos, lo de arriba abajo y viceversa, y por consiguiente, movidos los filetes inferiores del nervio por el rayo luminoso que viene de la parte superior del objeto y viceversa, esto no obstante los objetos se perciben derechos. Acaece asimismo que, no obstante ser dos los órganos de ese sentido, como lo demuestra el

figura, dejando en la cera una figura típicamente idéntica á la del sello. — Esta expresión no es puramente *física* ó material, sino *vital*: vital ya por el modo intrínseco por el cual se forma en el sujeto que siente — el cual modo importa un perfeccionamiento interno, adquiriendo el sentido lo que ha menester para realizar y especificar la propia operación — ya por su misma naturaleza de principio *formal* de la sensación, y, por tanto, de operación vital. No puede decirse otro tanto de la imagen formada en un espejo: esta otra imagen no es vital, porque una pieza de vidrio ó de pulido metal no adquiere con ella perfeccionamiento ninguno interno, sino únicamente le sirve para manifestar su propiedad de reflejar los rayos luminosos; ni la tal imagen es *principio formal* de la acción del espejo, porque la *reflexión* es determinada por la misma propiedad de reflejar que tiene el espejo independientemente de las imágenes formadas sobre él. „ *L'Academia Romana*, vol. vi, pág. 280.

estereóscopo, y dos también las imágenes pintadas en ellos, las cuales impresionan á dos grupos de nervios que se terminan en puntos opuestos del encéfalo, la sensación causada por el objeto es sólo una. Otro hecho, finalmente, referiremos en confirmación de la sana doctrina: que en ciertas aprehensiones el órgano se acomoda al objeto; por ejemplo, si con la mano aprehendemos alguna esfera, la mano se ahueca y toma la forma de una esfera cóncava, y sin embargo percibimos una esfera convexa: ejemplo que prueba no ser la sensación mera resultante en el cerebro de una impresión material de los órganos, sino la expresión ó imagen immaterial de algún objeto externo.

No pondré término al presente párrafo sin reproducir, con sus mismas palabras, los textos en que algunos de los principales positivistas han dado testimonio contra su propia causa y en favor de la verdad. «Suponed, dice Tyndall, que sea conocido todo el mecanismo del movimiento que durante una sensación cualquiera se produce en la substancia gris, el rodeo que va dando de celda en celda, la diversidad del mismo según que despierta esta ó aquella sensación; esto supuesto, todavía no tendremos otra cosa que movimiento; pero un movimiento, sea el que quiera, ora rotatorio, ora ondulatorio, ó de cualquier otro modo, que en nada se parece á la sensación de lo amargo, de lo amarillo, del frío y del dolor.» «Tomad, dice

también, átomos que debemos suponer muertos, átomos muertos de oxígeno, átomos muertos de ázoe, de carbono, de hidrógeno, con todos los demás átomos que queráis, pero átomos muertos como granos de plomo, y todos cuantos puedan entrar en la composición de nuestro cerebro: haced que corran y se combinen á vuestro gusto, suponed entre ellos presiones, colisiones..... ¿os será dado con esto comprender cómo de estos movimientos mecánicos puedan originarse la sensación, el pensamiento ó los afectos?»¹

«¿Qué género de conexión, dice por su parte Du Bois Reymond, se puede imaginar entre ciertos movimientos de ciertas moléculas de mi cerebro, por una parte, y por otra los hechos primitivos é indefinibles siguientes: *yo experimento dolor ó placer, siento el olor de una rosa, percibo el sabor de un manjar, veo el color rojo, oigo una melodía?*»² A esta pregunta no supo dar otra respuesta que su famosa *Ignoramus é Ignorabimus*; pero á poco que hubiera fijado su atención en el abismo que media entre el conocimiento sensitivo, que nos revela la conciencia, y el movimiento de las moléculas del cerebro, fenómeno puramente físico, habría podido pasar adelante, sin contentarse con ignorar lo que saben todos: que dicha conexión supone la distinción esencial

¹ Discurso académico de 1874.

² Discurso académico publicado por Moigno, *Actuallités scientifiques*, n. 45, pág. 123.

entre esas dos clases de fenómenos. El mismo dió muestras de haberla entendido, diciendo que «ninguna disposición de las partes materiales, ni movimiento ninguno, pueden conducir nuestra mente al concepto del conocimiento,» y que, «aunque poseyéramos el conocimiento astronómico del cerebro, todavía no comprenderíamos esos fenómenos más de lo que ahora los comprendemos;» y la razón es, dice, porque «esos dos valores (el del conocimiento y el de los movimientos moleculares) son entre sí inconmensurables.»

Por último, entre los modernos materialistas, que aun contra su propio dañado intento de fundar una psicología sin alma, se han visto obligados á confesar que es imposible explicar por medio de movimientos físicos ni de proceso alguno químico, el hecho de la sensación, se encuentra uno de los principales maestros de la doctrina materialista de la evolución. «Por qué manera, dice el Sr. Herbert Spencer, ocurra la metamorfosis; de qué suerte una fuerza que existe como movimiento, calor ó luz, pueda tornarse en modo de conciencia; de qué manera puedan las vibraciones aéreas engendrar la sensación que llamamos sonido, ó las fuerzas que en el cerebro se desprenden de lo que las constriñe ó encadena, por medio de cambios químicos puedan dar origen al movimiento, enigmas son que es imposible descifrar »¹.

1 *First principles*. Londón, 1863, part. II, cap. IX, 82.

Estos enigmas, ó mejor dicho, estos absurdos — que absurda es la conversión de hechos físicos en fenómenos cognoscitivos — tienen sin embargo por artículos de fe los mismos que se niegan á prestarla aun á las verdades cristianas que demuestra la razón.

§ IV

Del sujeto de la sensación externa.

36. Fué opinión de Platón que el alma sola, no el compuesto humano, que consta de alma y cuerpo, sustancialmente unidos entre sí, es el sujeto de la sensación, así como lo es de los actos de entender; y esta doctrina, justamente rechazada por Aristóteles y por todos los escolásticos, renació en los tiempos modernos en Descartes, y en general es la que lógicamente deben de profesar los que no conocen dicha unión, y suponen entre el cuerpo y el alma cierta manera de comercio mutuo, ó mutuo influjo, por medio del cual explican la armonía y correspondencia que entre ellos media. Según estos filósofos, las sensaciones externas no consisten en la inmutación causada en los órganos de la sensibilidad externa, según que éstos reciben del alma que los informa, la virtud sensitiva, sino en percibir la modi-

El alma solano
es sujeto de las
sensaciones.



ficación material de dichos órganos, viniendo á conocer de esta manera al objeto externo que la produce, como causa que es de la misma. Pero esta sentencia es falsa: contra ella militan las razones siguientes:

1ª. Dejada aparte las otras razones contra el fundamento en que descansa esta opinión, cual es que el alma y el cuerpo tienen entre sí cierta manera de conjunción, que no es la unión substancial de entrambos, esta sola razón expondremos: que el alma no podría percibir en tal hipótesis la inmutación física del cuerpo sin que, ó el cuerpo obrara sobre el alma, imprimiendo en ella imágenes de sus propias afecciones ó movimientos, ó el alma las conociera, ó por sí misma sacando este conocimiento de sí, ó movida y excitada por Dios. La primera parte de esta disyuntiva es absurda, porque el cuerpo, como principio material que es, no puede obrar en el alma, que es espíritu. Tampoco puede admitirse que Dios excite en el alma las sensaciones con ocasión de los movimientos del cuerpo, porque el sistema llamado de *las causas ocasionales*, de donde se origina esta opinión, es también falso, según se demuestra en Metafísica. ¿Admitiremos por ventura la sentencia de los que hacen de la sensación una producción, ó mejor una acción

espontánea y *à priori* del espíritu, ajena enteramente á toda influencia y excitación exterior? Imposible es admitir tal opinión sin chocar abiertamente con la experiencia, que nos certifica, que no hay sensación sin modificación orgánica, y que esta modificación es determinada por los objetos externos que la producen, siendo nosotros bajo este respecto pasivos y no activos; ni sin caer en los delirios del idealismo, que despoja á la sensación de objetividad y valor, por lo mismo que ignora la conexión íntima y substancial del alma con el cuerpo ¹.

I Entre los modernos idealistas, que se tienen, y cierto con razón, por sucesores de Descartes, citaré á uno solo, por ser el más conocido y el que más daño ha hecho en España: Krause. Este filósofo dice expresamente que el conocimiento sensitivo, ó, como él dice, "corpóreo sensitivo (*leibliche-sinliche*)..... se limita á la percepción de los estados de los órganos de los sentidos, *finden wir beschränkt auf die Wahrnehmung der Zustände derjenigen organe des Leibes.* „ ¿Á qué se reduce, según esto, la objetividad de unas sensaciones ó percepciones externas, que sólo nos dan á conocer los estados ó afecciones de nuestro cuerpo, pero no los objetos que realmente representan, según el testimonio del sentido íntimo? Redúcese á vana fantasmagoría, declarada por el mismo Krause, cuando añade que en ese conocimiento inmediato (de dichos estados) "está contenido el conocimiento corpóreo sensible *mediato*, que

2.^a Aunque el alma, por alguna de las maneras que hemos juzgado inadmisibles, llegara á percibir la modificación orgánica, y aunque por vía de raciocinio, partiendo del principio que todo efecto tiene su causa, pudiera deducir que también la tienen las impresiones ó movimientos causados en los órganos, todavía le sería imposible conocer esta causa según sus cualidades ó determinaciones, tales como se nos ofrecen en los objetos de la percepción externa. Es pues imposible explicar esta percepción, suponiendo que el alma sola es el único principio sensitivo.

sobre la base del primero, *mediante la representación en la fantasía* de la cosa externa, sensiblemente aprehekida, resulta del conocimiento *no sensible*, que sobre él ha sido formado por medio del juicio y el raciocinio: de aquí la ciencia empírica de la naturaleza y todos nuestros *conocimientos individuales de otros espíritus*, según que son individuales: *An die unmittelbare leiblich-sinnliche Erkenntniss schliesst sich die mittelbare leiblich-sinnliche Erkenntniss an, welche, auf der Grundlage der ersteren, durch Nachbildung des äusserlich sinnlich unmittelbar Wahrgenommenen, in Phantasie, infolge nicht-sinnlicher Erkenntniss, die darauf durch Urtheil und Schluss angewandt wird, zu Stande kommt; dahin gehört die ganze reinempirische Naturwissenschaft, und alle unsere individuelle Kenntniss von anderen Geistern, sofern sie individuell sind.* (Abriss des System der Philosophie,

37. La verdadera doctrina en este punto es la de Aristóteles, admitida y explicada luminosamente en la escuela por excelencia, según la cual el entendimiento es la sola potencia cognoscitiva verdaderamente espiritual ó inorgánica, y el sentido, por el contrario, es facultad, no del alma sola, sino del alma unida substancialmente al cuerpo, de cuyos órganos depende esencialmente la virtud sensitiva. Sentencia conforme con la naturaleza de la sensación, que exige, de una parte, la acción de los objetos corpóreos, recibida en el cuerpo mismo del sujeto que siente, y de otra, la virtud ó potencia vital y cognos-

Verdadero sujeto
de la sensación.

Subg. anal. Wissenschaft I, Theil I, Absnn. II, Kap.).—He copiado el texto mismo de Krause por si alguien quiere compulsar la traducción que doy de él, y de este modo disipar el temor que haya podido concebir de no ser esta traducción exacta. Porque parece mentira que en sano juicio haya podido nadie decir, como dice Krause (y con él están sus discípulos todos, Ahrens, Tiberghien, Sanz del Río y otros de menos cuenta), que las ciencias físicas, y en general el valor del conocimiento de las cosas exteriores, estriben, de una parte, en la aprehensión de nuestras *impresiones orgánicas*, y de otra, en elementos puramente subjetivos, forjados por *la imaginación* con juicios y raciocinios aéreos, sin base en la realidad externa, y que de ahí venga lo que sabemos, así del mundo exterior como de los otros *espíritus*, según que son individuales!!!

citiva que el alma comunica á los órganos de él, sin la cual no habría sino mera impresión orgánica, pero no sensación.

Prueba evidente de concurrir en las sensaciones el organismo corpóreo como principio conjunto de ellas, y no á modo de simple medio ó instrumento, es que las experimentamos *extensivamente*, sintiendo al mismo tiempo como extensos los órganos en que se verifican, v. gr., la *mano*, la *lengua*, etc., en los cuales se extiende la misma sensación. No acaecería ciertamente este fenómeno, ni la conciencia nos daría testimonio de él, si el alma sola fuera el sujeto de la sensación, porque un sujeto simple y espiritual no puede ser modificado de un modo extensivo, como lo es el cuerpo animado cuando recibe la acción de los cuerpos externos, y en las propias modificaciones internas, como un dolor que se extiende por toda una parte del cuerpo, la cabeza, v. gr., ó á lo largo de un brazo, etc. Así podemos asegurar, conforme al propio testimonio, que aunque considerada según que se refiere al respectivo objeto, la sensación sea simple é indivisible, pero como pasión, recibida en el organismo, participa de la naturaleza de él, é implica, por consiguiente, un sujeto compuesto.

Dónde tiene lugar la sensación.

38. De la doctrina altamente filosófica que afirma ser el alma forma substancial del cuerpo, síguese claramente que se halla toda

en todo él, y que está, por consiguiente, en los órganos de los sentidos, admirablemente contruídos y dispuestos para que en ellos, y no en el cerebro como han soñado algunos, tenga lugar la sensación.

Esta verdad se echa más claramente de ver que en ningún otro sentido en el *gusto*, el *olfato* y el *tacto*, con que percibimos las afecciones del propio cuerpo; porque mediante estos sentidos sentimos en el propio cuerpo placer y dolor, las cuales afecciones suponen estas dos cosas: primera, una modificación orgánica, conveniente ó contraria; y segunda, la percepción íntima de esta afección. Puede darse la primera sin la segunda, como sucede en los enfermos operados que, por efecto del cloroformo, no sienten la operación. Con que si en los órganos modificados no residiera virtud sensitiva ¹, sería imposible sentirse en ellos, como realmente se sienten, según el testimonio de la propia experiencia, las afecciones que con dichos sentidos percibimos. Aun de los demás sentidos afirman todos, con

1 Entiéndase esto, no en la misma parte del órgano alterada, sino en las partes vecinas, porque siempre ha de haber medio entre el órgano del sentido y el objeto de la sensación. Así, cuando algún nervio es ofendido, la parte misma de él, que sufre la acción contraria, no es la que la siente, sino las partes inmediatas. Véase á Goudin, Quarta pars physicae, de sensibus externis, art. 2.^o

unánime testimonio, que se ejercitan en los respectivos órganos, diciendo que *el ojo ve*, que *la mano toca*, que *oye la oreja*, etc., conformándose de esta suerte el común lenguaje con los documentos de los sabios, que, de una parte, admiran la artificiosa estructura de estos órganos tan admirablemente fabricados para sentir cada uno de ellos su respectivo objeto, y de otra observan la uniformidad en la estructura de los nervios que conducen las impresiones materiales al encéfalo, y en el cerebro mismo, que apenas siente nada.

§ V

Objetividad de las sensaciones externas.

Objeto de las
sensaciones.

39. Son objeto de las sensaciones externas los objetos exteriores sensibles. Algunos filósofos, sin embargo, han pretendido que lo que percibimos directamente en las sensaciones no son los objetos externos, sino las modificaciones que ellos producen en los órganos, de las cuales, cuando más, se infiere la existencia de cuerpos distintos del propio nuestro, por vía de juicios instintivos, ó por hábito, ó por discurso, ó por alguna ley oculta de nuestro espíritu. Estos filósofos, llamados *subjetivistas*, niegan que nuestras sensaciones tengan, á lo menos inmediatamente, valor alguno objetivo, reduciéndolas á meras modificaciones del sujeto que siente.

40. Pero la objetividad de las sensaciones externas está en su misma naturaleza, porque como en toda sensación el objeto externo se halla en el sentido según la razón misma que tiene en sí, sólo aquéllo puede ser aprehendido necesaria é inmediatamente en la sensación, que es en ella representado ¹. El orden ó respecto al objeto externo pertenece, pues, á la naturaleza de la sensación. Pruébese en segundo lugar esta verdad, por el consentimiento universal de los hombres. Nadie hay, en efecto, que dude, cuando ve, por ejemplo, el sol, ú oye alguna melodía, ó toca este ó aquel cuerpo, sólido ó líquido, que lo que realmente percibe, es cosa que está fuera de él y que es distinta de él. Esta persuasión es tan general, que ni aun los mismos filósofos *aprioristas* ó *subjetivistas*, cuando no están entregados á sus vanas especulaciones, creen que sea engañosa apariencia la realidad externa que hace impresión en sus sentidos. También se prueba la objetividad de las sensaciones por la propia experiencia, la cual nos

Se prueba la objetividad de las sensaciones.

1 Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem, quae est in re, licet non secundum eundem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem *directe*. (S. TH., in iv, s. dist. 49, q. 2, art. 1.)

da testimonio, no sólo de que percibimos las cosas corpóreas externas, sino también de que las percibimos como externas, distintas de nosotros mismos. El ver, en efecto, una cosa cualquiera fuera de mí, implica ser ella distinta de mí mismo, á veces contraria, ó conveniente para mí, de la cual huyo, ó á la cual me llego, según la razón de contrariedad ó conveniencia que se sigue á la aprehensión del objeto externo. Y aquí se nos ofrece otra razón en pro de la objetividad de las sensaciones, cual es el apetito ó tendencia que de ella se origina á la cosa externa percibida, el cual sería inexplicable si lo que percibiera el sujeto en la sensación, fueran únicamente las modificaciones de sus órganos. Por último, deponen á favor de esta doctrina los grandes inconvenientes de las escuelas subjetivistas, ninguna de las cuales puede dar razón cierta de la existencia del mundo externo, ni justificar su doctrina con el testimonio de la experiencia, ni con argumentos deducidos de la naturaleza de las cosas.

Teorías modernas
subjetivistas.

41. Entre las teorías modernas más ó menos subjetivistas, dejado por ahora aparte el idealismo trascendental ¹, debemos nom-

¹ He aquí cómo se expresa el fundador de esta escuela: " Si á los objetos externos, dice Kant, los consi-

brar aquí la escuela llamada del *nativismo*, y la de los que reducen las sensaciones á meros *signos*, que el entendimiento debe interpretar para poder entender lo que son los objetos externos.

42. Según los nativistas, la potencia sensorial es un principio ó potencia activa, que á la excitación ó influjo proveniente del mundo externo lo transmuta y convierte en nuevo sér, según formas *innatas*, dispuestas previamente en los sentidos. Otros dicen que el fondo ó contenido de cada sensación se

deramos como cosas que tienen sér en sí, sentiremos siempre la imposibilidad de probar ó comprender cómo podemos llegar al conocimiento de su realidad fuera de nosotros, cuando únicamente estribamos en la representación que está *en nosotros*. Nada, en efecto, puede uno sentir fuera de sí, sino sólo siente *en sí mismo*, y toda la conciencia que tenemos de nosotros mismos no nos da otra cosa sino nuestras propias determinaciones. *Critica de la razón pura* (en alemán, edic. Rosenkranz) II pág. 302. — Estas palabras expresan el principio generador del idealismo, el cual consiste en negar que las cosas conocidas, demás de su propio sér natural, existan intencionalmente en el sujeto que las conoce; separando de esta suerte los idealistas, por medio de un abismo, al sujeto y al objeto, atribuyen al primero, en último término, el poder producir al segundo, sacándolo de sí mismo, al modo de la araña, que saca de sí misma la tela que fabrica. De aquí el panteísmo subjetivo, término lógico del subjetivismo kantiano.

adquiere mediante cierta explicación ó desarrollo del sujeto mismo con fuerzas ó energías adquiridas. Esta teoría la llaman *genética* ¹. Enseñan, pues, los fisiólogos que profesan esta teoría, que la excitación producida en el ojo se hace color, y en el oído sonido, y sabor en el paladar.

Esta doctrina, del todo gratuita, conduce al idealismo, pues reduce la sensación á mera producción del sujeto sensitivo, privándola, por consiguiente, de carácter y valor objetivo, aunque no deje de afirmar la existencia de alguna cosa externa que obre sobre el respectivo sentido. El vicio de que adolece esta teoría, consiste en suponer que la potencia sensitiva es un principio activo, que saca de sí la forma que determina y especifica la sensación, en vez de recibirla de los objetos mismos. Ciertó la sensación es operación, y operación vital, que procede de la respectiva potencia, á la cual actúa y perfecciona; pero si no recibiera de los objetos externos la forma que específicamente la determina, no sería sensación, v. gr., de

I Los nativistas parecen haber trasladado al terreno de la fisiología la doctrina apriorística de Kant sobre la sensibilidad; los otros más bien se acercan al materialismo, y no sin razón han sido llamados *empiristas* y *genéticos*.

color, ó de *sonido*, etc., porque estas cualidades son objetivas, el sentido las percibe, no las produce ni saca de sí, como gratuitamente suponen los nativistas ¹.

43. La otra escuela es la de los fisiólogos Helmholtz y Wundt, los cuales dicen que las sensaciones son únicamente signos de los

El empirismo de Helmholtz.

1 Según el célebre S. Müller, inventor del *innatismo fisiológico* ó *nativismo*, las diferencias cualitativas de unas sensaciones á otras proceden de la diversa energía específica de los nervios, de manera que siendo una é idéntica la impresión de lo exterior, esta impresión, una é idéntica, por efecto de la diferente reacción á que daría lugar en nervios diferentes, vendría finalmente á resultar sensación de *sonido*, de *luz*, de *calor*, etc. Mas esta hipótesis tiene contra sí, no sólo á la Psicología—donde es axioma, que el sentido debe carecer de la naturaleza física de lo sensible, pues de otro modo cada uno de los sentidos sólo percibiría aquellas cualidades sensibles que hubiera en él, y no las otras que pertenecieran al mismo género, v. gr., en el género *color*, sólo percibiría aquel color para cuya representación fuese apto—sino también á la misma fisiología, la cual enseña que es tal la estructura y constitución fisiológica de los nervios sensorios, que debe haber y hay realmente en ellos verdadera *indiferencia funcional*, pudiendo cierta especie de nervios ser indiferentemente motores ó sensitivos. A que se allega que en un solo idéntico sentido son causadas sensaciones entre las cuales se dan diferencias cualitativas. Véase á MONSEÑOR LORENZELLI, *Le sensationi e i sensibili*, en *La Scienza italiana*, anno XI, vol. I.

objetos exteriores, sin semejanza alguna con las cosas significadas por ellos, no habiendo entre ambos términos otra relación sino la expresada en la siguiente fórmula: "Iguales objetos obrando sobre el sentido en iguales circunstancias despiertan el mismo signo ó sensación, y por consiguiente, signos diferentes corresponden á sensaciones diferentes,"¹. Suponen esos autores, que la interpretación del signo ó símbolo á que reducen la sensación, es obra de la razón, que hace inconscientemente un discurso para el cual se vale del principio, que todo efecto tiene su causa, y juzga, por consiguiente, de los objetos externos por los efectos que su acción despierta en los sentidos².

Refutación de
esta teoría.

44. Esta opinión tiene, al parecer, un me-

1 Palabras tomadas de un discurso de Helmholtz, cuyo tema es: "Hechos que tienen lugar en la percepción, *Thatsachen in der Wahrnehmung*."

2 "Las sensaciones, dice Helmholtz, no son para nosotros sino símbolos de los objetos del mundo exterior; su conveniencia con ellos es todavía menor que la que media respectivamente entre los signos que traza la pluma en el papel y las palabras respectivas, y que entre los sonidos y los pensamientos: nos informan de las propiedades del mundo exterior, pero no con más perfección que la que podemos conseguir, enseñando á un ciego de nacimiento á formarse alguna idea de los colores „ *Allgemeine Monatschrift*, Berlín, 1858. „ Más

dio entre el nativismo, que atribuye la diferencia específica de las sensaciones al modo diferente de funcionar los sentidos y sus órganos, y la doctrina verdadera, que explica dicha diferencia por la misma diferencia específica de los objetos sensibles, y por la semejanza que tienen con ellos las especies que causan en el sentido, por las cuales son los objetos conocidos. Convienen, pues, con esta última los que tienen por signos á las sensaciones, en reconocer en ellas el carácter de instructivas, atribuyéndoles alguna correspondencia con la realidad; aunque el temor de volver á Aristóteles y la escolástica les haya inducido á negar que conocemos realmente los objetos tales como son en sí mismos, y á separarse del unánime sentir de

gráficamente expresó el mismo autor su pensamiento, poniendo el ejemplo siguiente: " En las diversas partes de la red telegráfica los mismos hilos conducen la misma especie de movimientos, es á saber, la corriente eléctrica, y así se ven los efectos más variados, según los aparatos á donde van á parar los hilos. Aquí este aparato es una campana que suena, allí un telégrafo de cuadrante, más allá un aparato de impresión ó descomposición química. De esta suerte, los nervios conducen á los centros nerviosos la misma especie de vibraciones; pero la acción de estos centros es la causa de la diversidad de las sensaciones. " *Conférences de Heidelberg*, en la *Revue scient.*, tom. VI, p. 322.

los hombres, que reconocen ser *blanca* la causa que excita la sensación visiva de lo blanco, y *roja* ó *verde* la que produce la visión de lo verde ó de lo rojo. En vano opondría Helmholtz contra esta verdad práctica — es de advertir que por ella dice el autor que debe regularse prácticamente la vida, — en vano opondría que el fisiólogo no observa semejanza alguna entre la *excitación* nerviosa y la *causa externa* que la produce; porque no es en esa excitación donde ha de considerarse uno de los términos de esta semejanza, sino en la representación sensible, á la que acompaña la excitación. Ni es mejor consejo recurrir en este caso al principio, que todo efecto tiene su causa; porque de la intervención de este principio en la presente materia resultará, si se quiere, que pues las sensaciones suponen cierto influjo exterior, debe forzosamente haber fuera de mí, y distinta de mí, alguna causa externa; pero de aquí no se sigue que esta causa sea en realidad tal como en la misma sensación se me presenta. El empeño por otra parte del físico alemán por salvar la objetividad de las sensaciones es tanto más vano, cuanto que él mismo presupone que la acción exterior “depende también esencialmente de la naturaleza de la con-

ciencia ante la cual se representa, y de las propiedades de la misma. „ Pero si la acción externa sufre la transmutación consiguiente á esa relación de dependencia, ¿qué es lo que en último término queda en la sensación, á que pueda atribuirse valor alguno real ¹?

1 La doctrina empírica de Helmholtz es muy parecida á la del filósofo escocés Hamilton. Según Hamilton, el objeto total y real de la percepción externa no es la realidad material absolutamente y en sí misma (*it does not mean that we perceive material reality absolutely and in itself*), sino con relación á nuestros órganos y facultades (*to our organs and faculty*). No es dicho objeto mera modificación del sujeto que siente, ó, como dice Hamilton, del *yo*, sino es algo distinto del *yo*, es un *no yo*, pero un *no yo* modificado y relativo (*the non-ego modified und relative*). Esta relatividad, si así puede decirse, del objeto de la percepción externa, el filósofo escocés la ilustra de esta manera: “Suponed que el total objeto que la conciencia nos dice que lo que se nos representa en la percepción es — 12; y suponed que la realidad externa contribuye con 6, que el sentido material pone 3, y el alma otros 3; de este modo podéis formar alguna imperfecta conjetura de la naturaleza del objeto de la percepción (*Lectures on Metaphysics*, vol. II, pág. 129, Edimburgh and London 1882). „ Resulta, pues, que la mitad del valor objetivo de las percepciones externas proceden del sujeto de ellas, y la otra mitad será preciso deducirla por medio de algún discurso, viniendo por último el ciego instinto á darle un valor que á la razón no es dado explicar. ¿Qué diferencia hay, según esto, entre la doctrina del filósofo escocés y

El célebre físico, añade un gran filósofo alemán, refiriéndose á Helmholtz, quiere salir del apuro diciendo que él deja intacta la ley, innata á sus ojos, de causalidad, la cual se verifica *intintivamente* en todas y cada una de las representaciones sensibles, cuya causa es transportada á lo exterior; pero ¿qué valor pueden tener unas conclusiones á que se dan por principio tales razones *à priori*? Si en las sensaciones son subjetivas la causa y la acción de que dependen, ¿cómo es posible que ellas solas dejen de tener ese mismo carácter subjetivo, y de proceder exclusivamente del sujeto sin otro ser que el que puedan tener del sujeto mismo ¹?

Contra la objetividad de las sensaciones se han alegado algunos hechos: estos hechos vamos á ver que en nada se le oponen, sino más bien la confirman.

Uno de ellos son las alucinaciones que durante la vigilia representan á los objetos ausentes, como si fueran ellos los que realmente causarían la sensación en que se nos ofrecen de nuevo. De este hecho se ha querido inferir que las sensaciones no son sino verdaderas alucinaciones. Pero es tan falso y vicioso el discurso que del hecho

la del físico alemán? Ambos son subjetivistas; y entre el subjetivismo del uno y el del otro no hay apenas más diferencia que entre un huevo y otro huevo.

1 SCHNEID (Dr.), *La objetividad de las percepciones de los sentidos ante la nueva Fisiología* (en alemán). Colonia, 1884.

de las alucinaciones saca que sean vanas é ilusorias nuestras percepciones, que antes debe deducirse de ese hecho la conclusión contraria. La razón es, porque toda alucinación supone una percepción anterior de algún objeto presente y real ¹, cuya imagen se reproduce á veces con tal viveza, cuando ya el objeto está ausente, que parece que se está viendo, y que impide el ejercicio de los sentidos, y que con el auxilio de ellos se rectifique la ilusión ². Nadie hay por otra parte que confunda la alucinación de los sentidos, que es un hecho anormal y extraordinario, con el uso ordinario y regular de ellos en los actos de la percepción externa.

Otro hecho es sentir todavía dolor en un brazo que ha sido amputado. Así como este dolor, dicen, es puramente imaginario, así deben de tenerse por tales los otros dolores que nos parece que sentimos en los miembros reales de

1 "Nada más contrario á la verdadera psicología, dice Paul Janet, que explicar la percepción por medio de la alucinación, pues esta última es un fenómeno derivado de aquélla. Yo tengo percepciones antes de sufrir alucinaciones; si no hubiera percepciones, no se darían alucinaciones; los ciegos de nacimiento no sufren, que yo sepa, alucinaciones." (*La crise philosophique*, pág. 27 en FONTAINE, *De la sensation et de la pensée*, Louvain, 1885.)

2 "Cuando un fantasma es sobremanera vivo, dice el sabio Rosignoli en *La Scienza italiana* (año IX, volumen II, pág. 536), ó cuando, faltando las sensacio-

nuestro cuerpo, y en general el engaño en ese caso nos obliga á dudar de la objetividad de las sensaciones. Mas contra este otro hecho hacemos una observación análoga á la anterior. Aquel á quien le han amputado un brazo no sentiría en él un dolor imaginario si antes no le hubiera sentido en realidad; y si la imagen de éste no hubiera sido conservada por la memoria y reproducida por la imaginación, el dolor antes experimentado no sería referido al sitio en que relativamente se experimentó. Tenemos, pues, aquí un caso de alucinación, que se explica como las demás alucinaciones, originadas de la profunda huella que dejan en la fantasía las sensaciones demasiado intensas, y que fácilmente se despierta por un estímulo cualquiera.

Tercer hecho. Si después de haber mirado durante algún tiempo una superficie revestida de color rojo, pasa la vista á una superficie blanca,

nes externas actuales, como acontece en el sueño, falta asimismo el término de comparación entre las imágenes, que son un recuerdo de sensaciones pasadas, y las imágenes que son producto de impresiones presentes, entonces pierde la memoria el principio imaginativo, no distingue el tiempo presente del pasado, y en el primero de esos dos casos toma por sensaciones presentes los fantasmas demasiado vivos que reaparecen en él, y en el segundo parécenle asimismo verdaderas sensaciones cuantos fantasmas se agolpan á su fantasía. Pero ¿qué cosa prueban contra nuestra tesis (el valor objetivo de la sensación) estas alucinaciones? Nada, *nulla.* „

no se ve ninguno de estos colores, sino sólo el verde. Pero este fenómeno no se opone á la verdad de esta sensación, sino antes la confirma. En los ojos que han estado fijos en la superficie de color rojo, dura algún tiempo la sensación cuando dejan de mirar á su objeto, y en ese tiempo acontece que los rayos que parten del objeto blanco, son disminuídos por la impresión que hicieron los del color rojo, resultando verse entonces el color complementario de éste, que es el verde.

Por último, sobre lo que enseñan los fisiólogos, al parecer contra la objetividad de las sensaciones, diciendo que en un mismo idéntico sentido excitaciones diversas producen idénticas representaciones, y, por el contrario, una misma excitación produce en sentidos diferentes representaciones diversas, v. gr., por efecto de la presión mecánica se producen en el ojo las representaciones causadas por la electricidad, y la misma electricidad produce claridad en el ojo, sabor acre en la lengua, sonido obscuro en el oído, en el tacto cosquilleo; sobre todo eso debemos decir, que tales representaciones son de género harto diverso del de las que ordinariamente se producen en dichos sentidos, pues no se refieren á objetos determinados que sean como el sujeto de cualidades positivas que real y positivamente muevan ó exciten exteriormente el sentido. De estas últimas se predica la objetividad, no de las que proceden de principios que alteran

el organismo de un modo diferente de aquel con que son representadas intencionalmente las cualidades de los objetos externos.

§ VI

De los sentidos externos.

Sensibilidad externa.

45. Entiéndese por *sensibilidad externa* la facultad de conocer las cosas materiales singulares mediante la inmutación que recibe de ellas, *quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili* ¹.

Qué se entiende por órgano.

46. Por *órgano* se entiende cualquiera parte especial de nuestro cuerpo dotada de la estructura conveniente para el ejercicio de alguna función vital. Si esta función es el ejercicio de alguna facultad sensitiva, el órgano destinado para este fin toma el nombre de *sensorio*, el cual es *interno* ó *externo*, según que se parece ó no en la parte exterior del cuerpo.

Razón de método.

47. Acerca de los sentidos externos debemos considerar: primero, su número y clasificación; segundo, el objeto de los mismos en general, y tercero, el que corresponde á cada uno de ellos en particular, y el grado en que cada uno de ellos sirve á la perfección del entendimiento.

48. La sensibilidad externa consta de cinco sentidos externos, los cuales se distinguen unos de otros por las maneras con que es cada uno de ellos inmutado. Porque en unos esta inmutación es sólo espiritual ó intencional, como en el ojo. En otros, con la inmutación espiritual se da también la física; en la cual el objeto ejercita su actividad según el propio sér físico ó natural. En los que son inmutados de esta manera, hay también que distinguir, porque en unos la inmutación tiene lugar por parte del objeto, y en otros por parte, además, del órgano del sentido.

Principio de clasificación de los sentidos externos.

49. Por parte del objeto se verifica, ante todo, la inmutación natural, según el lugar, como en el sonido, objeto del oído. El sonido es causado por algún objeto percutido; y por el cuerpo sonoro es comunicado al medio, llegando finalmente al oído.

La inmutación natural por parte del objeto.

También tiene lugar la inmutación natural por parte del objeto en la cosa percibida del olfato, ó sea en el olor, objeto de este sentido, porque el cuerpo, para exhalar olor, ha menester ser alterado de alguna manera por el calor.

50. Por parte del órgano, tiene lugar la inmutación natural en el tacto y el gusto, porque la mano que toca á lo que está ca-

Idem por parte del órgano.

liente, siente el calor, y la lengua se humedece con la humedad de los sabores.

Orden en los
sentidos.

51. El órgano del olfato y el del oído no sufren inmutación natural ninguna cuando sienten, sino es accidentalmente. Por último, en la vista no ocurre inmutación natural, ni por parte del objeto ni del órgano; y así este sentido es el más espiritual, *maxime spiritualis*, y el más perfecto de todos, y el más común.

Sigue á la vista el oído, y después el olfato, que tienen inmutación natural por parte del objeto, siendo de notar que el movimiento local es más perfecto, y primero en el orden de la naturaleza, que el movimiento de alteración. El tacto y el gusto son los sentidos más naturales, en razón de la alteración física que experimentan en sus actos los respectivos órganos ¹: los otros tres sen-

¹ Adviértase que el órgano del gusto no es modificado según la cualidad propia de este sentido, es decir, tornándose la lengua dulce ó amarga como la cualidad que percibe, sino es modificado según la cualidad que presupone el sabor, ó sea según el efecto producido por la acción del calor, que descompone y altera la substancia sabrosa en la saliva de la lengua y en el humor de los folículos. Respecto del tacto, enseña Santo Tomás que el órgano en que se hace la aprehensión, es la carne; pero que aquel en que se juzga ó discierne una inmutación de otra, es el nervio interior y el cerebro,

tidos no son movidos por medio conjunto con ellos, y así ninguna mutación natural acaece en sus órganos.

Antes de pasar adelante será bien referir y apreciar los otros criterios con que han sido clasificados nuestros sentidos.

Estos criterios ya los dió á conocer Santo Tomás, siendo de notar que no obstante haber sido desechados como erróneos por el santo Doctor, alguno de ellos al cabo de muchos siglos ha renacido en nuestros tiempos. Uno de esos criterios es la diversidad de los órganos que adornan al sujeto sensitivo, conforme á la cual se ha pretendido clasificar á los sentidos. Siguiendo este falso criterio enseña Spencer entre los modernos, que las formas de las sensaciones son determinadas primitivamente por los órganos periféricos; que la cualidad de las sensaciones depende de la presencia de órganos especiales; y que la condición variada del órgano varía la especie y el grado de la sensación. Pero el mismo Doctor angélico refutó este principio de división

que aunque de suyo insensible, es para el nervio principio de sensibilidad. *Organum in quo fit apprehensio, est caro et quaelibet pars secundum qualitatem mixta. Illud tamen in quo ultimo fit iudicium, est nervus interior et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo.* S. TH., opusculo 43. La exposición de este pasaje en SALIS SEEWIS, *Della conoscenza sensitiva.*

observando, que las potencias sensitivas no son por razón de los respectivos órganos, sino al contrario, la razón de sér de los órganos son las potencias á que pertenecen: en otros términos, la naturaleza estableció diversidad en los órganos, para que esta diversidad hiciera consonancia con la diversidad de las potencias ¹. Recuérdese ahora que la diversidad de las potencias es consiguiente á la variedad específica de sus actos, que son las sensaciones, cuya determinación primitiva depende de la varia razón sensible de los objetos externos, para percibir la cual fueron dotados los animales de los órganos correspondientes. Es, pues, invertir del todo los términos, presentando como causa lo que es efecto, el decir con Spencer, que las *formas de las sensaciones* han sido *primitivamente* determinadas por los órganos periféricos ².

Otro criterio para clasificar en varias especies los sentidos externos ha sido el atender á la diversidad del medio por donde el objeto externo influye en el sentido, *ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel separatum*. Conjunto es el medio en el gusto y el tacto. No siempre se echa

¹ Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa. Et ideo, natura instituit diversitatem in organis ut congrueret diversitati potentiarum. Q. 98, art. 3.^o

² Véase á Mons. Lorenzelli en *La Academia Romana*, vol. II, pág. 299 y siguientes.

de ver fácilmente este medio, y así parece que no le hay: por ejemplo, cuando es herido algún nervio, el mismo nervio siente la lesión; ¿dónde se halla aquí el medio? Se halla en la parte herida del mismo, la cual es en ese caso el medio conjunto entre el agente que causa la lesión, y la parte del mismo nervio vecina á la que ha sido ofendida. Por el contrario, es medio separado el aire que conduce el sonido, el éter que conduce la luz, etc.

Ahora, contra los que fundan la diversidad de los sentidos en la diferencia del medio interpuesto entre el objeto externo y el principio sensitivo, según que ese medio es ó intrínseco y perteneciente al órgano, ó extrínseco y extraño á él, enseña Santo Tomás, que tal fundamento es falso, porque lejos de seguirse de la diferencia de esos medios la variedad de los sentidos, deberemos decir que la naturaleza les ha provisto á estos últimos de medios diversos, que convienen respectivamente á las diversas operaciones ¹.

Falso es, por último, el otro criterio que refiere el santo Doctor, de los que pretenden que sea reconocida la diversidad de los sentidos en la diversa naturaleza de las cualidades *sensibles*, según que son cualidades de los cuerpos llamados simples ó elementos, y de los compuestos

¹ Et similiter diversa media diversis sensibus (natura) attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Q. 78, art. 3.^o

químicos; pues aunque sea verdad que las potencias sensitivas, como todas las demás, se distinguen por los objetos á que respectivamente se ordenan, pero la causa ó razón objetiva de esta distinción debe de ser propia y adecuada, y estas propiedades no pueden servir para hacer esta distinción.

Qué cosas son
objetos sensibles.

52. Viniendo ahora al objeto de la sensibilidad externa en general, decimos que todo aquello que de un modo cualquiera tiene aptitud para producir en el sentido la inmutación en que consiste la sensación, es objeto de esta potencia: objeto *sensible*.

División del ob-
jeto sensible.

53. Este objeto se divide en sensible *per se* y en sensible *per accidens*. Es sensible *per se* todo lo que es idóneo para mover en alguna manera el sentido, como el *color*, el *sonido*; y sensible *per accidens* aquella entidad que no hace mutación alguna en el sentido, respecto de la cual sea ella sensible, pero de tal modo está unida con el sensible *per se*, que puede ser percibida, ó por otro sentido, distinto del que percibe á este último, — así el olor está unido en la manzana con el sabor, y cada uno de ellos es *per se* objeto, respectivamente, del olfato y del gusto, y viceversa, *per accidens*, uno de ellos es objeto del gusto y el otro del olfato — ó por otra facultad cognoscitiva del sujeto

que siente, v. gr., el entendimiento, que percibe el ser de *substancia*, que no es *per se* objeto sensible.

54. El sensible *per se* es de dos maneras, según que hace alguna diferencia en la inmutación que causa en el sentido, especificando por ella la sensación, como lo *dulce* y lo *amargo*, el *calor* y el *frío*, etc.; ó que sólo induce diferencia en el modo y el cuánto de la sensación, haciéndola más ó menos viva, ó más ó menos profunda, como la *extensión*. Uno mismo es en dos bolas de nieve diferentes sólo en magnitud, el objeto primario del tacto y de la vista; y sin embargo, no es idéntica la impresión que hacen una y otra en estos dos sentidos. A los objetos que según su primaria índole inmutativa, diferencian específicamente la inmutación ó modificación del sentido, se les da el nombre de *sensibles propios* y de *cualidades sensibles*; y á aquellos otros que sólo varían el modo, la medida y la cantidad de las sensaciones, dáseles el nombre de *sensibles comunes*. Es sensible propio el *color*, v. gr., ó el *sonido*; y es sensible común la *figura* ó forma de la extensión.

Dos modos de
sensible *per se*.

No es difícil explicar la distinción entre el sensible propio y el común, observando que las

cualidades sensibles en que consiste el primero, y á las cuales miran primeramente y de por sí como á su propio término los respectivos sentidos, suponen la cantidad continua, pues en calidades de accidentes materiales tienen por sujeto á la materia (segunda), y más próximamente que á ella, á la cantidad que la misma materia tiene ó exige. No pueden, por tanto, dichas cualidades obrar sobre el sentido sin que su acción se acomode á las condiciones de la materia, y con ella, en cierto modo, se comensuren. Es, pues, la cantidad como el *substratum* de las cualidades sensibles, que son objeto primario del sentido, pues sólo ellas especifican sus actos; y así, por modo secundario y constituyente, á la cantidad se refiere todo sentido, y la misma cantidad es el objeto sensible común en que residen como en sujeto todas las cualidades sensibles.

Especies de sensible propio, y especies de sensible común.

55. Cinco son las especies del sensible propio, á saber: la razón de *visible*, de *tangible*, etc., correspondiente cada una de ellas á cada uno de los cinco sentidos externos; y cinco las maneras de sensible común, á saber: el *movimiento*, el *reposo*, el *número*, la *figura* y la *magnitud*, á las cuales se refieren el *tiempo*, la *posición*, la *unidad*, la *distancia* y la *proximidad*.

Órgano de la vista.

56. Viniendo al objeto propio de cada sentido y á su órgano respectivo, decimos

que la parte primera y más principal en que se verifica la visión, son las extremidades del nervio óptico que forman la retina, y además el aparato entero dispuesto por el Creador, ya para proteger el órgano, ya para recibir los rayos de la luz del modo conveniente para la visión.

57. Son objeto de ella los *colores*.

Objeto de la
vista.

Tres son los colores que llaman con razón *elementales*, á saber: el *violado*, el *verde* y el *rojo*, de cuya varia combinación proceden los demás.

Los colores se hallan potencialmente en los cuerpos, y se hacen visibles en acto por virtud de la luz, que es aquella cualidad activa proveniente de la alteración del éter ó substancia etérea, difundida por todas partes, la cual alteración es producida por la acción del sol, ó de otro cuerpo de suyo luminoso.

Al movimiento que se sigue en el éter á dicha alteración, pertenecen las vibraciones ondulatorias de la substancia etérea, descritas por los físicos. No es, pues, la luz el movimiento ondulatorio del éter, sino la causa eficiente de él.

58. El órgano del oído consta de tres partes, á saber: la *aurícula*, el *tímpano* y el *laberinto*. Los actos de este sentido parecen

Órgano del oído.

tener lugar en la parte del laberinto conocida bajo el nombre de *caracol*.

Objeto del oído.

59. Objeto del oído es el *sonido*, ó sea aquella especial cualidad originada de la vibración de los cuerpos elásticos. En el cuerpo sonoro, dice Santo Tomás, no se encuentra el sonido sino en potencia; mas en el medio, el cual es movido por la percusión del cuerpo sonoro, se hace el sonido en acto, y por esto se dice que el sonido en acto es del medio y del oído, no de la cosa que suena ¹.

Los tres sentidos restantes.

60. En los otros tres sentidos, el olfato, el gusto y el tacto, es mayor la dependencia de la sensación de la impresión material del objeto. Estos tres sentidos convienen en recibir inmediatamente la acción del objeto sensible, poniéndose en contacto con él; pero el olfato y el gusto se distinguen del tacto en no tomar, como él toma, las cualidades materiales que perciben en él. Veamos ahora cuáles sean el órgano y el objeto de cada uno de los tres.

Órgano y objeto del olfato.

61. Las narices pertenecen al órgano del

1 In corpore sonante non est sonus nisi in potentia: in medio autem, quod movetur ex percussione corporis sonantis, fit sonus in actu. Et propter hoc dicitur, quod sonus in actu est medii et auditus, non autem subjecti sensibilis. S. Th., 2. *De anima*, lect. 16.

olfato, cuyos actos tienen lugar principalmente en la membrana mucosa de las cavidades nasales, compuesta de muchas fibras derivadas del cerebro. Los cuerpos olorosos en potencia, se hacen olorosos en acto, merced á mínimas partes gaseiformes que desde la superficie de los mismos van hasta el interior de dicha membrana, y que, gracias también, según parece, á cierto proceso químico, determinan la sensación olfativa.

Es tan grande la variedad de los olores, que no hay modo de clasificar sus diferencias; proceden de la diversidad de los cuerpos de donde emanan, y de la afección agradable ó desagradable que excitan en el apetito.

62. El órgano del gusto compónenlo la lengua y la cavidad interior de toda la boca, en las que terminan los filamentos extremos del nervio glosio-faringio y lingual. Y son objeto de este sentido los sabores que resultan de la disolución de ciertas partículas, que tiene lugar en la boca mediante el influjo de la saliva. Cinco son las diferencias de sabores, á saber: *dulce, acre ó picante, alcalino, ácido y amargo.*

Idem del gusto.

63. El órgano del tacto son los nervios difundidos por todo el cuerpo; así, en las partes del cuerpo donde no hay nervios,

Órgano y objeto del tacto.

como en los huesos, tampoco hay tacto. En razón de residir el tacto en todo el cuerpo ha sido llamado fundamento de los demás sentidos ¹; y aun por esa misma razón el tener un tacto más aventajado y exquisito se ha tenido por indicio de mejor sensibilidad y complexión.

Objeto esencial del tacto es el compuesto que resulta de la propiedad que tiene todo cuerpo de excluir á los demás, incluso el órgano del tacto, del lugar que ocupan, y de la virtud motiva que asimismo posee, y de la cual procede encontrarse el objeto con el órgano. Este compuesto carece de nombre genérico, común á sus varias modificaciones, en razón de las cuales los cuerpos se dicen *duros, blandos, ásperos, suaves*, etc., reduciéndose todas ellas á la unidad de ese concepto innominado. Lo que no es fácil reducir á unidad superior genérica en unión con dichas cualidades, es el calor, objeto asimismo del sentido del tacto; y no ya por difícil sino por imposible debe tenerse que este género superior consista en el movi-

1 Manifestum est enim quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus et illud ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. S. TH., 2. *De anima*, lect. 19.

miento local, á que muchos físicos modernos reducen sofisticamente el calor ¹.

64. El más excelente entre todos los sentidos es la vista, que puede percibir á la vez innumerables objetos, alcanzando á grandes distancias, sobre todo ayudada del telescopio: tiene además la virtud de auxiliar en sumo grado al entendimiento en la adquisición de las ciencias. Sigue á la vista en importancia el oído, cuya principal excelencia consiste en percibir el sonido de las palabras, que son vínculo de sociedad y medio efficacísimo para comunicar y recibir los frutos del estudio. El tercer lugar corresponde al olfato, superior á los otros dos sentidos restantes, porque no necesita ponerse en contacto con el objeto material de sus actos; y esta es la razón de la inferioridad del gusto y del tacto comparados con los demás sentidos.

Orden de superioridad entre los sentidos.

65. Según se observa en el niño, el gusto y el tacto son los primeros sentidos que empiezan á ejercitarse: vienen después el olfato y la vista, y en último término el oído: or-

Orden cronológico de su ejercicio.

¹ Véase el excelente opúsculo del insigne físico y metafísico Rubbini, intitulado *Calore e movimento* (Bologna, 1879), donde se refuta victoriosamente el error de los que aseguran que el calor es movimiento, porque muchas veces es originado de él, y es causa de movimiento, que es razón del todo vana é ineficaz.

den muy conforme con el de las necesidades que sucesivamente se van presentando, las cuales piden, cada cual en su tiempo, el uso de dichos sentidos.

Se ha disputado recientemente sobre la posibilidad de otros sentidos, además de los cinco que tenemos. Lamennais no solamente admitía esta posibilidad, sino hasta temía que un sexto sentido perturbase el acuerdo de los demás ¹. Balmes no negó la posibilidad de nuevos sentidos; pero demostró que jamás podrían turbar el acuerdo de los demás, ni destruir la certeza que tenemos de la realidad de sus objetos ². Por su parte los sectarios del mesmerismo aseguran que realmente tenemos otros sentidos, que se encuentran en estado latente, mientras no sobreviene el sueño que llaman *magnético*, en el cual dicen que despliega la sensibilidad nuevas y admirables potencias. Pero el sapientísimo Sanseverino, en su gran obra de *Filosofía cristiana comparada con la antigua y la moderna*, prueba evidentemente, con la doctrina de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín, la imposibilidad de nuevos sentidos fuera de los cinco de que está adornado el hombre. La razón principal que trae á este propósito, es, que pues la diferencia entre los sentidos procede de la diferencia de

¹ *Ensayo sobre la indiferencia*, t. II, cap. I.

² *Filosofía fundamental*, lib. II, cap. 17.

sus respectivos objetos, si además de las cualidades propias de cada sentido actual hubiese otras cualidades diferentes, éstas determinarían otro sentido también diferente de los que tenemos: es así que las cualidades sensibles no determinan sino cinco sentidos; luego no hay más cualidades sensibles que percibir, ni son, por consiguiente, posibles nuevos sentidos con que percibir cualidades que no existen ¹.

66. Es digno de notarse con admiración, Admirable situación de los órganos. que el sentido del tacto, necesario para discernir lo útil de lo nocivo á nuestro cuerpo, se halla como extendido por todo él en los animales y en el hombre, pero muy particularmente en nuestra mano, formada con tan exquisito cuidado para las obras del arte y para el más fino y activo ejercicio del tacto mismo ². El gusto, que sirve para discernir las substancias que ha de recibir el estómago, tiene sus órganos á la entrada del tubo digestivo; y el olfato, auxiliar del gusto, tiene el suyo á muy poca distancia, lugar que se adapta con igual precisión al uso de la respiración. Los órganos del oído se encuentran en sitio eminente, y á uno y otro

¹ Véase el cap. II de su *Dinamiología*, art. II, *De numero sens. extern.*

² La mano es, en efecto, el órgano del tacto *activo*, y toda la piel es órgano del tacto *pasivo*.

lado, para recibir los sonidos, cualquiera que sea el lugar de que partan. Por último, los ojos, órganos del más preeminente de los sentidos, están por bajo de la frente, lugar elevado desde el cual pueden recibir la impresión aun de los objetos colocados á gran distancia ¹.

ARTÍCULO III

De los sentidos internos.

Sentidos internos, y su número.

67. Entendemos por *sentidos internos* aquellas potencias orgánicas cognoscitivas cuyos órganos no se muestran en la superficie de nuestro cuerpo.

Cuatro son los sentidos internos, á saber: *imaginación ó fantasía, sentido común, virtud estimativa y memoria sensitiva.*

¹ Aun es más admirable la estructura de los órganos de los sentidos: cualquiera de ellos, aun ligeramente examinado, prueba evidentemente la infinita sabiduría del Sumo Hacedor. Del ojo en particular ha dicho Tyndall, refutando al fisiólogo Helmholtz, á quien había parecido que no era este órgano por sí mismo perfectamente acromático, que "como instrumento práctico, y teniendo en cuenta las adaptaciones que neutralizan sus defectos, el ojo es siempre una maravilla para toda persona capaz de reflexión." *La luz*, versión del Abate Moigno. V. SALIS, obra citada, página 471 y siguientes.

En esta división de los sentidos internos fueron aplicados por Santo Tomás dos luminosos principios: uno de ellos, que la naturaleza no falta nunca en las cosas necesarias; y el otro, que las potencias del alma sensitiva son tantas como exige la vida del animal perfecto. Requiere, en efecto, para esta vida, que no sólo aprehenda el animal las cosas presentes á él, sino también las ausentes. A la verdad, los animales perfectos tienden y se mueven á cosas que ya no impresionan ni alteran sus sentidos; y esta inclinación no se explica sino admitiendo potencias cognoscitivas correspondientes á ella, porque el movimiento del animal sigue al conocimiento que tiene de aquello á que se mueve, *motus animalis cognitionem sequitur*. Forzoso es pues, que la virtud sensitiva perfecta del animal, no sólo reciba las especies sensibles de las cosas cuando es presencialmente inmutado por ellas, sino que además las retenga y conserve. Adviértase que el *recibir* y el *retener* en seres materiales son actos dependientes de principios diversos. Estos dos actos, específicamente diferentes, suponen, pues, dos facultades diversas: una, la de recibir especies de las cosas aprehendidas por los sentidos al tiempo de ser aprehendidas; y otra, la de retenerlas y reproducirlas estando ausentes. Estas dos potencias son: el *sentido común*, la primera; y la *imaginación ó fantasía*, la segunda.

Ha de considerarse, por otra parte, continúa

Santo Tomás, que si sólo se moviera el animal por lo que le deleita ó le disgusta, según la aprehensión del sentido, no habría necesidad de poner en él sino la aprehensión de las formas que el mismo sentido percibe, en las cuales se deleita ó desagrade. Pero el animal necesita buscar ó huir algunas cosas, no sólo porque son convenientes ó contrarias, según lo que siente de ellas con los sentidos externos, sino además por otros provechos y utilidades ó daños, como la oveja, que cuando ve llegarse á ella el lobo, huye de él, no porque sea para ella cosa mala el color ni la figura del lobo, sino por ser el lobo enemigo de ella. Por modo semejante el ave recoge la paja, no porque la paja misma le deleite según que se ofrece ante sus ojos, sino porque es buena, y porque ha menester de ella el ave para hacer el nido. Necesario es, pues, al animal percibir estas intenciones (de utilidad ó daño, etc.), que el sentido exterior no aprehende; percepción para la cual se requiere otro principio que no sea este mismo sentido, como quiera que la aprehensión de las formas sensibles tiene lugar con inmutación del sentido, y en la percepción de esas intenciones no media tal inmutación. Ahora bien: para aprehender las intenciones que no se reciben por los sentidos, ha sido ordenada la *virtud estimativa*, así como para conservarlas ha sido ordenada otra facultad, cual es la *virtud memorativa*, que es cierto como tesoro de tales intenciones.

68. Dos son, pues, los sentidos internos ordenados á recibir y conservar las especies sensibles de las cosas: el *sentido común* y la *imaginación ó fantasía*; y dos los sentidos que también han sido ordenados á recibir y conservar las intenciones no aprehendidas de los sentidos externos: la *virtud estimativa* y la *memoria sensitiva*, ó más brevemente, la *estimativa* y la *memorativa*. De cada uno de estos cuatro sentidos trataremos por el orden con que los hemos investigado.

Clasificación de los sentidos internos.

No concuerdan los doctores escolásticos ni sobre el número de estos sentidos, ni sobre si son propiamente varias potencias ó sólo funciones diferentes de una misma potencia ¹. La cuestión no parece ser de gran momento.

§ I

Del sentido común.

69. Por *sentido común* se entiende la facultad perceptiva y discretiva de las cosas

Qué sea el *sentido común*.

¹ Non conveniunt auctores in assignando numero potentiarum interiorum sensitivarum. S. Thomas.... ponit quatuor.... Avicennas addit quintam.... alii putant tres solas dari.... Alii ponunt unicam potentiam sensitivam internam, quae ex variis operationibus sortiatur varias appellationes. MAURO, *Quaest. phil.*, q. 48, citado por Rosignoli y Salis, que parecen propender á la última.

sensibles y de las percepciones externas, las cuales proceden de ella como de su centro y principio.

Objeto del sentido común.

70. Son objeto inmediato del sentido común las sensaciones de los sentidos externos, percibidas por él allí donde se verifican, ó sea en los respectivos órganos, estando presentes los objetos á que se refieren. Mediatamente percibe también dicho sentido las mismas cosas sensibles percibidas por los sentidos externos. Y pues las sensaciones se refieren siempre á sus respectivos objetos, es consiguiente que los actos con que percibimos las sensaciones, nos den asimismo á conocer, siquiera sea indirectamente, los objetos sensibles externos.

Además de percibir las sensaciones externas, que los respectivos sentidos no pueden percibir, pues son potencias orgánicas, las cuales no pueden volver sobre sí mismas, el sentido común es potencia discretiva, y como tal conoce las diferencias de unas especies de sensaciones á otras, v. gr., la que media entre el *color* y el *sonido*, etc. Este juicio de discreción, dice Santo Tomás, pertenece al sentido común, al cual se refieren como á término común todas las percepciones de los sentidos externos, y por el cual son las acciones de ellos percibidas, como cuando alguno ve que

ve. Esta operación no la puede hacer el propio sentido ¹, porque los sentidos no conocen sino la forma del objeto sensible que los inmuta, en la cual inmutación consiste la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe á la visión misma ².

71. El sentido común es facultad orgánica, 1.^o, porque su objeto son las sensaciones, que aunque inmateriales en sí mismas, están acompañadas y como revestidas de una modificación del órgano en que se verifican; y 2.^o, porque procede de la naturaleza animal, que no es cierto el alma sola, sino el compuesto de cuerpo y alma; así, como el sentido común sea una virtud de este compuesto, forzoso es que dependa del órgano

Es facultad orgánica.

¹ Non est possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. *Sum. theol.* I, q. 87.

² Unde oportet ad sensum commune pertinere hoc discretionis iudicium, ad quem referuntur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilem, à quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. *Ibid.*, q. 78, art. 4.^o

respectivo, y que se ejerce por medio de él.

Órgano del sentido común.

72. Órgano del sentido común parece ser el cerebro ¹. Este órgano es como la raíz de donde proceden los nervios sensitivos. Entre él y las extremidades de tales nervios median dos maneras de comunicación ó comercio: de esa raíz, en efecto, parte y se difunde por ellos el influjo vital que comunica á los sensorios externos la cualidad que les hace aptos para concurrir en las funciones sensitivas ²; en cambio esas ramificaciones

¹ *Oportet*, dice Santo Tomás, *illud principium sensitivum commune habere aliquod organum, quia pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo.* (*De anima*, III, lect. 3.) Aristóteles puso el órgano del sentido interno común en el corazón; Alberto Magno y Santo Tomás en el cerebro. La moderna fisiología, observa el sabio Rosignoli, les ha dado razón á los últimos. En el cerebro humano, en contacto con el cuerpo calloso del cuadrilátero perforado de Vicg d'Azyr, surge una circunvalación cerebral, á donde van á juntarse las fibras nerviosas de los sentidos particulares. Allí reside, en sentir de Schiff, el sensorio común.

² Refiriéndose Santo Tomás al órgano del tacto, enseña esta doctrina en los términos siguientes: "*Organum in quo fit apprehensio tactus est caro..... Illud tamen in quo ultimum fit judicium est nervus interior et cerebrus, quod, licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo.*" (Opusc. 43, c. 3.) Qué porción del cerebro sea especialmente el órgano determi-

nerviosas, cual hilos conductores al centro, transmiten desde las extremidades al cerebro alguna como señal propia y distinta de las impresiones recibidas de fuera. Es, pues, el cerebro, respecto de los órganos de los sentidos externos activo y pasivo á la vez, principio por una parte de las disposiciones materiales que pide el ejercicio de la vida sensitiva, y término por otra á donde van á parar y donde son recibidas las impresiones corpóreas que reciben los órganos de los sentidos externos.

73. Esta disposición é influjo del cerebro en su relación con los nervios sensitivos es la fiel expresión de la relación que media entre el sentido común y los sentidos externos. Puede, en efecto, considerarse al sentido común, de una parte, como centro y raíz de los sentidos externos, y de otra, como término común que recibe en sí las especies sensibles, por medio de las cuales aprehen-

nado y preciso del sentido, no es cosa convenida entre los fisiólogos modernos, antes hay entre ellos sobre el particular, las diferencias que pueden verse en la obra del doctísimo Rosignoli antes citada, el cual se inclina por su parte á la opinión de Flourens, según la cual no en todo el encéfalo, sino sólo en los hemisferios cerebrales, ó sea en la parte superior del encéfalo, como en órgano único y que obra *in solidum* (sinérgico), reside el sentido común.

Relación entre el sentido común y los sentidos externos.

den estos sentidos las cosas exteriores sensibles ¹.

El sentido común tenido por fundamental.

74. El sentido común puede llamarse fundamental respecto de la fantasía, porque de él recibe esta facultad, y tiene en hábito, las especies sensibles, las cuales reproduce ella cuando ya no están presentes los objetos representados. No puede, á la verdad, el sentido común percibir sus propios actos, pues es facultad orgánica, y como tal carece de virtud reflexiva; pero sí puede obrar sobre la fantasía, que, como él, es facultad orgánica, aunque superior al sentido común.

Necesita de especies sensibles.

75. Conviene saber que el sentido común, así como los demás sentidos interiores, necesita de especies para ejercitar sus propios actos ². La razón de esta necesidad

¹ Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur immutationes singulorum organorum: quae potest considerari dupliciter: uno modo ut est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum: alio modo prout est principium et terminus hujus vel illius sensus. S. THOM., *De anim.*, I. III, lect. 3.

² Sobre estas especies hay opiniones diferentes entre los autores. Creen unos que las especies que intervienen en los actos del sentido común, son enteramente nuevas, producidas, bien por el acto del sentido externo, ó por

es la misma que persuade la de las especies sensibles para los actos de los sentidos externos, porque como entre dicho sentido y los objetos materiales que él, aunque inmediatamente conoce, no haya conjunción alguna real, preciso es que estos objetos se hallen en el mismo por modo intencional. Y no se diga que bastan para esto las representaciones de los objetos externos percibidos por los respectivos sentidos, porque estas representaciones son recibidas del sentido común mediante los actos propios de este sentido, como potencia distinta que es de los sentidos externos, y más perfecta que ellos, tanto, que puede percibir en el objeto de ellos lo que los mismos sentidos no perciben, v. gr., la unidad objetiva de sus notas ó cualidades externas.

el mismo sentido interno; otros, por el contrario, entienden que son las mismas que determinan al sentido externo, pero modificadas; son pues, según los últimos, las mismas especies de los sentidos externos, transmitidas al interior, pero juntas y ordenadas en una sola, resultante de ellas. Véase al PADRE VAN DER AA, *Psicología inferior*, cap. III, q. I, art. II, 553.

Imaginación.

76. La *imaginación*, llamada también *fantasía*¹, es la facultad sensitiva con que retenemos y reproducimos las imágenes de los objetos externos que ya no están presentes, y formamos con imágenes de varios objetos sensibles, ó con partes de ellas, una nueva imagen, á que no corresponde realidad alguna.

Aunque la imaginación ejercita esas dos funciones diferentes — reproducir, y dividir y componer imágenes, esta última propia de los hombres — no por eso deja de ser una sola facultad, pues uno es específicamente el objeto sobre que versa, conviene á saber, las representaciones de las cosas sensibles, ya percibidas ó conocidas mediante las especies que se conservan de ellas en la fantasía².

¹ Al acto de la fantasía suele también llamarse *imaginación*, principalmente cuando se componen con él representaciones de cosas posibles, ó se fingen cosas imposibles. La imagen del objeto ausente, aprehendida por la fantasía, es llamada *ídolo* ó *fantasma*.

² Ad harum autem formarum retentionem et conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia seu imaginatio thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum.—*Sum. theol.*, I, q. 78, art. 4.^o

77. Decimos que la imaginación es facultad sensitiva, porque, primero, se refiere á cosas sensibles; segundo, es común á los brutos, que carecen de entendimiento; y tercero, no podemos imaginar cosa alguna que no esté revestida de alguna figura, y toda figura es un modo de la extensión, que es propiedad de los cuerpos.

Es facultad sensitiva.

78. Mas aunque la cantidad ó extensión de los cuerpos sea, según esto, el objeto propio de la imaginación, en el hecho de representarse esta potencia la cantidad, representase también las demás cualidades sensibles inseparables de la cantidad misma, siendo ellas, por consiguiente, objeto de la fantasía, aunque no objeto propio de ella, sino objeto *per accidens*, ó sea en razón de estar unidas con la cantidad.

Objetos de la imaginación.

Como toda especie ó imagen sensible presente la cualidad á que se refiere, según alguna figura, síguese que todas las cualidades sensibles, que no solamente las visibles ¹, son objeto de la imaginación, y que con las

1 Yerra pues torpemente el escocés Tomás Reid cuando dice que " el nombre de imaginación se da á la concepción ó concepto de los objetos de la vista. (*Essais sur les fac. de l'esprit humain*, t. II, ess. 4, ch. I.) " Prescindiendo del uso abusivo de la palabra *concepto*, que no es ciertamente acto del sentido, sino del entendi-

representaciones de todas ellas puede componer la fantasía nuevas representaciones ó imágenes.

Órgano de la
imaginación.

79. Órgano de la imaginación es el cerebro, á donde van las impresiones de los sentidos externos. Así se explica que en permaneciendo ileso el cerebro, aunque cualquiera otra parte del sistema nervioso sea destruída, todavía continúa el uso de la fantasía; que cuando el cerebro sufre alguna lesión, la fantasía ó sea perturbada ó deje de obrar¹; y que el ejercicio excesivo de esta potencia acabe por fatigar al cerebro.

miento, ¿quién no sabe que la fantasía reproduce intencionalmente los objetos, no sólo de la vista, sino también de los demás sentidos, una melodía, por ejemplo, un perfume, etc.?

I Al que á esta razón opusiera que una cosa semejante acaece al entendimiento cuando sufre alguna lesión el cerebro, deberíamos decir que eso le sucede accidentalmente, no porque el entendimiento tenga por órgano al cerebro, pues no tiene órgano alguno, siendo como es potencia espiritual é inorgánica, sino porque en nuestra condición presente el alma entiende todas las cosas, *per comparisonem ad res sensibiles naturales* (Sum. theol., q. 78, art. 4.^o), cuyas especies conserva la imaginación. Natural es por tanto, que en resintiéndose el órgano de esta potencia, sufra también detrimento, aunque accidentalmente, el ejercicio del entendimiento. *Non est instantia*, decía Alberto Magno, respondiendo á la misma objeción, *de ratione et intellectu*

80. Llámase *asociación de imágenes* ¹ á la ley, en cuya virtud unas representaciones traen consigo otras en una serie de ellas, á veces muy prolongada, conforme á ciertas relaciones que suele haber en las mismas de semejanza, de oposición, de representar cosas percibidas á un mismo tiempo, etc.

Asociación de imágenes.

81. La imaginación es el instrumento necesario de las bellas artes, cuyo es el oficio de hacer visibles los conceptos mentales, representándolos bajo una forma sensible, de que los reviste la fantasía. De aquí el gran valor de esta facultad para formar verdaderos artistas y poetas, si bien ella sola no alcanza esta virtud, pues es necesario para este fin que el artista posea una inteligencia nada vulgar, capaz de concebir excelentes

La imaginación y las bellas artes.

quae impediuntur, destructa media cellula capitis, quia hoc non accidit per se, sed per accidens, scilicet, quod corrumpitur organum phantasiae, quo corrupto, non est a quo abstrahat intellectus.—De hom., tract. I, q. 40, a. 1.

1 Decimos “asociación de imágenes”, y no “asociación de ideas”, como dicen todos los que confunden el conocimiento sensitivo con el intelectual,—significando á uno y otro bajo la palabra *idea*, á que dan un sentido *equivoco*—para prevenir esa deplorable confusión. La palabra *idea* se diferencia de la palabra *imagen* como la representación *intelectual*, significada por la primera, de la representación *sensible*, significada por la segunda.

tipos ó modelos de perfección en cada género, y de discurrir atinadamente sobre el modo de expresarlos conforme á las reglas del arte respectivo ¹.

§ III

De la virtud estimativa.

Estimativa.

82. Se llama *estimativa* la potencia sensitiva que aprehende las intenciones ó propiedades exteriores que no son percibidas por los sentidos externos ². En el hombre toma esta facultad el nombre de *cogitativa*. En virtud de ella, la *oveja*, por ejemplo, tiene al *lobo* por *enemigo* y al *perro* por *amigo*, y

1 "Si Rafael pudo pintar las admirables *vírgenes* que le immortalizan, á la viveza de su fantasía lo debe, como lo confiesa él mismo en su carta á Castiglioni. A su potente fantasía debió Cánova sobresalir en la escultura; y un ideal, que llamaría yo divino, fulguró en la fantasía arquitectónica de Miguel Angel, cuando, abrazando con su genio la duración de los siglos, trazó al vivo desde las maravillas de la *creación* hasta el Juicio final. — PRISCO, *Elementos de fil. esp.*, tomo 1 de la versión castellana.

2 *Virtus apprehensiva intentionum quae per sensum non accipiuntur.* (S. TH., opus. de pot. an C. 4.) Bien será advertir, que aunque con los sentidos no percibimos tales propiedades, pero no podemos percibir las sin ellos; sin ver, por ejemplo, al lobo, no puede la oveja conocerlo por enemigo.

conoce entre muchos corderos á su cría; el *ave* discierne los materiales *convenientes* para la construcción de su nido; el *hombre* mismo estima á tal otro hombre por *amigo*, á aquel *manjar* por *delcitable*, á esta *substancia* por *dañosa*, etc.

Santo Tomás observa que en las cosas sensibles exteriores median relaciones concretas de cosa á cosa, que no pueden ser percibidas por los sentidos, las cuales llevan el nombre de *intenciones*, pues son como inclinaciones ó tendencias de unas á otras. La potencia que tales intenciones aprehende, se llama *estimativa*, de estimar y como juzgar.

Veamos ahora cómo explica el Santo Doctor, previa esa luminosa observación, el concepto de la virtud estimativa ¹.

« La virtud sensitiva, dice ², es ó natural ó animal: es natural la que mueve no mediante aprehensión, y no está sujeta en el hombre al imperio de la razón, como la fuerza vital de pulsación, que mueve las arterias y el corazón..... »

« La fuerza motiva animal, continúa su ilustre expositor en la *Academia Romana*, es aquella

¹ Véase en *L'Accademia Romana* de Santo Tomás de Aquino (vol. III, fasc. I.) el luminoso escrito del ilustre E. Fontana intitulado: *Natura e necessità della estimativa*. De él me he ayudado singularmente en el presente artículo.

² *De potentiis*, cap. v.

que mueve mediante aprehensión, y es de tres maneras: una que mueve á modo de *dirigente*, otra á modo de *imperante*, y otra á modo de *ejecutora*. A modo de ejecutoras mueven las fuerzas difundidas en los músculos, en los nervios, etc.; á modo de dirigentes mueven la fantasía y la estimativa, haciendo ver al apetito la forma y la intención conveniente ó nociva, como quiera que la fantasía mueve presentando las formas sensibles, y la estimativa descubriendo las relaciones que median entre esas formas, *phantasia movet ostendendo formas sensibiles, aestimativa ostendendo intentiones*. Si entre la percepción y conservación de las formas sensibles y la ejecución de la operación externa realizada con el empleo de tales formas ó fantasmas, no mediase la percepción de la relación de lo que es conveniente ó nocivo entre aquellos fantasmas y la operación, faltaría algo y no se procedería por grados. Ahora bien: esta percepción tiene lugar por medio de la estimativa. »

Por aquí se ve claramente la razón que tuvo Santo Tomás para decir de la estimativa, que está próxima al apetito sensitivo (*valde proxima sensualitati*), porque aunque este apetito exige que vayan delante de él las fuerzas sensitivas aprehensivas, pero no son estas fuerzas las que constituyen el apetito mismo. Ahora bien: la estimativa se avicina mucho al apetito porque confina con él, como quiera que el apetito deja entrever cierta relación con la razón: viene,

pues, á ser la estimativa, en orden al apetito sensitivo, lo que el entendimiento práctico es á la voluntad, pues presenta al apetito sensitivo la conveniencia ú oposición de este ó aquel objeto externo con él, y hace que lo desee ó lo aborrezca, y mueve las fuerzas ejecutoras á conseguirlo ó huirlo.

En el hombre la virtud estimativa se aventaja á la de los animales, y toma el nombre de *cogitativa*. «En efecto; mientras que en los animales, continúa el mismo filósofo, esa virtud aprehende las relaciones ó intenciones entre un fantasma y otro fantasma, relaciones concretas, singulares, de útil ó de nocivo en este ó aquel acto determinado, y no en otro, sin aprehender la naturaleza de la cosa aprehendida, ni como naturaleza particular, ni según que está contenida bajo una razón ó naturaleza común, el hombre, por el contrario, por medio de la virtud *cogitativa*, aprehende al individuo, según que en él la naturaleza está individualmente determinada.» Así conoce, por ejemplo, el hombre á este ó aquel animal, en cuanto á lo que significa la expresión *este animal*, que expresa la razón de animal, determinada en el mismo; pero el bruto no le conoce con su estimativa según esa razón, sino únicamente según las intenciones ó relaciones que necesita aprehender en él para moverse á obrar: v. gr., en el lobo sólo percibe la oveja con dicha potencia la razón de enemigo, y en la propia cría la razón de lactable por ella.

Demás de esto, « los otros animales, dice Santo Tomás, aprehenden las tales intenciones por efecto de cierto instinto, al paso que el hombre las aprehende mediante cierto modo de comparación. Por esta razón, esa potencia que en los animales es llamada estimativa natural, en el hombre se dice *cogitativa*, la cual percibe dichas intenciones y relaciones por medio de una comparación. De aquí que sea llamada *razón particular*, y los médicos le asignen un órgano determinado en la parte media del cerebro. Así pues, como la razón intelectiva compara unas con otras las intenciones universales, así la cogitativa las intenciones individuales. »

Esta excelencia de la virtud estimativa en el hombre no procede de su naturaleza sensitiva, sino de su unión ó conjunción con el entendimiento, con el cual está unida esa potencia en un mismo idéntico sujeto ¹.

En resolución, el conocimiento que tiene de tales intenciones la potencia estimativa procede en los brutos del instinto mismo de la naturaleza, y en los hombres de la unión de la naturaleza animal con la razón, y más próximamente

¹ Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquem affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem perfectiores, quam sint in aliis animalibus. S. Th., I, I, 78, 4 ad 5.

de cierta comparación de los términos á que se refieren los juicios de esta potencia, comparación y juicio imperfectísimos, y muy distantes de los del mismo entendimiento. La potencia cogitativa tiene, pues, cierto medio entre la sensibilidad y el entendimiento, ó, como dice Santo Tomás, se halla allí donde la primera parece continuar con la segunda, participando, aunque muy imperfectamente, de la luz de la razón. De la parte sensitiva tiene el considerar las formas particulares, y de la intelectiva el comparar ó conferir unas cosas con otras ¹.

No hemos dicho nada del órgano de la estimativa, ni hablaremos de órgano al tratar de la memoria, porque ni una ni otra potencia ó función sensitiva interna parecen tener órgano especial, bastando para todos los sentidos externos el cerebro. Véase sobre esto á ROSSIGNOLI, *Teoria psicologica e fisiologica dell'istinto animale*, etc.

§ IV

De la memoria sensitiva.

83. Memoria en general, es el conocimiento de alguna cosa en razón de conocida anteriormente, causado por la excitación

Memoria en general, y su división.

¹ Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet, quod considerat formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet, quod confert, unde et in solis hominibus est. S. TH., In III Sent., dist. XXIII, q. II, n. 2.

de la especie que la representa sin medio alguno.

Divídese la memoria en *sensitiva* é *intelectiva*.

Qué sea memoria sensitiva.

84. Memoria *sensitiva* es el hábito, esto es, cierta habitual conservación del fantasma ó representación sensible, no según que es representación de alguna cosa, sino en cuanto es imagen de algo sentido antes.

Se dice *hábito* la memoria porque las cosas que retiene esta potencia, no siempre las aprehendemos en acto, sino las tenemos como en hábito ¹.

Comparación entre la memoria y la fantasía.

85. Así como para retener las especies de las cosas percibidas por los sentidos ha sido ordenada la fantasía, así para conservar las intenciones percibidas por la virtud estimativa ha sido ordenada la otra virtud llamada *memorativa*.

Esta es, pues, la diferencia entre la memoria sensitiva y la imaginación: que la primera compone y retiene las imágenes de las cosas percibidas por los sentidos, y la segunda conserva aquellas intenciones ó relaciones concretas de conveniencia ó daño que los

¹ Ea quae memoria conservamus, quandoque non actu aprehendimus, sed quasi *habitualiter* tenemus. S. TH., *De memoria*, etc., lect. III.

sentidos no perciben. La imaginación no reproduce sino los fantasmas; la memorativa reproduce las intenciones de los objetos sensibles, y las reconoce según que han sido antes conocidas.

La memoria se refiere, pues, á lo pasado como tal pasado, no porque haya pasado la cosa de que nos acordamos, sino por haber pasado el tiempo en que la conocimos.

Conviene sobremanera advertir que la razón de pasado, que Santo Tomás llama *preterición*, es precisamente una de las *intenciones* que aprehende la estimativa, así en las cosas sensibles que han percibido los sentidos, como en las mismas afecciones que estas cosas causaron al tiempo de ser percibidas ¹. Lo pasado como tal pasado es, según esto, el objeto de la memoria. Así el animal, dice Santo Tomás, se acuerda á la vez de haber sentido en tiempo pasado, y de haber sentido alguna cosa sensible que ha pasado.

Difícil parece á primera vista entender que el

¹ad conservandas autem eas (*las intenciones que no percibe el sentido*) ordenatur vis memorativa, quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum: cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur. S. TH., I q. 78, art. 4.

conocimiento de lo pasado como tal pasado, ó lo que es lo mismo, el reconocimiento del tiempo pretérito, pertenezca á la memoria sensitiva y no al entendimiento; pero esta dificultad desaparece ante la distinción que se lee en el lugar siguiente de Alberto Magno: « De dos maneras es conocido el tiempo, á saber, ó en *sí mismo*, y de este modo le conocen los seres racionales y sólo ellos, ó en la cosa, por decirlo así, *temporal* (esto es, que se va explicando en el tiempo), y en este caso se siente el tiempo percibiendo la diferencia que acompaña á la cosa temporal, percepción por más cierto obscura. De este modo se siente como pasada cuando ha pasado, al modo como las ovejas, cuando vuelven al redil, reconocen en él la pasada estancia, y las hormigas cuando vuelven á sus hormigueros *presienten* la lluvia que está cercana ¹. »

Cosas que deben considerarse en la memoria.

86. Tres cosas deben considerarse en la memoria: 1.^a, conservación de las imágenes ó fantasmas de las cosas pasadas, por lo cual ha sido llamada la memoria tesoro de imágenes ²; 2.^a, reproducción de estas imáge-

¹ Citado por Sanseverino en su *Dinamología*, y por Rosignoli en su excelente tratado sobre el instinto animal y la voluntad en *La Scienza italiana*.

² « De memoria sunt thesauri innumerabilium imaginum rebus sensis invectarum. », Div. AUG., *Conf.* lib. x, c. 8, n. 12. « Ea quae memoria conservamus, quandoque non actu apprehendimus, sed quasi habitualiter tenemus. », Div. THOM., *De mem.*, etc., lect. III.

nes; 3.^a, reconocimiento del objeto á que se refieren, ó sea conocer el alma, que la cosa conocida de presente es la misma que antes conoció.

Según Descartes, los actos de la memoria consisten en ciertos movimientos del cerebro, los cuales, cuando por vez primera se imprimen en él, le dejan vestigios de sí mismos; por donde aeaee que cuando se verifican en este órgano otros movimientos semejantes, el alma reconoce la cosa que antes conoció. Esta explicación dista mucho de ser satisfactoria, porque la repetición de aquel primer movimiento del cerebro, á lo más podría ser origen de un conocimiento repetido de la cosa conocida, pero no del reconocimiento de ella, que es acto de diversa especie. Ciertó, los objetos sensibles dejan en el cuerpo algún vestigio después que son percibidos, pues siendo la memoria una facultad orgánica y sensitiva, necesita la intervención de un órgano corpóreo por alguna manera afectado ¹; pero si no quedara en el alma la especie de la cosa pasada, no podría tener lugar el acto del reconocimiento.

Contraria á la sentencia de Descartes es la de Locke, conviene á saber: que las cosas percibi-

1 "Ea, quae, ut ita dicant, *vestigia* sui motus animus figit *in corpore*, possunt et manere et quemdam quasi habitum facere, quae latenter, cum agitata fuerint et contrectatam, ingenuat nobis cogitationes et somnia.,
DIV. AUGUST., *Epist.* ix ad Nebrid. v. 3.

das no dejan especie ni huella alguna en el alma ni en el cerebro, pero el ánimo las reconoce como tales luego que otra vez las percibe. Esta doctrina es también falsa, porque supone que de la repetición de una percepción puede resultar el reconocimiento de ser una misma la cosa percibida en tiempos diferentes. Por regla general, la repetición de un acto lo facilita y perfecciona, pero no muda su respectiva especie. A Locke siguieron Reid y Dugual Stewart, aunque diciendo que la memoria aprehende simplemente, pero no se representa lo pasado: es decir, que conoce lo pasado directamente sin necesidad de que se le presente de nuevo la cosa percibida, y sin que haya en el alma especie alguna de ella. Pero esta doctrina es absurda, pues supone que la memoria, como cualquiera otra facultad, puede ser reducida al acto sin que haya algo que la determine.

Los materialistas explican la conservación de las percepciones en la memoria por medio de las huellas ó vestigios que toda impresión orgánica tiene que dejar en los centros nerviosos. Pero esta explicación, reducida, como se ve, á las proporciones de un hecho meramente fisiológico y material, en cuya producción no intervenga la virtud sensitiva que procede radicalmente del alma, es completamente falsa. Prescindiendo de la incapacidad absoluta de esa teoría para explicar la memoria intelectual, con cuyo objeto, que es lo inteligible, no guardan proporción, ni aun tienen conexión alguna inme-

diata, las impresiones orgánicas, y contrayéndonos á los actos de la memoria sensitiva, es evidente la imposibilidad de explicarlos por medio de aquellos vestigios. La razón de esta imposibilidad es la naturaleza misma de los actos de la memoria. No consisten estos actos en conocer segunda ó tercera vez lo mismo que antes conocimos, sino en reconocer que lo que ahora se ofrece á nuestros ojos, lo conocimos anteriormente. Este orden ó respecto á tiempo ya pasado lo implica todo recuerdo. El simple vestigio material sólo representa la impresión orgánica que en él quedó en cierto modo estampada, y que acompañó y como revistió á la percepción de la cosa; pero no representa ni á esta percepción, ni á la relación de ella á tiempo anterior. Añádanse á esta razón concluyente las mutaciones y demás vicisitudes de los vestigios materiales en los centros nerviosos, consiguientes al transcurso del tiempo y á la transformación sucesivamente continua del cuerpo humano, y se verá confirmada la necesidad de acudir á un principio superior, cual es la virtud sensitiva inmaterial del alma, para explicar la permanencia y conservación de las representaciones sensibles ó especies intencionales con el respeto que dicen al tiempo en que percibimos la cosa sensible que realmente las imprimió, y para explicar las singulares maravillas de la memoria ¹.

¹ Nadie ha descrito estas maravillas con tanta profundidad y elocuencia como San Agustín: "Continuan-

Qué sea reminiscencia.

87. Se llama *reminiscencia* el conocimiento que tenemos de alguna cosa, adquirido mediante cierto discurso, en el cual procedemos, por medios que tienen entre sí conexión, de lo que luego al punto nos acordamos, á aquello que no enteramente recordamos.

Es la reminiscencia un estado medio entre la memoria y el olvido. En el olvido no hacemos

do, dice, en servirme de las potencias de mi alma, como de una escala de diversos grados para subir por ellos hasta mi Criador, y pasando más arriba de lo sensitivo, vengo á dar en el anchuroso campo y espaciosa jurisdicción de mi memoria, donde se guarda el tesoro de innumerables imágenes de todos los objetos que de cualquier modo sean sensibles, las cuales han pasado al depósito de la memoria por la aduana de los sentidos..... Este espaciosísimo retrete de la memoria recibe, en no sé qué secretos é inexplicables senos que tiene, todas estas cosas, que por las diferentes puertas de los sentidos entran en la memoria, y en ella se depositan y guardan, de modo que puedan volver á descubrirse y presentarse cuando fuere necesario..... Todo esto lo ejecuto dentro del gran salón de mi memoria. Allí se me presentan el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que mis sentidos han podido percibir en ellos..... Grande es, Dios mío, esta virtud y facultad de la memoria: grandísima es, y de una extensión y capacidad, que no se le halla fin. ¿Quién ha llegado al término de su profundidad.....? Esto me causa grande admiración, y me tiene atónito y pasmado. Los hombres por lo común se

memoria de parte alguna de la cosa percibida, sino totalmente la desconocemos; mas en la reminiscencia nos acordamos de algo de lo que antes percibimos, y en este algo nos apoyamos para acordarnos de lo demás, de donde se origina la reminiscencia. Es, pues, la reminiscencia, dice Santo Tomás, cierto movimiento hacia el acto de recordarse, y así la memoria se sigue á la reminiscencia como el término al movimiento ¹.

admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del Océano, el curso de los astros, y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos. No admiran ellos que, cuando yo nombraba estas cosas que acabo de decir, no las estaba viendo con mis ojos; y no obstante, era preciso para nombrarlas que interiormente viese en mi memoria los montes, las olas, los ríos y los astros, que son cosas que he visto, y el Océano, de que otros me han informado, y que se me presentasen con tan grandes espacios y extensión como tienen en sí mismos y como si los estuviera viendo con mis ojos..... „ *Confesiones*, lib. x, cap. viii y siguientes.

¹ „..... *reminiscentia est quidam motus ad memorandum, et sic memoria sequitur reminiscentiam, sicut terminus motum.* „ (Ap. FONTANA, *Della memoria humana*, en *L'Accademia Romana*, vol. III). — El docto autor de esta luminosa disertación expone y refuta cumplidamente en ella los falsos y torpes conceptos de la escuela positivista, representada por J. Mill y H. Spencer, acerca de la memoria sensitiva.

Por qué no se
da en los brutos
reminiscencia.

88. La reminiscencia, á diferencia de la memoria, contiene cierta manera de raciocinio con que se pasa de ciertas cosas particulares que se recuerdan, al recuerdo de otras. Por lo cual exige la reminiscencia el concurso de la razón y de la voluntad; y también en esto se distingue de la memoria. Es, pues, la reminiscencia, mediante dicho concurso, una memoria más perfecta, que no puede encontrarse en los brutos ¹.

Se ha notado en la reminiscencia cierto orden, con que va recordando sucesivamente unas cosas, pasando antes por otras. Si la parte de que se acuerda, es el principio inmediato de la que tiene olvidada, fácilmente pasa al recuerdo de ésta; mas á falta de este orden necesario, puede recurrir y recurre á otros principios, que

I “ La reminiscencia, dice el ilustre Fontana, se aventaja á la memoria sensitiva en dos grados de excelencia: uno de ellos es, que su objeto es la percepción de las intenciones entre fantasma y fantasma, aprehendido *in quantum substat communi naturae*; y el segundo, que investiga y hace que revivan los conocimientos pasados, valiéndose de cierta manera de discurso. Así dice el Doctor Angélico, que el hombre *ex parte memorativae non solum habet memoriam, sicut caetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam REMINISCENTIAM, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones*. Sum. theol., p. I, q. 78, a. 4.

le sirven de hilo conductor. Las fuentes principales de que estos principios proceden son cuatro, según Santo Tomás, á saber: el orden de los tiempos, la semejanza, el parentesco, y la proximidad, ora de lugar, ora de tiempo, ó de otro género diverso.

89. Llámase *Mnemónica* ó arte memorativa la que da reglas para ayudar á la memoria. Nosotros reduciremos estas reglas á las cuatro siguientes ¹: 1.^a, las cosas que queremos recordar, han de ofrecerse bajo ciertas semejanzas que impresionen vivamente el áni-

Reglas para ayudar á la memoria.

1 He aquí las cuatro reglas que, siguiendo á Aristóteles con este intento, dió Santo Tomás: *Quorum primum est, ut studeat, quae vult retinere, in aliquum ordinem deducere. Secundo, ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio, ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto, ut incipiat reminisci a principio.* Respecto á la primera regla adviértase que el orden que se debe considerar entre las cosas para ayudar á la memoria de ellas, es el que media entre las cosas, según que una de ellas es principio inmediato de otra. A falta de este orden, pueden servir de vínculo que junten y asocien las cosas en la memoria, los cuatro conceptos que enunció para este mismo propósito Santo Tomás de Aquino, no pocos siglos antes de haber tratado la propia materia el inglés Hume, á quien se ha tenido por autor de la teoría de la asociación de las ideas, de que hacen tanto caudal los modernos positivistas, confundiendo por supuesto la imagen con la idea, la memoria intelectual con la sensitiva, y la sensibilidad con las im-

mo, especialmente tratándose de objetos inteligibles muy abstrusos; 2.^a, conviene disponerlas en nuestro ánimo de suerte que formen cierto orden; 3.^a, ha de ponerse grande solitud y excitar el afecto del ánimo respecto de aquello que deseamos recordar; 4.^a, y por último, ayuda mucho á la memoria la frecuente *meditación*, ó sea la *consideración muy repetida* del objeto de que queremos acordarnos.

presiones orgánicas. Los cuatro principios de asociación, reconocidos por Santo Tomás, son la *serie de los tiempos*, la *semejanza*, la *consanguinidad* y la *proximidad de tiempo ó de lugar ó de algún otro género*. He aquí la explicación que hace de estas cuatro fuentes el mismo Santo Doctor: "..... si quaerit memorari id, quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die illud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarto die. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia; quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles; quandoque vero ratione propinquitatis cujuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscencia, quia motus horum se invicem consequuntur. „ De mem. et reminisc., lect. v.

CAPÍTULO III

Del entendimiento.

ARTÍCULO I

Del objeto del entendimiento.

90. El *entendimiento* es la virtud con que las substancias espirituales conocen los objetos que no puede penetrar el sentido, los cuales son llamados *inteligibles* por referirse al mismo entendimiento, así como se llaman *sensibles* los objetos de los sentidos ¹. Llámase también *mente* é *inteligencia*, aunque esta última palabra, en la que se echa claramente de ver la etimología de la expresión latina *intellectus* (de *intus legere*, leer interiormente ²), expresa el claro conocimiento de verdades evidentes.

Entendimiento é
inteligible.

1 Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentire queunt, intelligibilia, quae conceptu mentis intelligi possunt. S. AUGUST., *De civitat. Dei*, lib. VII, cap. VI.

2 Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem important; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei: objectum enim intellectus est *quod quid* est ut dicitur in 3. *De Anima*,

Este origen de la voz latina *intellectus* indica desde luego la superioridad del entendimiento comparada con el sentido. Porque el sentido, dice Santo Tomás, por medio de la aprehensión se junta con las cosas corporales sólo de un modo superficial; mientras que el entendimiento penetra la esencia misma de las cosas ¹.

Consiste, pues, la inteligibilidad en poderse manifestar al entendimiento la cosa inteligible y producir en él un conocimiento de sí.

Dos maneras de
inteligible.

91. De dos maneras es lo inteligible, á saber: en *acto* y en *potencia*. Se dice *inteligible en acto* lo que por sí mismo (*per se*) es inteligible; é *inteligible en potencia* lo que *puede ser hecho* inteligible.

Qué cosas son

92. Solamente lo inmaterial es *inteligible*

text. 26. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas significata....., et in causis latent effectus, et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. S. THOM., 2.^a 2.^a, q. 8, a. 1.

1 Sensus enim per aprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem. S. Thom., *Dist.* 49, q. 3, a. 5, solut. 1.

en acto. La razón es que para que alguna cosa se manifieste por sí misma al entendimiento, es preciso que por sí misma cause en esta potencia el sér ó forma ideal con que haya de ser conocida, ó que de tal manera se junte con ella el sér físico ó natural de la cosa, que determine al entendimiento al acto de conocer. Ahora, lo material no puede imprimir en el entendimiento forma alguna cognoscitiva ¹, ni puede determinarlo sacándolo del estado de potencia y reduciéndolo al acto, ó sea, confiriéndole una perfección que por ser de orden intelectual es imposible que proceda de lo material y corpóreo ².

1 Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream. S. THOM., I, 84, 6.

2 " Para entender, dice el Cardenal Cayetano, se necesita entendimiento é inteligible. La relación de aquél á éste es la de lo perfectible á la propia perfección; pues que el estar el entendimiento en acto consiste en que él sea la misma cosa inteligible, como se ha dicho; de donde se sigue que los seres inmatrimales se distribuyen en dos órdenes, inteligibles é inteligentes. Y como el ser inteligible consiste en ser inmaterialmente perfectivo, resulta que una cosa en tanto es inteligible, en cuanto es inmaterialmente perfecta., (*In Sum. Theol.* I 87, act.). He aquí otras palabras del Cardenal Cayetano sobre este artículo de Santo Tomás: " De lo dicho en el texto resultan dos cosas: 1.^a, que nuestro entendimiento tiene por sí mismo la facultad de entender; 2.^a, que no tiene la de ser entendido. De

Inteligible en potencia es la cosa material hecha inteligible por medio de la abstracción del entendimiento. Gracias á la abstracción nos es dado conocer en la cosa material lo que hay en ella de más íntimo, que es su esencia¹.

Objeto adecuado
y objeto propor-
cionado del enten-
dimiento.

93. El objeto del entendimiento es de dos maneras: ó *adecuado* ó *proporcionado*. Se entiende por objeto adecuado del entendimiento lo que puede ser conocido por esta potencia según que es considerada absolutamente ó en sí misma, como potencia cognoscitiva que es de una substancia espiritual; y por objeto proporcionado de nuestro entendimiento lo que conviene con esta poten-

donde se sigue que el orden de los entendimientos es inferior al de las cosas inteligibles; pues que si la perfección que de sí tiene nuestro entendimiento le basta para entender, mas no para ser entendido, se infiere que se necesita más perfección para ser entendido que para entender. Véase á Balmes que cita estos pasajes, *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XII.

I Los antiguos llamaron á la esencia *quidditas*, porque en la definición esencial se responde á la pregunta *quid sit res*, que sea la cosa que se trata de definir. Llámase también *forma*, porque constituye la perfección: intrínseca de que consta la cosa; llámase *naturaleza*, que no es sino la esencia considerada como principio de actividad; y finalmente, se llama *razón*, porque en siendo conocida la esencia de una cosa, luego se da razón de todo lo que pertenece á la misma.

cia en el estado actual de unión del alma con el cuerpo.

94. Objeto adecuado de nuestro entendimiento, considerada esta potencia absolutamente ó en sí misma, como virtud inherente á una substancia espiritual, es la razón objetiva de sér ó ente (*objectum intellectus est ens*), en que se contiene todo cuanto puede nuestro entendimiento conocer. Todo ente pues, sea el que quiera, finito ó infinito, substancia ó accidente, espiritual ó corporal, actual ó posible, está contenido en la extensión del objeto adecuado del entendimiento. La razón es, porque el entendimiento así considerado se extiende á todo lo que es inteligible; y como lo inteligible no es sino el sér mismo, según que dice orden ó respeto al entendimiento, es evidente que á todo lo que tiene razón de ser, se extienden la razón de inteligibilidad y la capacidad del entendimiento para entenderla. El sér, pues, considerado bajo el concepto de *verdadero*, ó conforme con el concepto verdadero que de él tiene el entendimiento, á que se refiere en razón de inteligible, es el objeto adecuado de esta facultad.

Cuál es el objeto adecuado del entendimiento.

En otros términos: la razón de sér, tomada esta palabra en sentido de *esencia*, se halla en todas las cosas que son ó pueden ser: todas ellas,

con todas sus diferencias genéricas y específicas, se resuelven finalmente en la razón de sér, no siendo en último análisis sino sér concreto y determinado en cada cosa. Ninguna puede conocer, por consiguiente, el entendimiento, que no sea sér. Ahora, como el sér de las cosas sea la razón ò fundamento de la inteligibilidad de ellas, de manera que aquéllas son inteligibles que tienen y porque tienen sér, y que lo que no tiene sér, tampoco tiene inteligibilidad, síguese que el sér es el objeto formal adecuado del entendimiento, lo que primeramente y de por sí conoce esta potencia, y en razón de lo cual conoce todas las cosas que caen debajo de su virtud intelectual.

No ha de entenderse, sin embargo, con esto, que el sér considerado como tal, esto es, como razón común y objetiva que se predica esencialmente de todas las cosas, y que á todas universalmente las contiene, sea lo que el entendimiento percibe en las cosas todas que conoce, sin las diferencias que en ellas lo expresan y determinan conforme á sus respectivos géneros y especies; sino lo que debe tenerse es, que las cosas y sus diferencias sólo en tanto son inteligibles, en cuanto implican la razón de sér, fundamento de su inteligibilidad. Así como tratándose del objeto formal y adecuado de la vista, decimos que el objeto de este sentido es el *color*, no porque el color, como tal color en general, sea lo que percibimos de las cosas visibles, abs-

traído de las determinaciones que tiene en ellas según que es *rojo*, ó *verde*, ó *amarillo*, sino porque estos colores no los percibe el ojo por ser tales colores, sino por ser cada uno de ellos color, y participar de la visibilidad de este objeto formal y adecuado de la vista — ningún color particular es objeto adecuado de este sentido: si alguno lo fuera, el verde por ejemplo, los demás colores dejarían de pertenecer á la extensión de ese objeto, y no podrían ser percibidos — así tratando del entendimiento decimos, que el objeto de esta potencia es el *sér*, no porque percibamos en las cosas inteligibles la razón de ser abstraída de las razones particulares que lo expresan y determinan en ellas, sino porque las tales cosas no son en última resolución sino *sér*, y el *sér*, expresado con más ó menos perfección en las cosas que son, es la razón de su inteligibilidad.

Pues el *sér* es la razón de la inteligibilidad de las cosas todas, síguese claramente que el *sér* mismo en que todas ellas convienen, es el objeto adecuado primero y formal del entendimiento, y que las cosas en que esta razón se halla, son el objeto adecuado material de esta potencia, entre todas las cuales descuella infinitamente el *sér* absoluto ó divino á quien máxima y principalmente compete la razón objetiva de *sér*, que se predica de Dios en un sentido muy superior al que tiene este nombre cuando se predica de las cosas criadas y finitas.

El objeto proporcionado del entendimiento es la esencia de la cosa sensible: prueba de esta verdad.

95. Viniendo ahora al objeto propio y proporcionado del entendimiento humano en el estado actual de unión del alma con el cuerpo, ó sea á aquel objeto que primeramente y de por sí es conocido en tal estado de nuestro entendimiento, decimos que este objeto es la esencia ó naturaleza que existe en la materia corporal (*quidditas rei materialis*), ó lo que es idéntico: las razones inteligibles que se manifiestan en la materia sensible.

La verdad de esta tesis se prueba de varios modos. El primero, porque como el modo de conocer es conforme á la naturaleza del que conoce, y nuestra alma intelectual tenga su sér durante la vida presente en la materia de nuestro cuerpo, el objeto proporcionado de su entendimiento sólo pueden ser cosas que tienen su sér en la materia corporal.

Esta es asimismo la razón de que el entendimiento no entienda ni pueda entender en la presente vida sin el auxilio de fantasmas ó representaciones sensibles de cosas materiales. Aunque la acción de entender — que bien podemos llamar en castellano intelección (*intellectio*) — sea propia del principio intelectual, pero mientras este principio subsiste en esta vida, nada puede entender *fuera* del cuerpo ó

sin el cuerpo (*praeter corpus, sive sine corpore*, como dice San Buenaventura ¹). Ahora bien; ¿es el entendimiento facultad orgánica? No por cierto: luego si el cuerpo ha de concurrir en las operaciones del entendimiento, los órganos corpóreos habrán de servir al entendimiento, no inmediatamente, pues el entendimiento es facultad inorgánica, sino mediante la sensibilidad externa é interna, con la cual está unido el entendimiento en nuestra alma, sujeto de ambas potencias. De esta junta del entendimiento con la sensibilidad, y del hecho de proceder estas dos facultades de la misma esencia del alma, se origina cierta dependencia del conocimiento intelectual del conocimiento sensitivo; y digo *cierta* dependencia, porque no la hay en el orden de la naturaleza, según el cual el entendimiento, como más perfecto, es antes que las facultades sensitivas, sino en el orden de generación y de tiempo, conforme al cual lo imperfecto es antes que lo perfecto, y por consiguiente, el ejercicio de los sentidos antecede á los actos intelectuales. La dependencia que tiene el entendimiento de las facultades sensitivas consiste en ser precedido de ellas, recibiendo de las mismas la materia en que se ejercita su acción intelectual.

Nótese ahora que ejercitando el entendimiento su acción sobre cosas que no siempre están presentes á los sentidos, necesita el concurso de

¹ Lib. *Sent.*, dist. xxv, p. 2 á 1, q. 6, resol.

la imaginación, cuyo objeto es la materia en que directamente se ejerce la virtud intelectual.

La experiencia confirma esta manera de dependencia, enseñándonos: 1.º, que los que carecen de algún sentido, nada saben sobre las cosas relativas á él; 2.º, que los actos intelectuales sufren las vicisitudes mismas de los sentidos, cesando ó perturbándose el ejercicio del entendimiento cuando perecen las facultades sensitivas; 3.º, que para adquirir el entendimiento algún conocimiento, ó para usar de la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las otras potencias sensitivas: así vemos que impedida la acción de la fantasía, como acontece en los frenéticos, por alguna lesión del órgano respectivo, ó impedida la acción memorativa, como sucede en el letargo, el hombre pierde hasta la ciencia que profesa; y 4.º, que cuando alguno desea penetrar intelectualmente alguna cosa, fórmase por modo de ejemplo algunos fantasmas ó representaciones sensibles, en que contempla lo que desea entender; y cuando quiere que otro entienda bien alguna cosa, luego le ponemos ejemplos, de los cuales pueda sacar fantasmas adecuados para entenderla. Todas estas observaciones están sacadas de los autores escolásticos, como puede verse en los *Elementos de Filosofía cristiana* del insigne Sanseverino, que cita los pasajes á que se refiere en el cap. III, artículo 1.º de la *Dinamiología*.

Por donde se ve cuán verdadera es esta anti-

gua sentencia de Aristóteles: *El entendimiento en su condición ACTUAL nada entiende sin fantasmas*. No se pierda sin embargo de vista, que aunque el fantasma pone delante del entendimiento la materia en que éste ejerce su acción, pero merced á esta acción, el mismo entendimiento penetra la esencia inteligible de la cosa, no representada por las especies sensibles, que se refieren á las cualidades individuales de los objetos físicos, cuyas especies reproduce la imaginación en los fantasmas que esta potencia pone delante del entendimiento. «De aquí se sigue, que si el fantasma es necesario para que el alma pueda empezar á entender, no por eso lo inteligible que aprehende el entendimiento, es lo representado por el fantasma; pues hasta sucede á veces que el fantasma no tiene con el objeto inteligible sino una muy remota analogía: por ejemplo, cuando contemplando al espíritu como un sér puro y activo imaginamos un éter, una llama ó cualquier otro objeto material dotado de gran agilidad y sutileza, la imaginación nos da el fantasma de una cosa que tiene cierta analogía con lo inteligible contemplado entonces con el entendimiento, pero que no puede confundirse con el inteligible mismo¹.

En resolución, no podemos aprehender cosa alguna con el entendimiento, sin que se ofrezca

¹ PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa*. Dinam., cap. 1, art. 1.º

como revestida por la imaginación de alguna especie sensible, representándonos al menos el nombre material del objeto conocido. Por lo cual viene á ser la imaginación el espejo en que se refleja la inteligencia, ó donde se muestran sus conceptos vestidos de alguna forma corpórea.

Otras pruebas
de la misma ver-
dad.

96. Evidénciase en segundo lugar dicha verdad, considerando que el entendimiento humano, á diferencia del divino, y aun del angélico, es pura potencia, perteneciente á una substancia espiritual, de cuya naturaleza procede necesariamente la *facultad*, pero no el *acto* de conocer, facultad que para producir sus actos ha menester ser actuada por el respectivo objeto. Ahora bien; á un sujeto que tiene el entender en potencia, corresponde un objeto que sea inteligible en potencia, esto es, que no siendo actualmente inteligible sea hecho inteligible en acto por algo que tenga virtud para convertir en actual una inteligibilidad que sólo es potencial. Este objeto potencialmente inteligible es la esencia de la cosa material, y la virtud que la hace inteligible en acto es el entendimiento agente (*intellectus agens*), que por medio de la abstracción remueve de la cosa material que se ofrece á los sentidos, las condiciones materiales que la individualizan, y así la torna inteligible.

Prueba de ser la esencia de lo sensible el objeto propio y proporcionado del entendimiento es, en tercer lugar, que de las cosas sensibles solamente formamos conceptos propios que las representan como son en sí, mientras que á las inteligibles las conocemos por medio de conceptos impropios, que las representan según la semejanza ó desemejanza que tienen con otras cosas ¹. Así el conocimiento que tenemos aquí de Dios, y de las substancias espirituales, tanto separadas (los ángeles) como unidas en los hombres con el respectivo cuerpo, tiene lugar en nuestra mente por medio de conceptos impropios que nos dan á conocer estas cosas, no ya directamente y por sí mismas, sino por la analogía que tienen con las que son objeto propio y proporcionado de nuestro

1. Concepto propio es el que tenemos de una cosa, el triángulo, v. gr., que conocemos inmediatamente y por sí misma, según la especie ó semejanza de ella que hay en nuestra alma; y, por el contrario, es concepto impropio el que tenemos de alguna cosa que conocemos por medio de otra, v. gr., la cualidad que atribuimos á un *manjar* cuándo de él decimos que es *sano*, porque esta cualidad la hemos conocido primera y propiamente en el *cuerpo sano* de algún *animal*, y después la hemos atribuido al manjar en sentido impropio. Véase á KLEUTGEN, *Defensa de la Filosofía antigua* (versión italiana), vol. I, n. 39 y siguientes, y n. 140 y siguientes.

entendimiento que conocemos por medio de conceptos propios ¹.

Concluyamos, pues, repitiendo que el objeto propio y proporcionado del entendimiento es la esencia de las cosas materiales; porque tal objeto, como esencia que es, es inteligible, y como esencia de cosa material se halla revestido de cualidades sensibles. El entendimiento aprehen-

1. Que á Dios, en efecto, no le conocemos como á objeto propio, es decir, inmediatamente, y según su propio modo de ser, lo enseña Santo Tomás de Aquino (I, q. XIII, art. 1), diciendo que en esta vida nos llegamos al conocimiento de Dios como *causa* que es de todas las cosas, y por *exceso* y por *remoción* (*Deus in hac vita non potest videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis*), los cuales procedimientos suponen el conocimiento propio y directo de las cosas criadas. Como á causa le conocemos en efecto, demostrando su existencia à *posteriori* solamente. Por exceso, atribuyéndole las perfecciones de las criaturas sin las imperfecciones que hay en ellas, y por modo incomparablemente superior. Y por remoción, quitando del concepto de Dios todo lo que denote imperfección. Así es que los conceptos con que conocemos á Dios, en parte son positivos y en parte negativos: los primeros convienen también á las cosas criadas materiales, por ejemplo, el ser, el subsistir, el durar; mas por virtud de la negación que se les añade habida consideración al principio á quien tales perfecciones se atribuyen por modo de excelencia y remoción, resultan perfecciones divinas: así decimos de Dios, que es simplicísimo porque carece absolutamente de partes; que es eterno porque su duración no

de las esencias de tales cosas, primero en sus razones más comunes, principalmente bajo la noción universalísima de sér, donde se contienen por un modo confuso todas las razones más ó menos determinadas que sucesivamente va conociendo; procedimiento conforme con la imperfección de nuestro entendimiento, que, como toda actividad que pasa de la potencia al acto primero, pone el acto más imperfecto y finalmente el más perfecto.

tiene límites; inmutable porque no es susceptible de mudanza; inmenso porque su presencia no está circunscrita por ningún límite, etc. Bien será añadir, que ni aun considerado el entendimiento humano absolutamente, según que es potencia de un espíritu criado, puede tener á Dios por objeto propio y connatural; y la razón es porque el modo de ser de la substancia criada ni aun genéricamente conviene con el modo de ser de Dios. El conocimiento de Dios que puede alcanzar naturalmente el entendimiento criado, es por fuerza analógico, y sólo puede ser obtenido naturalmente por medio de las cosas criadas; mas como éstas sean incapaces de declarar el sér de la causa infinita, con la cual no tienen proporción, de aquí que acerca de esta causa haya misterios que no pueden ser conocidos sino por medio de la divina revelación. — Tocante á las substancias espirituales, ya veremos que el alma humana no conoce directamente su propia esencia; y de las que se llama separadas, enseña Santo Tomás que las conocemos en esta vida por los efectos, por vía de remoción y por alguna comparación á las cosas corporales (*per effectus, per remotionem et per aliquam ad corporalia comparisonem*).

Síguese de lo dicho que el objeto directo ¹ y proporcionado del entendimiento es universal. Esta universalidad nace de que removidas de alguna cosa las cualidades que la determinan en el individuo, queda la esencia de ella, que es común á las demás cosas de la misma especie ó genero. Así, dejado aparte en un individuo de la especie humana, *Pedro*, por ejemplo, lo que le distingue de *Juan*, de *Diego*, y de los otros hombres, todavía queda por considerar en él la razón de *hombre*, la *humanidad*, que también se da en todos los individuos de nuestra especie.

Otros objetos del entendimiento.

97. Mas aunque la esencia de la cosa material sea el objeto primero y proporcionado del entendimiento, no por esto ha de pensarse que sea su único objeto, antes de los conceptos con que entendemos esa esencia, pasa nuestra mente con investigaciones y discursos al conocimiento de otros objetos ², algunos de ellos superiores á dicho objeto propio, cuales son Dios y los espíritus creados, y otros inferiores á él, como las cosas corpóreas singulares. Aun en el conocimiento de los

¹ Decimos *directo*, porque de un modo indirecto, ó sea mediante la reflexión, puede el entendimiento conocer los objetos singulares.

² Ex essentiis rerum comprehensis diversimode negociatur ratiocinando, et inquirendo. S. TOM., *Qq. disp., de verit.*, q. I, a. 12.

primeros se echa de ver el carácter que se le deriva del que tiene por objeto la esencia de la cosa material, pues de una parte no dejan de ser acompañados de fantasmas ó representaciones sensibles, y por otra se nos representan por medio de conceptos impropios que sólo nos permiten conocerlos con harta imperfección.

ARTÍCULO II

Del acto de entender ó intelección.

99. Entiéndese por *intelección* el acto con que el entendimiento aprehende ó conoce alguna cosa, reproduciéndola ideal ó intencionalmente en sí mismo mediante alguna especie ó semejanza de ella.

Qué sea intelección, y qué maneras de intelección hay.

Esta aprehensión intelectual debe considerarse, ó según que es simple aprehensión, en la que el entendimiento conoce la cosa por un modo imperfecto, sin afirmar ni negar nada de ella, no componiendo ni dividiendo mentalmente los diversos conceptos que le convienen ó repugnan; ó según que junta ó separa estos conceptos, después de la oportuna comparación, perfeccionando de esta suerte el conocimiento de la cosa, iniciado en la simple aprehensión. Dos son, pues, las

operaciones principales de nuestro entendimiento, á saber: la *simple aprehensión* y el *juicio*, á que se añade otra tercera operación, el *raciocinio*, con que de una composición ó de una división se procede á otra respectivamente, pasando la mente de una verdad conocida á otra desconocida ¹.

Cosas que deben distinguirse en la intelección.

100. Cuatro cosas deben distinguirse en la intelección ó acto de entender: 1.^a, la potencia ó virtud intelectual, indeterminada de suyo ó indiferente para entender esta ó aquella cosa, pero capaz de ser determinada por alguna forma; 2.^a, alguna especie inteligible que verdaderamente la informe y determine á producir este ó aquel acto cognoscitivo; 3.^a, este mismo acto, emitido por el entendimiento, informado por la especie inte-

¹ Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia; per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratio- cinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum primo ordinatur ad secundam; quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium aprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. S. THOM., in lib. 1 *Perihermeneias*, lect. 1.

ligible; y 4.^a, el término ó complemento de esta acción, ó sea el concepto que forma el entendimiento de la cosa, en el cual la reproduce y expresa por un modo ideal en el acto de conocerla.

De la potencia intelectiva hemos hablado en el artículo anterior, considerándola en orden á su objeto adecuado y proporcionado: ahora debemos tratar, en primer lugar, de la *especie inteligible* que informa á esta potencia y la determina para el acto de entender, y de la virtud intelectual que causa dicha especie, y que es conocida bajo el nombre de *entendimiento agente*; y, en segundo lugar, del *verbo* ó *concepto* producido por el entendimiento *posible* en el acto mismo de la intelección.

§ I

De las especies inteligibles.

101. Llámase *inteligibles* las *especies* ¹ ó semejanzas que representan la esencia de la cosa que primero hemos percibido por los

Especies inteligibles.

¹ Dícense *species* del verbo *specio*, que significa *ver*, (se ha notado su afinidad con el *σπου* usado por los escitas en significación de *ojo*), porque la especie, en efecto, hace visible al entendimiento el objeto mismo; y se dicen inteligibles porque, á diferencia de las sensibles, que las recibe el sentido, son recibidas en el mismo entendimiento y pertenecen al orden inmaterial.

sentidos, y que se *imprimen* en el entendimiento y lo informan de suerte que el mismo entendimiento produzca el concepto ó idea actual de la cosa misma. Llámense estas especies *impresas*, porque se imprimen en el entendimiento posible ó pasivo, que por su parte las recibe; también se llaman *ideas habituales* ó *en acto primero*, porque son producidas en el acto mismo de entender, pero informan y determinan al entendimiento para que produzca este acto. Sin ellas, en efecto, no podría darse el conocimiento intelectual de ninguna cosa; porque el entendimiento, como potencia indeterminada que es, indiferente para conocer esta ó aquella cosa, ó emitir este ó aquel acto intelectual, ha menester ser determinado por alguna cosa que se junte con él, de suerte que forme con el mismo entendimiento un solo principio del acto cognoscitivo, *específicamente* considerado: para lo cual es forzoso que en este principio se halle, por lo menos virtualmente, al modo de *semilla*, la representación ó semejanza, ó especie, de la cosa entendida.

Necesidad de la
especie inteligible

102. La necesidad para el acto de entender de la especie inteligible impresa se prueba asimismo por la unión que se hace en este acto entre el sujeto y el objeto del

conocimiento, unión tan íntima que en él el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa: *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* ¹. Esta sola cosa ó principio, añade Santo Tomás, que se hace del entendimiento y de la cosa entendida en el acto de la intelección, se hace en cuanto la cosa entendida se junta con el sujeto inteligente, lo cual tiene que ser, ó por su misma esencia, ó por alguna semejanza de ella. Por su esencia no puede hacerse esa unión, porque en este caso ambos términos resultarían una sola cosa real, que es lo que enseñan los panteístas, identificando el objeto con el sujeto del conocimiento y reduciendo el acto de conocer á una relación meramente lógica entre ambos extremos, los cuales se oponen entre sí, según el panteísmo, con una oposición que no les impide estar contenidos en una unidad

1 Esta unidad no se parece en nada á la de los panteístas, que identifican y hacen una sola cosa real al sujeto y al objeto del conocimiento. "Cuando se afirma, dice San Buenaventura (ap. Sanseverino, l. c.), que para el acto de entender se requiere que del sujeto que entiende y de la cosa entendida se haga una sola cosa, esto debe entenderse en cuanto á la especie que se une al entendimiento, no en cuanto al mismo objeto extrínseco. Esta especie tiene comparación al sujeto en que se halla y al objeto que representa. "

ó principio superior ¹, ó sea en el sér ó substancia universal que se manifiesta, al decir de aquéllos, en el conocimiento ². No uniéndose, pues, el sujeto con el objeto del conocimiento

1 "..... sed intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam suam, sive per similitudinem." S. TH., *De verit.*, q. 8, a. 6.

2 "Yo me sirvo, dice Krause, de la palabra *conocer* (Erkennen) en un sentido el más universal y comprensivo, para significar la presencia de una esencia ú objeto cualquiera en la conciencia..... el conocimiento ó sea la presencia de una realidad esencial (*eines Wesentlichen*) en la conciencia no es una esencia subsistente considerada absolutamente en sí misma, sino es una *relación* determinada del que conoce á lo conocido, es, por consiguiente, una esencia de relación. La unión de ambos (del sujeto y del objeto del conocimiento) es esencial al conocimiento, ellos se parecen como una cosa unida (*als Vereintes*), según lo que ellos son, esto es, según su *esencia*; y esto mismo lo expresamos diciendo que el conocimiento es verdadero ó tiene verdad, esto es, que lo conocido está presente al que conoce, según el *ser que tiene* y del modo como es (*als das was es ist, und so wie es ist*).» (*Vorlesungen über das System der Philosophie*. Gottingen, 1828, Erster Haupttheil, n. 27). Supuesta esta unión panteística del objeto y del sujeto del conocimiento, no es maravilla confiesen los krausistas que este último tiene conciencia del primero: "L'esprit, dice Tiberghien, a conscience de l'objet comme il a conscience de lui-même." (*La theorie de la connaissance*, lib. 1).

de suerte que mutuamente se compenetren en la realidad de una sola esencia, síguese que tal unión tiene lugar mediante la semejanza ideal ó imagen del sujeto entendido en el entendimiento que actualmente le conoce.

pág. 51.) “ En el conocimiento, dice en la misma página el mismo autor, *l'objet passe en nous, se donne à l'esprit, sans changer de nature ni de position, et devient présent à la conscience.* „

He añadido en el texto que así al objeto como al sujeto del conocimiento los incluye el panteísmo en un principio ó unidad superior, donde resuelve la oposición relativa, y para los panteístas no más que aparente, de dichos términos; y así, en efecto, lo declaran estas palabras de Krause: “ El principio del conocimiento es pensado como fundamento absoluto de todos los conocimientos particulares, *los cuales están contenidos en y bajo la totalidad del conocimiento*; él es pensado como originariamente cierto y no necesita de prueba, y todos los demás conocimientos, por el contrario, como derivados y demostrados en él (*als deducirt und construirt*). „ (*Abriss des Systeme der Philosophie*, Erste Abtheilung, Enleitung.) — Todavía es mayor la frescura con que ha formulado Tiberghien el principio supremo en que se juntan en uno, haciendo una sola cosa, todo conocimiento y toda realidad: “ Le principe de la science entière, dice este discípulo de Krause, est donc ce qui *contient tout en pensée et en réalité*. Mais s'il contient tout, il est aussi en unité tout ce qui est, il est lui même le tout. „ (*La théorie de la connaissance*, lib. iv, cap. II, pág. 407.) Véase, pues, á qué horrible delirio panteístico fué á parar la filosofía divorciada de la escuela por excelencia aristotélico-cristiana.

Otras razones para admitir la teoría de las especies inteligibles son algunos hechos de que nos da testimonio la conciencia. Cónstanos, en efecto, por ella que los conocimientos adquiridos, por ejemplo, en alguna ciencia, por más que el tiempo los vaya reduciendo á conceptos vagos y confusos, dejan en la mente algunas como huellas ó vestigios de sí, que facilitan sobremana los actos de la memoria intelectual. Estos mismos actos memorativos consisten, como es sabido, en retener y reproducir idealmente el entendimiento las cosas antes aprehendidas, funciones á la verdad inexplicables, si entre los fantasmas de la imaginación, representativos de los objetos corpóreos en ausencia de ellos, y los actos con que entendemos las esencias de estos objetos, no mediasen especies de orden intelectual capaces de ser conservadas por la memoria intelectual, al modo como se conservan por la misma imaginación y por la memoria sensitiva, las especies é intenciones de las cosas percibidas por los sentidos ¹.

Algunos quieren explicar el acto de la inteligencia negando la unión ó conjunción del entendimiento con la cosa, y diciendo, ora que el entendimiento contiene en sí las perfecciones de las cosas sensibles del modo como la causa precon-

¹ Véanse sobre este punto las agudas y luminosas observaciones del Sr. Teodoro Fontaine en su preciosa disertación académica *De la sensation et de la pensée* (Louvain, 1885), pág. 237.

tiene sus efectos, ó bien que el alma racional tiene no ya las perfecciones reales de las cosas que entiende, sino sólo las semejanzas de ellas, no siendo, por consiguiente, necesario que estas semejanzas provengan de las mismas cosas, mediante la impresión en el organismo. Pero la primera de estas explicaciones es absurda, y se resuelve en puro panteísmo. Sólo Dios contiene en sí las perfecciones de las cosas visibles é invisibles, como causa eficiente y criador de todas ellas, conociéndolas desde la eternidad en sí mismo, en su propia esencia divina, donde están por modo eminentísimo; pero el alma intelectiva ó racional del hombre no contiene las perfecciones de las cosas que conoce, como la causa contiene á sus efectos, pues no es causa de ellas, ni tiene virtud alguna para producirlas¹. Tampoco puede decirse para probar que el alma conozca intelectualmente en sí misma los objetos exteriores, que á la esencia de toda criatura superior son semejantes las criaturas inferiores á ella, y por consiguiente, que conociéndose la primera á sí misma,

1 Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa: et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus per hoc ipsum, quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. S. TH., I. p., q. 71, a. 2.

conoce también á las segundas, en cuanto le son semejantes. Porque dejado aparte lo que en su lugar se dirá sobre no conocer el alma directamente y por conceptos propios su propia esencia, es concluyente á este propósito lo que trae acerca de él Santo Tomás de Aquino, que toda criatura tiene sér finito y determinado, y por lo mismo, que aunque la esencia de la criatura superior tenga en sí alguna semejanza de la inferior, esta semejanza es sólo genérica, pues el alma está determinada á una especie, fuera de la cual están las especies de las demás cosas ¹. A que se añade, que perteneciendo las cosas externas á muchas especies diferentes, por fuerza tienen que ser conocidas según están distribuídas en ellas, y si el alma conociera las cosas por la semejanza que tiene con ellas, toda la gran variedad de objetos externos vendría á ser conocida en una sola especie, es á saber, en el alma, que haría en tal caso las veces de especie única y universal de todas las cosas, contra lo que exige la gran diversidad específica de las cosas mismas conocidas.

¹ Quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum, unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium. *Sum. Theol.*, I. p., q. 84, a. 1 ad 3.

Otros filósofos, por último, no queriendo admitir la doctrina escolástica de las especies inteligibles, ni incurrir en los errores de los que explican el humano conocimiento por la identidad panteística del objeto y del sujeto de él, ni por las formas que dicen saca de sí el sujeto que conoce, al modo como la araña saca de sí su tela, afirman simplemente que la percepción directa de las cosas, con exclusión de toda imagen ó representación de ellas, es un hecho que no sufre ni necesita explicación.

Así, no pudiendo desatar el nudo que ellos mismos forman, y que realmente sería insoluble si la dificultad que oponen contra las especies no se fundara en una idea falsa de esta doctrina, han querido cortarlo. Pero en vano; porque el decir que la aprehensión intelectual de las cosas externas se verifica sin que haya en el alma alguna semejanza de ellas, lejos de resolver la cuestión, salvando los errores del idealismo y del panteísmo, conduce necesariamente ó al uno ó al otro de estos dos escollos. Y á la verdad, negada la presencia ideal en el alma de los objetos inteligibles por medio de sus respectivas imágenes, una de dos: ó se niega asimismo la unión del sujeto y del objeto en el acto del conocimiento; ó se establece, no ya la unión, sino la identidad de estos dos términos. En el primer caso, el objeto no tiene parte alguna en el acto de entender (pues no está presente de ningún modo allí donde se verifica este acto), el cual en ese caso

es producido exclusivamente por la virtud del entendimiento, que lo saca de sí, sin partir ni tomar nada de la realidad, que es en puridad lo que pretende el idealismo trascendental ¹. En el segundo, identificado el sujeto con el objeto del conocimiento, dáse la razón al panteísmo, que realmente confunde al uno con el otro en el seno de su monstruosa unidad.

Ha habido, finalmente, entre los filósofos escolásticos quien ha tratado de explicar el acto de entender, diciendo que para emitir este acto y conocer las esencias de las cosas corpóreas, basta la presencia en el alma de las representaciones sensibles de estas cosas, que conserva y reproduce la fantasía, pues en ellas puede penetrar desde luego el entendimiento su contenido íntimo y esencial, y formar el concepto que las expresa, sin necesidad de ser informado de especies inteligibles que se impriman en él después de producidas por cierta virtud especial de nuestro entendimiento. Esta explicación adolece, sin embargo, de un vicio esencial, cual es suponer que en el objeto sensible, representado por la imaginación tal como es aprehendido por los sentidos, conviene á saber, con las condiciones materiales, incompatibles con la inteligibilidad

1 Llámase así, porque su autor, Kant, negó que pudiesen ser conocidas las cosas que trascienden ó van más allá del sujeto cognoscitivo; ó lo que es lo mismo, que son puestas fuera de este sujeto.

que sólo pertenece á lo inmaterial, puede entender el entendimiento la esencia de la cosa, no habiendo sido hecha inteligible esta esencia mediante la abstracción con que el entendimiento agente la torna inteligible removiendo de ella las condiciones materiales de la representación sensible ¹.

103. Las especies inteligibles, con más razón que las especies sensibles, son inateriales no sólo en cuanto informan al entendimiento, que es potencia espiritual, sino en cuanto se refieren al objeto representado, pues lo representan sin las condiciones de la materia.

Inmaterialidad
de las especies in-
teligibles.

104. No son, pues, las especies inteligibles el objeto en que se termina el en-

Las especies in-
teligibles no son
lo que se entien-

I " La opinión de los que dicen que los fantasmas de la virtud imaginativa hacen las veces de las especies inteligibles, ó que el entendimiento halla en las representaciones fantásticas las especies de las cosas, es completamente absurda. Porque el objeto del fantasma es material y singular, y el objeto del entendimiento es universal é inmaterial; es, pues, imposible que el mismo objeto, bajo razones opuestas, cuales son de universal y singular, de material é inmaterial, sea conocido por especies de un mismo género, pues entre el medio con que la facultad aprehende su objeto, y el objeto mismo debe haber proporción. Imposible es, por consiguiente, que por especies fantásticas pase el entendimiento á los actos que le son propios. „ SANSEVERINO, *Elementa phil.*, dinam., cap. III, art. II.

de, sino con lo que se entiende.

tendimiento, sino el medio con que, reducida esta potencia al acto por ellas, emite el acto de la intelección. Es pues la especie inteligible el medio con que se entiende, no la cosa que se entiende (*id quo intelligitur, non id quod intelligitur*).

Esta distinción es la mejor defensa de la teoría escolástica sobre las especies inteligibles contra los que la han combatido sin conocerla del todo. Así, Durando, que entre los escolásticos fué el único ó cuasi el único que la rechazó, dijo de ellas que habían sido introducidas atendiéndose á lo que sucede en el sentido de la vista, porque « así como algunos creen que la especie del color en el ojo representa el respectivo color, así suponen tanto en el entendimiento nuestro como en el angélico ciertas representaciones que representen las cosas para que sean conocidas » ¹. Balmes, por su parte, nos dice, que es un error llamar imagen á la idea, si se entiende por idea *algo distinto del acto intelectual* que se ponga delante del entendimiento cuando éste ha de ejercer sus funciones. « ¿Cómo se sabe, pregunta, que para entender necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? » ² Pero si se hubieran parado á examinar la doctrina escolástica, habrían advertido ciertamente que las especies inteligibles impresas no son

¹ In *II Dist.*, III, q. 6.

² *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. IV.

tales imágenes ni retratos que representen al entendimiento el objeto de sus actos, sino formas que recibe el entendimiento posible para ser entendimiento en acto, haciéndose semejante á la cosa entendida mediante la especie que recibe de ella y que lo junta intencionalmente con ella.

Santo Tomás llama *formas* á las especies inteligibles, que perfeccionan al entendimiento, porque por ellas se hace en cierto modo una misma cosa con lo inteligible, recibiendo y juntando en sí intencionalmente las perfecciones de todas las cosas que sucesivamente va entendiendo, las cuales formas le habilitan para producir el acto de entender. No de otra suerte la bujía que ilumina á una estancia, antes de iluminarla (con anterioridad de naturaleza, no de tiempo) recibe y tiene ella en acto la luz. Al modo también como la forma se une á la materia para constituir la cosa, así la especie inteligible se une al entendimiento, el cual, hecho por esta unión imagen de la cosa, produce el acto de la aprehensión intelectual de la misma. Así pues, aunque sea cierto realmente lo que afirman dichos autores, que para conocer las cosas inteligibles son precisas las especies que las representan (verdad que les dió á conocer la razón); pero todavía conviene añadir que estas especies no son cosa distinta del entendimiento informado de ellas, ni que se interpongan á manera de retrato entre la cosa y el entendimiento, según la expresión

de Balmes, pues de tal manera se embeben en esta potencia y se asimilan á ella, que el mismo entendimiento es el que se hace imagen de la cosa en el acto con que la entiende.

§ II

Del entendimiento agente.

Qué sea entendimiento agente.

105. Llamaron los escolásticos entendimiento agente (*intellectus agens*, νοῦς δυναμικός), á la virtud productiva de las especies inteligibles, ó sea á la facultad de abstraer con que el alma remueve de los objetos actualmente percibidos por los sentidos las condiciones materiales que acompañan su esencia, haciéndolos actualmente inteligibles ¹. Llámase á esta potencia *entendimiento*,

¹ La especie de abstracción de que aquí se trata, es la que ejercita el entendimiento cuando á vista de ésta ó aquella cosa concreta que percibe el sentido, luego al tanto se eleva espontáneamente á alguna razón ó concepto general en que se contiene todo lo que aprehendemos sensiblemente acerca de la misma. Así, viendo á algún individuo de nuestra especie, el entendimiento concibe la razón de hombre, razón en que convienen todos los individuos de la especie humana. No debe confundirse esta manera de abstracción con la que bajo este nombre se encuentra en el inglés Locke y en el tudesco Kant, la cual consiste en comparar entre sí dos ó más cosas y, dejadas aparte las diferencias de unas á otras,

no porque sea ella la que propiamente entiende, sino porque hace inteligible á lo que actualmente no lo es; y se le dice *agente*, porque su oficio es obrar (*agere*), haciendo inteligibles las cosas que son sensibles (*quia res intelligibiles reddit*).

106. La necesidad de esta virtud intelectual se echa de ver considerando que la cosa material, cuya esencia es objeto del entendimiento, no puede ser aprehendida de él por medio de la respectiva especie sensible, porque esta especie representa á la cosa tal como la misma cosa existe en sí, revestida de condiciones materiales. Es preciso, pues, para que

Necesidad del entendimiento agente.

retener solamente aquello en que convienen. Pero esta abstracción supone á la otra que hemos dicho, desconocida de estos filósofos; porque sin conocer de antemano las razones ó conceptos objetivos que pueden convenir á las cosas que se comparan, y sin conocer también previamente las mismas cosas que han de compararse con otras, no es dado al entendimiento hacer esta comparación. La cual tiene lugar solamente en el conocimiento reflejo, en que vuelve la mente sobre cosas ya conocidas. A la verdad para formar nociones universales nuestra mente no necesita tener delante muchos individuos: uno solo le basta, pues á vista de él puede la mente *separar* (que eso quiere decir *abstraer*) las razones genéricas y específicas que le convienen, de las circunstancias por las que es tal individuo. En general el acto de separar mentalmente una cosa de otra con que está unida, considerándola sin ella, y sin afirmar ni



sea conocida intelectualmente alguna cosa sensible, que sea representada sin estas condiciones, que es como la representa la especie inteligible. Si el entendimiento careciera de la facultad de abstraer, jamás podría penetrar lo que hay de más íntimo en las cosas materiales, porque el sér de ellas, así en la realidad externa como en las representaciones sensibles, ofrece el carácter de lo sensible, es á saber, la individualidad y la contingencia, mientras que el objeto del entendimiento es universal y necesario. No pudiendo hacer impresión alguna en el entendimiento, potencia espiritual é inorgánica, lo que de suyo es material y sensible, represen-

negar esta unión, es lo que se llama abstracción. La cual, como agudamente observa Kleutgen, es una consecuencia de la limitación de nuestras potencias cognitivas, pues así tiene lugar en la percepción intelectual como en la sensitiva, aunque de otro modo. En una manzana, por ejemplo, la vista percibe el color sin el olor, y sin las demás cualidades de ella; el gusto sólo percibe á lo que sabe; y el olfato sólo percibe el olor de la misma, y así los demás sentidos. Aun en los actos de la fantasía se da también abstracción, pues la fantasía se representa los objetos sensibles percibidos antes por los sentidos sin las circunstancias de lugar y de tiempo percibidas con ellos. La misma naturaleza nos ofrece cierta semejanza de la abstracción, según se echa de ver en aquellas cosas que de los varios colores que hay en la naturaleza toman éste ó aquel color, dejándose los demás.

tado por los actos de la sensibilidad, facultad esencialmente orgánica y material, se hace precisa ¹ la existencia é intervención de una potencia que convierta en ideas inteligibles las representaciones sensibles, eliminando en ellas todo lo que se refiere á lo material y sensible, que como tal no puede ser objeto del entendimiento ².

107. Pruébese asimismo la necesidad del entendimiento agente de esta manera. Al acto de entender pertenece como elemento intrínseco esencial el respectivo ob-

Confirmación de
la anterior prueba

1 "Nuestra alma, dice el eximio Suárez, fué criada sin tales especies, y las adquiere subsistiendo en el cuerpo, y de aquí la dificultad sobre el modo de adquirirlas, la cual obligó á Aristóteles y á todos los filósofos (*coegit Aristotelem, et omnes Philosophos*) á afirmar que hay en nosotros cierta virtud espiritual, que llaman *entendimiento agente*, cuyo es el oficio de iluminar las representaciones de la imaginación (*phantasmata*), y de esta suerte hacer inteligibles las cosas; sentencia aprobada por todos los teólogos y sólo por Durando ridiculizada y combatida.," *De anima*, lib. iv, c. 11, n. 3.

2 "Compréndese muy bien, dice el ilustre Kleutgen, la razón que movió á los filósofos escolásticos á admitir semejante virtud. Porque si realmente carecen de sér las ideas platónicas, capaces de engendrar los conceptos en nuestro entendimiento; si no puede admitirse que las ideas divinas se manifiesten inmediatamente á nuestra alma; si ésta, finalmente, no nace con una ciencia creada con ella, por fuerza hemos de admitir, de acuerdo

jeto; porque como los actos se especifican y determinan por sus objetos respectivos, así como la dirección de los varios movimientos por sus términos ó fines, es tan imposible un conocimiento sin cosa conocida, como una dirección ó tendencia á este ó aquel término sin término verdadero. Pero ni el entendimiento humano, ni aun el angélico, tienen en sí el objeto de su intelección, lo cual es propio del entendimiento divino, que es la misma esencia divina en la que se contiene original y virtualmente, como en su causa, todo lo que puede ser conocido:

con el sentir común de los hombres, que las representaciones intelectuales, no menos que las sensibles, nos vienen de las cosas mismas. Pero estas cosas, ni por sí mismas, ni según como existen en las representaciones sensibles, pueden causar representaciones en el entendimiento, porque tanto en sí mismas, como en el conocimiento sensitivo, existen según el modo de su sér material. De aquí la necesidad de suponer un principio en virtud del cual, á presencia de la imagen sensible (*phantasma*), que representa al objeto en sus individuales y externas apariencias, sea engendrada en el entendimiento la imagen inteligible, la cual expresa lo universal, lo necesario, lo esencial. Esto es, según los escolásticos, lo que hace el entendimiento agente, cuyo es el oficio de hacer inteligibles las cosas materiales, ó más bien los fantasmas de las mismas: *facere phantasmata actu intelligibilia.* „ *Defensa de la filosofía antigua* (versión italiana), trat. I, cap. III, pág. 254.

luego es forzoso que nuestro entendimiento reciba en sí el objeto de su operación, y que con él se junte haciendo una cosa con él, no según el sér natural del mismo, sino según el sér intencional ó representativo de que son susceptibles las cosas en el sujeto que las conoce. Recibe desde el principio su objeto el entendimiento angélico, que está siempre en acto; pero el entendimiento humano, más remoto que el del ángel de la perfección del divino, recíbelo en el transcurso del tiempo y poco á poco, según lo acredita la experiencia, pasando del estado de pura potencia, en que nada conoce, al estado de acto. Ahora, como ninguna cosa puede pasar de la potencia al acto sino actuada por otra que ya esté en acto, síguese de ahí que el entendimiento no puede recibir el objeto respecto del cual se halla en estado de potencia cognoscitiva, sino de algún principio ó virtud activa que al objeto material y sensible, representado por el fantasma de la imaginación, y como tal incapaz de informar una potencia inmaterial como el entendimiento, no lo hace inmaterial é inteligible. Ahora, esta virtud que así actúa á la potencia intelectual receptiva mediante la forma ideal á que reduce el objeto material, sensible en acto, pero sólo

en potencia inteligible, es el entendimiento agente ¹.

Denominaciones
varias de la ac-

108. La acción del entendimiento sobre los fantasmas sensibles ha sido llamada *abs-*

1 El doctísimo Cardenal Pecci en sus preciosos estudios psicológicos, que publica la *Accademia Romana*, después de probar la necesidad de buscar en el mismo entendimiento una fuerza activa que de lo sensible saque lo inteligible en acto, abstrayéndolo de las condiciones de la singularidad material, y que si se quiere actúe la potencia intelectual, escribe estas luminosas palabras: "De parte del entendimiento he dicho que se ha de buscar esta fuerza activa; porque 1.^o el íntimo testimonio de la propia experiencia nos asegura ser nosotros los que sacamos las nociones universales de las condiciones particulares, que es obra nuestra la abstracción por la que entendemos en común lo que el sentido nos presenta en singular. Pero á ningún sujeto puede convenirle como suya una operación si en él no se halla el principio ó la virtud de producirla. En nosotros pues, y en nuestro entendimiento mismo conviene que esté la virtud que hace inteligible á lo que no lo es. 2.^o Si tal virtud no fuese intrínseca á nuestro entendimiento, éste no tendría en sí todo lo que es necesario para su operación esencial, y por consiguiente, sería ínfimo en el orden de las cosas naturales y debería de contarse entre las más imperfectas; porque generalmente las más perfectas están dotadas de todas las facultades necesarias para sus respectivas operaciones. Es así que ninguna cosa hay sobre la tierra más perfecta que el alma humana: luego en ella y no solamente fuera de ella conviene que resida la fuerza necesaria para actuar lo inteligible (vol. VIII, fasc. II, pág. 421)."

tractio specierum, porque con ella forma el entendimiento las especies inteligibles, removiendo de ellos las condiciones materiales¹; también ha sido llamada *iluminatio phantasmatum*, porque de ella reciben el fan-

ción del entendimiento agente.

I No debe entenderse pues esta abstracción de suerte que por ella la forma que primero estuvo en el fantasma ó representación sensible sea numéricamente idéntica á la especie inteligible que de él abstrae el entendimiento, al modo como un cuerpo es trasladado de un lugar á otro (*dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum. S. TH., I. q. 85, a. I*), sino lo que debe entenderse es, que de la virtud del entendimiento agente, convertido al fantasma, resulta en el entendimiento posible cierta semejanza representativa de las cosas representadas por los fantasmas respectivos (*sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem est representativa eorum quorum sunt phantasmata*). Añade el eximio Suárez contra el sentir de los tomistas aunque conforme, dice él con Santo Tomás, que las voces *abstraer las especies inteligibles de los fantasmas, hacer los fantasmas inteligibles en acto*, no han de entenderse en este sentido, que el entendimiento agente purifique la representación sensible, despojándola de todo lo que en ella es material, para trasladarla así mudada y espiritualizada de la fantasía al entendimiento posible; sino en este otro, que el entendimiento engendra en sí mismo una

tasma la aptitud que han menester para que de ellos se abstraiga la especie inteligible, y porque en virtud de esta iluminación las representaciones de la fantasía representan las esencias de las cosas sin las condiciones de

imagen inteligible del mismo objeto representado en la fantasía por una imagen sensible. Según esta doctrina, el entendimiento agente no obra propiamente sobre el fantasma, convirtiéndole de sensible en inteligible, sino en presencia del fantasma, el entendimiento agente convirtiéndose sobre él produce en sí mismo una especie que representa al objeto de la representación sensible no cierto con todos sus accidentes sino sólo según su esencia. (Véase á SUÁREZ, *De anima*, lib. 4, cap. 2.) Kleutgen, sin embargo, ha procurado conciliar este pensamiento de Suárez con la común enseñanza de la escuela, valiéndose de un texto del Santo Doctor, á que nos referiremos en la nota inmediata. Entretanto bien será observar, que en la producción de las especies inteligibles no concurren activamente el fantasma y el acto de la imaginación, porque lo material no puede concurrir de ese modo en la producción de lo espiritual; pero tampoco son meras condiciones de ese acto, porque la simple condición no hace semejante á sí misma el efecto producido: el fantasma es ahí causa ejemplar, que imita el entendimiento agente en la producción de la especie inteligible. "Y á causa de esta imitación del fantasma, dice Mauro, en la producción de la especie espiritual, suele decirse que el entendimiento agente espiritualiza el fantasma, que es como si un pintor mirando á alguna pintura corpórea lograse imitarla haciendo una imagen espiritual, porque de él se diría que espiritualizaba la pintura. " *Quaest. philosoph.*, de anima, q. v.

la materia, mostrándose á los ojos del entendimiento al modo como se muestran á los ojos los colores cuando son iluminados por la luz material ¹. Finalmente, ha sido llamada *conversio intellectus ad phantasma*, porque el entendimiento no puede abstraer la especie inteligible del fantasma sin aplicar ó convertir á él su propia actividad.

Varias son las dificultades que algunos han opuesto, aun dentro de la misma escuela, á la doctrina antecedente. Hase dicho en primer lugar, que « así como los objetos *muertos* del mundo externo influyen en los actos *vivos* de los sentidos *sin un sentido agente* que transforme su acción mecánica en psicológica, de la misma manera podrán influir en los actos espirituales é inorgánicos de la inteligencia los fantasmas materiales

1. He aquí el texto de Santo Tomás á que nos referimos en la nota anterior: « *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agentis, et iterum per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.* » S. p. 1, q. 85, a. 1.

y orgánicos de la imaginación¹, sin necesidad de un entendimiento agente que los haga inteligibles.

Pero á esta objeción se responde, que las cualidades externas sensibles tienen el mismo modo de existir, así en la materia corporal individual, como en los respectivos sentidos, y pueden imprimir en ellos la especie ó semejanza de sí, sin que entre el color, por ejemplo, y la vista haya necesidad de ningún sentido agente que haga esa semejanza; pero el fantasma de la imaginación, como sea especie ó semejanza del individuo corpóreo, y exista en órgano corpóreo, no tiene el modo de existir que tiene en el entendimiento humano, ni puede, por consiguiente, imprimir en él ninguna especie inteligible².

¹ MENDIVE, *Elementos de Psicología*, 2.^a parte, capítulo v, art. vii.

² Colores habent eundem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. S. THOM. I, q. 85, a. 1 ad 3. En esta razón se fundó el P. Mauro respondiendo á la objeción renovada por el P. Mendive. "La razón, decía Mauro, porque no se debe admitir un sentido agente (*sensus agens*), es porque los objetos materiales son sensibles en acto, esto es, tienen virtud próximamente para mover los sentidos; pero esos mismos objetos no son in-

Se ha opuesto en segundo lugar por el mismo filósofo, que „así como en sentir de los defensores de la especie mencionada (*la inteligible impresa ó idea habitual*) la imaginación tiene poder para determinar al entendimiento 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. ” A lo cual respondemos negando que la imaginación influya propiamente en el entendimiento agente, determinándolo á producir la especie inteligible. No: lo que sucede es, que excitado algún fantasma en la imaginación, el entendimiento agente se une con él, pues ambas facultades radican en el alma; y como el mismo entendimiento agente sea de suyo activo, por sí mismo sale al acto, sin que pueda decirse que obre en él el fantasma imaginario, que no ejerce acción alguna, sino es que impropriamente se quiere llamar acción del fantasma en el entendimiento el ser él la razón suficiente de que el entendimiento produzca tal ó cual especie inteligible, y no tal ó cual otra; v. gr.: que unida ó aplicada su virtud á la representación sensible de un triángulo, forme la especie representativa de *el triángulo* ¹. No puede

teligibles en acto, y así han menester que haya una virtud que los haga inteligibles en acto, la cual virtud es el entendimiento agente. ” Ibid.

¹ “Nuestras potencias vegetativas, dice un ilustre sabio de nuestros días, se apoderan de substancias inor

por consiguiente decirse que de la misma manera que se ha el fantasma con el entendimiento agente, podría haberse con el entendimiento posible; porque con el primero se ha como razón determinativa de la especie que él forma, según que por su naturaleza es acto; mientras que con el segundo no podría haberse el fantasma de ninguna manera, pues no ofreciéndole semejanza alguna de cosa inteligible, dejaríale en estado de simple potencia incapaz de salir por sí misma al acto de entender ¹.

gánicas y las convierten en substancia viviente; nuestros sentidos reciben impresiones materiales, y producen imágenes hyperfísico-químicas: ¿pues qué dificultad hay que impida al entendimiento proceder de un modo semejante? El entendimiento ilumina á un elemento sensible para que de este elemento surja el elemento inteligible; y este primer rasgo ó bosquejo, esta especie inteligible es precisamente la intención de su acto. *Phantasmata*, dice Santo Tomás (*Cont. Gent.*, lib. II, cap. LV), *per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem.* L. C. BOURQUARD, *Doctrine de la connaissance* (Angers, 1877, cap. III, 55 2).

¹ Esta respuesta es asimismo concluyente contra lo que dice Balmes en su *Filosofía fundamental* (lib. IV, cap. XX), donde opone á la teoría escolástica, que si al entendimiento, para producir el acto de entender, le fuera imposible ponerse en contacto con la representación sensible, no menos imposible le sería ponerse en contacto con ella para formar la especie inteligible. Pero no advirtió aquel sublime ingenio, que una cosa es recibir el entendimiento el objeto de la intelección de un fan-

También se ha dicho contra la doctrina del entendimiento agente, que si el entendimiento produjese una especie que no fuera idea actual del objeto, el alma conocería y no conocería al mismo tiempo: conocería ejecutando un acto intelectual terminado en una especie inteligible representativa de algún objeto; y no conocería porque esa especie no es la idea que concibe el entendimiento en el acto de entender. A lo cual respondemos, que del entendimiento que produce la especie inteligible por abstracción de la representación sensible, se puede decir en efecto que conoce y que no conoce, pero bajo respectos diferentes. No conoce formalmente (*formaliter*) produciendo el acto de la intelección propiamente dicha; pero conoce eficientemente (*efficienter*) produciendo la especie que concurre en este acto como coprincipio del mismo.

¿Acaso, se dice, no basta la presencia del objeto inteligible para que el entendimiento lo aprehenda? No basta la presencia real del objeto, sino es preciso que con él se una *intencionalmente* el sujeto inteligente, unión que requiere la presencia *intencional* del mismo, mediante la respectiva especie. Si aquella presencia bastara para ese fin, el alma se conocería inmediatamente á sí misma según su esencia, pues de tal modo está el fantasma representativo de cosa material, lo cual repugna á la espiritualidad de la potencia intelectiva, y otra muy diversa obrar sobre el fantasma y servirse de él como de ejemplar para producir una especie inmaterial.

presente á sí misma por su esencia, que es á la vez sujeto y objeto del conocimiento de sí; y no sólo se conocería á sí misma, sino conocería también á Dios, inteligible supremo, íntimamente presente en el alma. Pero en su respectivo lugar se demuestra que el alma no se conoce en razón de estar presente á sí misma según en esencia, ni conoce tampoco á Dios, no obstante la presencia del sér divino, infinitamente inteligible, hasta en lo más íntimo del sujeto cognoscitivo.

¿Pero no puede una sola función intelectual producir y recibir á la vez la especie inteligible de que ha menester el acto del conocimiento?— No puede; porque el recibir la especie inteligible por parte del entendimiento que la recibe importa *pasión*, y el producirla es, por el contrario, *acción*; y es imposible que la misma función intelectual sea activa y pasiva al mismo tiempo, pues es de notar, que entre el producir las especies y el recibirlas no hay prioridad de tiempo, aunque sí de naturaleza.

Por último, ha parecido á algunos harto recio admitir que una función intelectual que precede al acto de conocer, y por consiguiente que es ciega ó no cognoscitiva, produzca una especie inteligible semejante al objeto conocido.

Pero « á nuestra vez, dice el ilustre Bourquard, podríamos preguntar al sabio Palmieri ¹, que de

¹ *Institutiones philos.* quas tradebat in Colegio Romano I. DOMINICUS PALMIERI. Romae, 1874 y 75, part. IV.

qué manera la luz, que es un agente mecánico, produce en la placa fotográfica la imagen de un objeto, y de qué manera recibe el sentido en la imagen sensible, antes del acto de la percepción exterior, una representación del objeto. Ya hemos dicho con Santo Tomás, continúa el mismo autor, que el entendimiento no crea lo inteligible que está en los objetos, pero que la luz intelectual pone en relieve esta inteligibilidad y produce por medio de su función una especie inteligible perfectamente conforme con la naturaleza del objeto" 2.

109. Algunos filósofos han puesto la luz inteligible, ó mejor, la luz que hace inteligibles las cosas que conocemos intelectualmente, no dentro de nosotros en la virtud de abstraer en que consiste el entendimiento agente, sino fuera del alma, es á saber, en Dios, según Mallebranche y los ontólogos modernos, como Gioberti, y en cierta facultad de entender subsistente en sí misma, que los neoplatónicos llamaron *inteligencia*, Averroes *entendimiento separado*, y Cousin *razón impersonal*.

Errores de algunos filósofos modernos.

Pero esta doctrina es gravísimo error. Ninguna acción puede ser propia de un agente cualquiera, si no procede de algún principio

intrínseco al mismo agente: es así que tanto la acción de abstraer una cosa de otra, esto es, la especie inteligible que representa la esencia universal, del fantasma sensible que representa al individuo, son acciones propias de cada hombre; luego el principio de esas operaciones no está fuera de nuestra alma, sino hace parte de ella, ó mejor dicho, es algo perteneciente al alma misma. Por otra parte, si una sola fuera la luz con que entienden todos los hombres, ora se llamara *entendimiento separado*, ora *razón impersonal*, todos los hombres no harían más que uno, pues lo que constituye al hombre es la razón. A esa conclusión, notoriamente falsa y panteísta, van á parar también los partidarios del ontologismo; porque si la luz con que entendemos las cosas, fuera la luz inteligible de Dios, la razón humana sería idéntica á la razón divina, ó sería la misma razón divina que se manifestaría en nosotros conociendo las cosas según la sentencia de Hegel ¹.

1 Puede, no obstante, decirse sin peligro de panteísmo, que Dios es la luz inteligible del espíritu humano, en dos sentidos: 1.^o, por haber criado cosas *potencialmente* inteligibles; 2.^o, porque habiendo dado Dios al hombre la luz con que entendemos las cosas, es la causa primera de toda intelección. Véase lo que dice Santo Tomás: *Dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo*

§ III

Del entendimiento posible.

110. El entendimiento posible (*intellectus possibilis*, νοῦς δυναμει.), según los mismos doctores escolásticos, es aquella virtud intelectual que recibe las especies inteligibles, y produce el acto de entender ó la intelección. O de otro modo: es aquella aptitud del entendimiento que le hace capaz de recibir en

Qué sea entendimiento posible.

Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum à Deo... Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. (Qq. disp. c. unic. De Ep. ct., a. 10).

Oigamos también estas hermosas palabras con que San Agustín hace la misma distinción entre la luz creada del entendimiento humano y la luz increada del entendimiento divino, con cuya distinción aquel Padre de la Iglesia y aun de la filosofía refutó hace ya muchos siglos el panteísmo moderno: *Hoc lumen (quo intelligimus) non est lumen illud, quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est Ille; hoc factum, Ille qui fecit: hoc denique mutabile, dum vult, quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat; Illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi. (Contra Faus., lib. XXI, c. 7.)*

sí el sér ideal de todas las cosas y hacerse en algún modo todas ellas (*ut omnia fiat*, νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι ¹).

Nuestra alma está adornada del entendimiento posible.

111. Dos razones prueban que nuestra alma está adornada del entendimiento posible: la primera, que en razón de poseer esta facultad se diferencia esencialmente el hombre de los brutos, los cuales carecen de entendimiento, *quibus non est intellectus*; y la segunda, porque el entendimiento humano se halla en potencia en orden á los conocimientos que *puede* adquirir por medio de ideas, no ciertamente ingénitas, sino producidas por el mismo entendimiento una vez fecundado por las especies inteligibles.

Diferencia del entendimiento posible al entendimiento agente.

112. El entendimiento posible se diferencia del entendimiento agente en que la virtud de este último es activa, y la del primero pasiva. La esencia de la cosa material, abstraída de las condiciones materiales, y según que existe idealmente en el alma, representada por la especie intencional, es término y efecto del entendimiento agente, porque mediante la acción de él sobre el fantasma, se forma la especie inteligible; mas dicha esencia así considerada, es con relación al

¹ Del entendimiento agente se dice, por el contrario, que hace todas las cosas (*ut omnia faciat*) inteligibles en acto (νοῦς τῶ πάντα ποιεῖν).

entendimiento posible principio y causa de su operación, porque la especie inteligible reduce al acto la virtud de entender, que es potencia pasiva.

113. El entendimiento agente y el posible no son pues una sola potencia, sino dos potencias realmente distintas entre sí. Si fueran una sola potencia, el mismo entendimiento se hallaría en acto y en potencia á la vez, lo cual es imposible. Hallaríase en acto respecto al objeto sensible, que ha menester de la acción del entendimiento para ser hecho inteligible; y hallaríase en potencia respecto á este mismo objeto, que una vez hecho inteligible influye en la potencia

I Pasiva en cuanto recibe las especies inteligibles que la reducen al acto, perfeccionándola de tal suerte, que de ella procede, como de principio próximo, el acto de entender. En este sentido es activa, como toda potencia elicitiva de actos vitales: la misma sensibilidad vimos que es activa en razón de aprehender su respectivo objeto, y sólo pasiva con aquella manera de pasión que se dice *perfectiva*, porque perfecciona á la potencia que recibe la acción de algún agente. No se debe, pues, confundir el entendimiento posible aristotélico-escolástico con el que el mismo Aristóteles denominó *paciente* ó *pasivo* (*παθητικός νοῦς*), el cual se desvanece y corrompe en separándose del cuerpo el alma racional. Véase á LORENZELLI, *La Psicología de Aristoteles* en la *Academia Romana*, vol. VII, pág. 441.

intelectiva, reduciéndola al acto de entender. Es así que ninguna potencia puede hallarse á la vez en potencia y en acto en orden al mismo objeto: luego el entendimiento agente y el posible son dos potencias entre sí diferentes.

Contra esta conclusión opone Rosmini estas dos objeciones: la primera, que como el entendimiento posible sea facultad de suyo intelectual, si juntamente con él hubiese otra potencia intelectual también, es á saber, el entendimiento agente, tendríamos en el alma dos facultades diferentes para una misma especie de actos, cuales son todos aquellos con que conocemos las cosas inteligibles; y si el llamado entendimiento agente no fuese propiamente facultad intelectual, resultaría falso el nombre que se le da de entendimiento, y falsa la distinción que se hace entre el entendimiento agente y el posible. Mas esta objeción se desvanece con sólo advertir que así el entendimiento agente como el posible llevan con razón el nombre de entendimiento, pues ambos concurren en el acto de entender, bien que uno de ellos concorra en este acto, haciendo actualmente inteligible el objeto proporcionado de nuestro conocimiento intelectual, ó sea *efficienter*, como se dice en las escuelas,

y el otro concorra *formaliter*, como enseña Santo Tomás ¹, emitiendo el acto de entender. De ambos se sirve el alma como de instrumentos para producir este acto; y pues al alma como á sujeto conviene propiamente la acción de entender, así debe decirse que entiende el alma por medio de aquella potencia que forma la especie inteligible, como por medio de aquella otra con que, recibida esta especie, produce la intelección: con que entendiendo el alma por medio de una y otra potencia, á entrambas se les deriva del acto de entender el nombre común de entendimiento.

La segunda objeción de Rosmini se reduce á decir que el acto de abstraer, que se atribuye al entendimiento agente, no puede hacerse sin conocer y comparar las cosas que tienen algo de común; porque sólo así se consigue considerar esto último, separándolo mentalmente de las cosas en que se halla, conocimiento y consideración ajenos del entendimiento agente. A lo cual respondemos que esta manera de abstracción, propia del entendimiento posible, no es la que atribuimos al entendimiento agente. No procede esta última por vía de comparación entre

¹ intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter intelligit. *In lib. III de Anima*, lect. vii.

dos cosas conocidas, sino lo que hace es despojar del fantasma que está presente, de las condiciones materiales, de forma que sólo se ofrezca á la consideración de la mente la esencia de la cosa material. Esta es la abstracción llamada en las escuelas de *simple inteligencia*, ó de *simplicidad*, ó *precisiva*, para la cual no se requiere el conocimiento intelectual previo del objeto, sino su representación fantástica; diferenciándose, por consiguiente, de la abstracción llamada *de composición* ó *de división*, propia del entendimiento posible, con la que ciertamente la confunden los que no conocen la virtud de abstraer que es propia del entendimiento agente.

El verbo del entendimiento.

114. “ El entendimiento, dice Santo Tomás, informado por la especie de la cosa, forma en sí mismo en el acto de entender cierta intención de la cosa entendida,,¹. Esta *intención* ó representación del objeto que el entendimiento forma en sí, en la cual es contemplado el objeto mismo, es lo que el mismo Angélico Doctor llamó, después de San Agustín, *concepción*, ó *verbo* ².

1. *Cont. Gent.*, lib. I, c. LII.

2. También suele llamarse *idea*, aunque esta voz fué usada con más propiedad por los antiguos escolásticos en el sentido de causa ejemplar, de la cual se trata en la Metafísica general.

Que á la especie inteligible expresa, ó sea al concepto mental, en el cual se termina intrínsecamente la acción de entender, le conviene el nombre de *palabra* y de *verbo* (el verbo es la palabra por excelencia), más aun que á la misma palabra ó verbo oral, demuéstrase fácilmente considerando lo que pertenece á la razón del verbo oral, y viendo cómo esta razón se halla con ventaja en el verbo interior de la mente ¹. A la esencia ó razón de verbo oral pertenece, en primer lugar, proceder de algún principio inteligente en razón de inteligente ²: la acción de hablar y la palabra que en esa acción se profiere, es, en efecto, acto propio y exclusivo de los seres inteligentes: los seres que carecen de entendimiento, y, por consiguiente, los animales brutos, no hablan ³. Lo segundo pertenece á la palabra exter-

1 Si volumus scire, quid sit interius verbum in anima nostra, videamus quid significet verbum, quod exteriori voce profertur. S. TH., *De differentia verbi divini et humani*.

2 Ex his ergo possumus de verbo accipere, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae, *Ibid.*

3 « En los animales, dice el sabio Knauer (*Grundlinien sur Aristotelisch-thomistischen psychologie*, cap. XII), incluso los que tienen los órganos que exige el lenguaje oral, el hablar propiamente dicho es no menos imposible que el cálculo, que los números. No tienen palabras, sino profieren sonidos naturales que imitan á la palabra humana, sonidos con que imitan los que se encuentran en

na ser proferida con el intento de manifestar alguna cosa ¹. Y, en tercero y último lugar, la palabra oral hace las veces de la cosa misma que significa. Todo lo cual se nos ofrece en la concepción ó verbo interior de nuestra mente, el cual no sólo procede de la virtud intelectiva, y hace las veces de la cosa expresada por él, sino además al sujeto inteligente de quien procede, le manifiesta la cosa misma expresada por el verbo mental, el cual viene á ser á manera de espejo que manifiesta la cosa que en él se muestra, sin exceder á la cosa misma ².

La razón de convenir á la expresión mental de la cosa mejor aun que á la palabra oral, el nombre de verbo, la enseña claramente Santo Tomás. « El verbo, dice, implica cierta manifestación. Pero la manifestación por sí misma se halla sólo en el entendimiento; si pues á alguna cosa fuera del entendimiento se atribuye el acto de manifestar, esto sólo es en cuanto esa cosa deja en el entendimiento algo que después es en esta palabra, vacíos en ellos de sentido, pues carecen del verbo interior, tienen *aliquid in sensu, quod non erat in intellectu*. Así dice Santo Tomás: *Etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur.* » *Sum. theol.*, II, q. 110, art. 1.

1 Nihil est aliud loqui, quam conceptum mentis alteri manifestare. S. TH. I p., q. 107, a. 1.

2 Est enim tamquam speculum, in quo res cernitur; sed non excedens id, quod in eo cernitur. S. TH., *De natura verbi intellectus*.

el principio manifestativo » 1. Así la virtud manifestativa pertenece en rigor al concepto más propiamente que á la palabra oral, porque además de ser mera imagen y no mero signo, como es ésta, aventajándosele por este concepto también, al concepto debe la palabra la cualidad de signo manifestativo de la cosa 2.

Algo se parece al verbo interior de la mente (*verbum cordis*) el fantasma ó representación sensible que corresponde en la imaginación á la cosa material; y por esta razón ha sido llamado *verbo*, tomada esta voz en sentido impropio, al modo como la imagen de Cartago, decía San

1 Verbum enim manifestationem quamdam importat. Manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu: si enim aliquid quod est extra intellectum manifestare dicatur, hoc non est, nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestationum in eo. *Verit.*, q. 4, a. 3.

2 Bajo esta razón el verbo interior es naturalmente primero que el exterior; mas como la palabra externa, á causa de ser sensible, nos es más conocida que la interna, y en la imposición de los nombres se sigue el orden según el cual conocemos las cosas, á aquella primera se le hubo de dar el nombre de palabra: *Nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus.... Et ideo, quia verbum exterius, quum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem per prius vocale verbum dicitur verbum, quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Verit.*, q. 4, a. 1.

Agustín, es la palabra Cartago, *phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis*. En general toda potencia cognoscitiva supone en razón de tal el poder producir algo semejante al verbo mental ¹. Pero del fantasma de la imaginación al verbo de la mente la diferencia es muy grande. Claramente la expresó Santo Tomás diciendo que en los fantasmas producidos en la fantasía (*in verbis quae in imaginatione fiunt*) no se halla la razón expresa de verbo, pues en la parte imaginativa una cosa es aquello que expresa la semejanza, y otra aquello en que esta semejanza se termina (*aliud enim in ea est, unde similitudo exprimitur, et aliud in quo terminatur*). Esta semejanza la expresa el sentido ² y se termina en la fantasía (*expri-*

1 S. TH., *De natura verbi intellectus*.

2 No se entienda, sin embargo, por estas palabras, que el Santo Doctor admite en el acto de sentir, además de la especie recibida del objeto en el sentido, otra especie (*especie expresa*) producida por el sentido mismo, así como la produce el entendimiento cuando es informado por la especie inteligible: al contrario, Santo Tomás negó terminantemente que en la sensación mediase la especie expresa, que algunos, sin embargo, consideran como necesaria para todo conocimiento, aunque en realidad no lo sea sino para el conocimiento intelectual. He aquí sus palabras: *Cognitio sensus est a sensibili, unde per formam, quae sibi a sensibili, imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem; hoc autem facit vis imaginativa, cujus formae quodammodo simile est verbum intellectus*. (Quodl. 5, a. 9 ad 2.)

mitur enim a sensu, et terminatur in ipsa phantasia). La imagen, v. gr., de este ó aquel color, de la cual se reviste el sentido de la vista, va á parar finalmente á la fantasía, en la cual se conserva y reproduce; y así ni la vista ni la fantasía dicen nada respectivamente para sí, sino lo que expresa el sentido, resulta en la imaginación. Pero sobre el entendimiento no hay otra virtud superior en que sea expresado algo por él, ó que reciba el concepto mental que él produce, sino antes el mismo entendimiento que lo engendra es el que lo recibe, y así por medio de ese concepto ó verbo mental el entendimiento habla consigo, diciéndose á sí la cosa expresada interiormente por el concepto y exteriormente por la palabra externa (*verbum oris*), que significa entrambas cosas, á saber: el verbo interior de la mente (*verbum cordis*), y, mediante este verbo, la cosa hablada ó expresada interiormente en él (*sed supra intellectum nihil est in quo ab ipso aliquid exprimitur, et non est aliud quod exprimit ab eo in quo exprimitur*)¹.

1 *Sicut in Deo*, añade el Santo Doctor, *non aliud est Pater exprimens et Illud in quo recipitur expressum*, mostrando en estas palabras que esa razón del verbo ó palabra interior se da en el entendimiento, así en el humano como en el divino. Pero en nuestro entendimiento, continúa el Doctor Angélico, hay defecto, porque una cosa es el entendimiento que expresa y se dice á sí mismo por medio del respectivo concepto el respectivo objeto, y otra muy distinta lo expresado por este concepto; lo cual no tiene lugar en Dios. Por esta razón el verbo

Ni aun comparada con la palabra vocal merece la imagen sensitiva llevar el nombre de palabra, pues sobre no expresar la composición y división que tiene lugar en el juicio, y que el verbo enuncia oralmente, ni siquiera expresa la esencia de la cosa significada por la palabra externa, sino sólo algunas cualidades exteriores, cuales son aquellas que *hic et nunc* perciben los respectivos sentidos. En otros términos, la imagen sensitiva expresa sólo objetos externos sensibles; y la palabra externa, en su calidad de signo, manifiesta conceptos intelectuales y las cosas representadas por ellos.

En resolución, sólo á la expresión ó imagen espiritual que es producida en lo interior del alma, pertenece principalmente el nombre de verbo ó palabra: aquella otra palabra que sale por la boca, es la expresión oral del verbo interior, *vox verbi*. Aun en el orden espiritual el nombre de verbo sólo conviene perfecta y propiamente á Dios, porque el Hijo, dice Santo Tomás, por lo mismo que es Hijo, representa al Padre, según que es una sola cosa ó substancia con Él. Que en el concepto, dice Knauer, con que el sér inteligente se conoce á sí mismo plena y

de Dios es Dios; pero nuestro entendimiento no es nuestro verbo. *Sed adhuc in intellectu nostro est defectus, quia aliud est, quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum, quod in Deo non invenitur; et ideo verbum Dei est Deus, intellectus autem noster verbum nostrum non est.* (*De natura verbi intellectus.*)

adecuadamente, teniendo perfecta conciencia de sí, lo conocido no es simple representación del que conoce, sino sólo es este mismo sér y esencia, sólo es *Lumen de lumine* y *Deum de Deo*, es un pensamiento que hubiera sido maravilla que no se encontrara en Agustino y Tomás más de una vez ¹.

115. La especie inteligible es principio, y el verbo del entendimiento es término de la acción de entender: la primera es formada por el entendimiento agente obrando éste sobre el fantasma; el segundo es engendrado de ella por el entendimiento posible. Esta potencia, luego que recibe la especie inteligible que lo reduce al acto, produce el verbo en que dicta ó expresa aquella cosa cuya semejanza fué impresa en él ².

Diferencia entre la especie inteligible y el verbo del entendimiento.

¹ En prueba de lo cual cita Knauer (l. c.) el texto siguiente de Santo Tomás, que incluye el de San Agustín, textos que resumen en pocas palabras é iluminan admirablemente lo que hemos dicho acerca del verbo ó palabra interior: *Augustinus* (15, *De Trinitate*, cap. xi) *in principio dicit: "Verbum quod foras sonat, signum est verbi, quod intus latet, cui magis verbi competit nomen: nam illud, quod profertur carnis ore, vox verbi est, verbum vero et ipsum dicitur propter illud, a quo, ut foras appareat, assumptum est."* Ex quo patet quod magis proprie dicitur de verbo spirituali, quam corporali. Sed omne illud, quod magis proprie in spiritualibus, quam corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime de Deo dicitur. De veritate, q. 4, a. 1.

² Toda esta doctrina se encuentra como bosquejada

Tal es el profundísimo sentido de las especies *impresa* y *expresa* de los filósofos escolásticos, tan injustamente zaheridos en razón de todo aquello en que merecen singularmente ser admirados y estudiados. Llamaron, pues, *especie impresa* á la especie inteligible que representa al entendimiento la esencia de su objeto; y *especie expresa* al verbo ó concepción en que esta potencia da á luz el conocimiento del objeto mismo.

Necesidad del
verbo interior.

116. Para demostrar la necesidad del verbo interior conviene reflexionar, que por el acto de entender no se hace inmutación alguna fuera del entendimiento, sino todo el sér

en San Agustín, según puede verse en el texto siguiente que trae el P. Schifini: *Cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem quae sit in intuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis* (habla el Santo de la especie real), *quod cernitur, exoritur ea quae sit in sensu cernentis* (he aquí la especie intencional sensible); *et ab hac ea quae sit in memoria* (ó sea la inteligible impresa); *et ab hac quae sit in acie cogitantis* (ó sea la inteligible expresa). II, *De Trinitate*, c. ix. Conforme á esta doctrina la especie impresa y la expresa son llamadas, la primera *verbum memoriae*, y la segunda *verbum cordis, vel intellectus*, á que se añade el *verbum oris*, que es la palabra exterior que enuncia el concepto mental. He aquí porque los animales, pues carecen de entendimiento, no pueden engendrar interiormente la palabra ó verbo de la mente, ni producir el *verbum oris* ó lenguaje propiamente dicho.

de la intelección se consuma íntimamente y es recibido en el mismo entendimiento. Ahora, no terminándose intrínsecamente el acto intelectual en el objeto externo que se entiende, porque este objeto no está presente en el entendimiento según su realidad, sino por la especie inteligible que lo representa, y teniendo por necesidad la intelección su respectivo término, por fuerza hemos de ponerlo en alguna especie ó concepto del objeto que para sí mismo se forma el entendimiento, en la cual contempla éste como en un espejo ¹, lo mismo que se representa en la especie impresa ².

Para esclarecer más esta materia, conviene notar que el verbo es lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa que entiende, pero no es la misma cosa entendida; y que siendo

1 La especie expresa se ha comparado en efecto con un espejo donde se contempla el objeto reflejado en él; espejo que se ajusta como tal al objeto mismo, y que en cierto modo se desvanece y oculta para dejar ver á sólo el objeto.

2 Véase á SANSEVERINO, *Elementa philos., chris.*, vol. I, *Dinamiol.*, cap. III, art. v, donde se exponen ampliamente los dos fundamentos que puso Santo Tomás (*C. G.*, lib. I, c. LIII) á la demostración de esta verdad, á saber: que la cosa conocida se una con el entendimiento y esté presente en él, y que se proporcione y conforme á la potencia intelectual.

el verbo el término inmanente de la acción del entendimiento, por el cual se llega esta potencia al conocimiento de la cosa, síguese que el verbo no sólo es término de la intelección, sino medio con que se entiende la cosa á que este término se refiere.

No son, por tanto, cosas idénticas especie expresa y acto del entendimiento; la especie expresa es un como producto de este acto, el cual se termina intrínsecamente, como operación vital ó inmanente que es, en la especie ó representación de la cosa inteligible, y como operación cognoscitiva en el objeto conocido. Con el mismo acto con que el entendimiento produce la especie expresa, percibe el objeto representado por ella, aunque no la perciba á ella directa y positivamente ¹. Pero á pesar de ser uno mismo este

¹ No parece conformar del todo esta doctrina con el texto siguiente de Santo Tomás, donde se dice que no sólo se percibe la cosa concebida, sino la concepción misma: "*Dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem; et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus.*" (Qq.^a disp. ver., q. 4. a. ad 3.) Pero es de advertir, que la concepción ó verbo de la mente puede considerarse según que es cualidad ó modificación subjetiva de la mente, y según que es imagen ó reproducción ideal del objeto, en la cual y mediante la cual se ve al objeto mismo. Considerado del primer modo, el entendimiento no percibe la concep-

acto suele llevar dos nombres correspondientes á estos dos oficios: porque según que forma y expresa y como dice en sí mismo el objeto, se llama *dicción* ó *verbo*; y en cuanto diciéndolo ó expresándolo lo percibe, se llama *intelección* ^{1.}

La especie impresa no basta para el conocimiento intelectual, porque si bien por medio de ella la cosa conocida se halla en el sujeto que la conoce, pero está en él en calidad de representación *habitual* y en acto primero, sin tener por

ción mental directamente; mas en el segundo no puede menos de percibirla, como quiera que en él y por él es hecho manifiesto el objeto al entendimiento que la contempla, al modo como ve el sentido el espejo en que se refleja algún objeto, ó como el mismo entendimiento ante alguna imagen que vemos con los ojos, sube á la consideración del original representado en ella. Véase al P. SCHIFFINI, *Metaph. spec.*, pars. alt. disp. sec., sec. I, cap. VIII, pág. 541 y siguiente.

I “La distinción entre el acto (de entender) y la cualidad (ó sea la semejanza de que se reviste el entendimiento en el acto de entender), entre la intelección y el concepto, entre hablar ó decir con la mente, y la palabra mental, no es distinción real, sino sólo de la razón, la cual considera en una sola cosa simplicísima dos respectos diversos.” (SALIS SEEVVIS, p. I, cap. III, n. 81.) Expresamente enseña esta misma doctrina Santo Tomás con las palabras siguientes: “*Huiusmodi verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.*” (Qq. dis., *De potentia*, q. VIII, a. I c.).

consiguiente la actualidad necesaria para que sea conocida en acto segundo y último, ó sea con verdadera intelección, el objeto representado. Así se explica que no siempre entienda el hombre, ni aun el ángel, las cosas cuyas especies habitualmente conserva; y aun debe añadirse que repugna que las conozca á la vez con un solo acto ¹.

Informado por la especie inteligible, el entendimiento concurre en el acto de entender *primera y activamente* con todo su sér (*se toto primo*), dice el Cardenal Cayetano, sin que tenga parte en ese acto el objeto inteligible mediante la respectiva especie ². La razón es, porque de esta

1 Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus. S. TH., I, q. 85, a. 4.

2 “Mas el acto de conocer no es en parte del sujeto cognoscitivo y en parte del objeto conocido, sino todo él es del primero y por el primero, cuya es la propia acción y la natural perfección. Del sujeto y del objeto del conocimiento intelectual conviene que se forme un principio completo de acción, de suerte que el sujeto cognoscitivo adquiriera en algún modo el sér del objeto conocido, haciéndose él este mismo objeto en el orden cognoscitivo, conforme á aquello de *anima cognoscendo fit omnia, intellectus in actu est intellectum in actu.*” (GIACINTO FRATI, Delle atinenze tra la mente humana e l'intelligibile, en *La Accademia Romana*, vol. IV, pág. 256.) El autor de esta luminosa memoria cita en comprobación de esta doctrina el siguiente texto de Santo Tomás: “*Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid*

especie inteligible y del entendimiento informado de ella se hace un solo principio y como una sola entidad, es á saber, el entendimiento en acto primero, del cual procede el acto segundo, la intelección. La cual, sin embargo, según advierte el mismo Cardenal Cayetano, es recibida en el entendimiento, no según que éste es hecho idealmente una sola cosa con el inteligible, sino según que es potencia perfectiva que se perfecciona por medio de la intelección ¹.

Esta doctrina se entenderá con mayor claridad diciendo que la especie inteligible se ha con el entendimiento posible como la forma con la materia, pero sólo en razón de actuar á dicha potencia y determinar ó especificar la intelección, así como la forma actúa y especifica á la materia en las diversas especies de seres sensibles; porque con relación al acto de entender esa comparación no puede aplicarse. De tal modo es recibida la forma en la materia, que de estos dos principios resulta el compuesto de materia y forma, del cual procede la acción consiguiente á la forma, no á la materia, sino en razón de sostener ésta á la forma y ser parte del compuesto. Por el contrario, en la unión del entendimiento con lo inteligible mediante la especie inten-

quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus quod est intelligere. (Qq. disp. De verit. q. 8, a. 6.)

Hoc totum, scilicet intellectus in actu primo, et non ratione partis activae, intelligit, quamvis ratione partis, scilicet intellectus, recipiat intellectionem.

cional, todo el entendimiento se hace idealmente una misma cosa con lo inteligible, y lo inteligible se une tan íntimamente con el entendimiento, que en él se embebe enteramente, resultando un solo principio, el entendimiento en acto, del cual procede la intelección. En otros términos: la materia recibe la forma, pero no se hace forma, y sólo concurre en la acción del compuesto, en cuanto es sujeto de la forma y parte del compuesto; mas el entendimiento recibiendo la especie se hace intencionalmente una misma cosa con el objeto entendido, y pasa al mismo inteligible; por consiguiente, la acción que el entendimiento produce, emana solamente de él según que se halla en acto y se ha hecho una cosa misma con el término ú objeto de su intelección.

Para mayor ilustración del modo como tiene lugar el acto de entender, se han empleado varios símiles muy acomodados al intento. Uno de ellos es el tomado de la generación; porque el entendimiento, fecundado por la especie ó representación del objeto ¹, engendra una imagen del mismo objeto, que viene á ser como prole de él, concebida y dada á luz por él, por lo cual suele ser llamada concepción y parto de la mente, y cuando alguno se conoce á sí mismo con ella, cuasi hijo del inteligente ².

1 La especie impresa ha sido en efecto comparada á la semilla, que contiene virtualmente al árbol; y con los colores, que se hacen visibles por la acción de la luz.

2 De todos nuestros conocimientos puede decirse

También se ha ilustrado esto mismo con el ejemplo de la imaginación. Esta potencia en efecto, una vez recibida la impresión del objeto sensible, de un paisaje del campo, por ejemplo, aunque después pase mucho tiempo, se lo representa de nuevo, ora espontáneamente, ora obedeciendo á la voluntad, formando la imagen ó representación del mismo, á la que se da el nombre de *fantasma*. Pues por un modo semejante, el entendimiento, más fecundo que la imaginación, fecundado á su vez por las especies impresas de los objetos, puede formar y formar en efecto una imagen ó representación interior en la cual contempla al objeto representado.

que proceden del objeto como de padre, y de la potencia en que son recibidos, como de madre; pero sólo se atribuye la razón de concepto y cuasi hijo al conocimiento intelectual con que el espíritu se conoce á sí mismo, según se lee en San Agustín, en los libros que escribió de la Santísima Trinidad. La razón es porque el hijo es producido para que represente y exprese á su padre, no sólo en lo que por de fuera parece, sino en la naturaleza y esencia, y sólo la intelección, que no los actos de las otras potencias, y la intelección con que uno se conoce á sí mismo, es producida para este fin. Véase la explicación de esta doctrina en Mauro, *Qq. philos.*, q. 2 proemialis (París, 1876), donde se explica con gran claridad la diferencia de semejante intelección á la increada ó Verbo divino, que es verdadero Hijo de Dios, y no cuasi hijo como la producida del entendimiento humano y del angélico cuando se conocen á sí mismos con ella.

Se ha acudido asimismo para este intento á la fotografía. Porque así como en la fotografía el objeto que se quiere reproducir, viene á ser pasivo, pues sufre en cierto modo el ser pintado, pero obra al mismo tiempo como activo repeliendo los rayos de la luz hacia la tabla preparada; así el objeto inteligible se dice en algún modo que es pasivo, pues en el acto de ser entendido recibe en cierto modo la acción del entendimiento (*intelligitur*), y que es juntamente activo, porque produce en el sujeto inteligente una especie ó semejanza de sí. Además, el objeto fotográfico es iluminado por la luz del sol, y él mismo, despidiendo de sí los rayos, forma en la tabla la propia imagen; que es lo que por modo semejante hace el objeto inteligible, iluminado de una parte por la luz del entendimiento agente, y constituido por otra en forma que reduce al acto al entendimiento posible.

La misma abstracción con que remueve el entendimiento agente las condiciones individuales del objeto sensible, halla su semejanza en la fotografía, que ejecuta dos maneras de abstracción, una suprimiendo la variedad de los colores que hay en el objeto, y otra suprimiendo una de las tres dimensiones; y por su parte el entendimiento posible se asemeja á la carta fotográfica antes que se haya inscrito en ella la imagen del objeto, siendo de notar que esta imagen tiene sér y naturaleza física esencialmente distinta del original retratado en ella, y que así también

es esencialmente distinto en nuestra mente el objeto representado en ella, de la semejanza de él producida en el acto del conocimiento intelectual.

ARTÍCULO III

Del juicio.

117. Entiéndese por *juicio* el acto con que el entendimiento compara dos nociones entre sí, y las junta ó separa en razón de convenir ó repugnar una de ellas á la otra; ó más brevemente, con las palabras de Santo Tomás, la acción del entendimiento según la cual compone y divide afirmando ó negando, *secundum quam componit et dividit, affirmando et negando* ¹.

Qué cosa sea juicio.

118. Fué opinión de los cartesianos que el juicio es acto de la voluntad y no del entendimiento, porque este acto, decían, consiste en asentir ó disentir, según que el juicio es afirmativo ó negativo. Es así que el asenso y el disenso son actos de la voluntad: luego á esta potencia, que no al entendimiento, debe atribuirse el acto de juzgar.

El juicio es acto del entendimiento y no de la voluntad.

Pero esta argumentación es viciosa: el vicio de ella consiste en confundir el asenso, que es acto del entendimiento, con el consentimiento, que es acto de la voluntad.

¹ S. THOM., Qq. dispp., *De verit.*, q. xiv, a. 1, c.

Asentir es adherirse el entendimiento á su objeto, que es la verdad, ó sea el sér, según que dice orden al entendimiento; y consentir es adherirse la voluntad al bien que el entendimiento le propone. La misma palabra consentir (*sentire cum*) da á entender esto último; porque cuando queremos alguna cosa, este acto de querer se sigue al juicio con que la tenemos por buena, consintiendo la voluntad con este mismo juicio ¹.

1 Hay quien juzga que el juicio es acto del entendimiento y de la voluntad: "De ambas cosas, dice, en efecto, REY, participa la totalidad de la operación. Percibimos, en efecto, las relaciones, y á esta percepción sigue una adhesión, un asentimiento, una afirmación, una asimilación de la relación percibida. Sin este acto de apropiación de las relaciones percibidas, la verdad sería como una cosa extraña para nosotros, y nunca podría personificarse como conocimiento en la conciencia." (*Lógica, Crítica general*, sec. I.^a, cap. 1, art. 1.) Pero esta opinión es del todo falsa, y las razones que ahí se ponen para persuadirla, tan falsas como ella. Porque, en primer lugar, es hasta absurdo que *una* operación, como es el juicio, absolutamente simple, sea producida por dos potencias tan diversas entre sí, como el entendimiento y la voluntad. Lo segundo, la adhesión del entendimiento en el juicio, ó sea el acto de afirmar un predicado de un sujeto, no se distingue de la percepción de la identidad ó repugnancia entre estos términos, sino en que la afirmación añade á esta percepción un elemento negativo, á saber, la ausencia de ulterior examen, que ya se tiene por inútil, pues la mente se aquie-

Otra razón confirma la diferencia que hay del juicio al acto de querer, y es que en el juicio, como en todo acto intelectual, el objeto inteligible, ó sea el sér en concepto de verdadero, viene, por decirlo así, al entendimiento, donde adquiere sér intencional; mas en la volición, cuyo objeto es el sér en concepto de bien, la voluntad

ta y queda firme en la aprehensión de la identidad ó repugnancia entre dichos términos. Lo cual se ve más claramente en los juicios en que se ofrece esta relación con toda evidencia, pues en ellos, aunque la voluntad se opusiera al asenso ó al disenso, el entendimiento no podría menos de asentir ó disentir: lo cual prueba que la afirmación ó negación es operación del entendimiento y no de la voluntad. Y no se diga que el acto de asentir puede ser imperado por la voluntad, como acontece especialmente en los juicios temerarios; porque si bien es cierto que la voluntad influye en nuestros juicios, pero este influjo es sólo indirecto: consiste únicamente, ora en aplicar el entendimiento á la consideración de alguna cosa determinada, ora en apartar su consideración de los motivos que se oponen á alguna proposición, ora en determinar al entendimiento á prestar su asenso en juicios que son simples opiniones ó que no son absolutamente ciertos. En todos estos casos el asenso ó el disenso proceden de la voluntad; pero no son tampoco de la voluntad: proceden indirectamente de ella, pues la voluntad pone los medios para que el entendimiento asienta ó deje de asentir á la conveniencia ó repugnancia de tal predicado respecto de tal sujeto; mas directamente, en razón de asenso ó de disenso, son actos propios, directos é inmediatos del entendimiento. Ni aun los juicios temerarios son de la voluntad;

no se llega á él sino procediendo hacia la cosa buena ¹.

Materia y forma del juicio.

119. En todo juicio hay que considerar, primero, dos términos ó conceptos objetivos,

pörque lo que hace esta potencia respecto de ellos es influir para que el entendimiento los forme, proporcionándole con este intento motivos que le induzcan á juzgar, no sugeridos por el objeto mismo del juicio. Lo tercero, es falso que si la voluntad no fuese principio inmediato ó elícito del juicio, la verdad sería como una cosa extraña para nosotros; esto equivale á decir que lo que hace que seamos personas, y que podamos decir de esta ó aquella cosa ú operación, que es nuestra, es la voluntad, de forma que lo que no se refiere á nuestra voluntad como á su causa, no es propiamente nuestro, que ni la razón, v. gr., ni lo que ella entiende, es cosa nuestra: doctrina absurda y perniciosa que coincide con el entendimiento separado de Averroes y la razón impersonal de Cousin, y que así como estos errores, parece originada del panteísmo, ó emparentada al menos con él.

1 *Cognitio intellectus sit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente..... Sed actus appetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad rem.* I, q. 50, a. 2. — Bien será notar aquí, con Aristóteles, que lo que en el apetito es prosecución y fuga, en la mente es afirmación y negación; sobre lo cual Santo Tomás dijo: *Intellectus in judicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso: quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, prosecutio qua tendit in bonum et inheret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei.* 6 Ethic., lect. 2.

llamados tambien *ideas*, á saber, uno de ellos el sujeto, del cual se afirma ó niega alguna cosa, y otro el predicado, que es el concepto que se enuncia del sujeto; y segundo, la afirmación de la identidad ó repugnancia entre estos dos términos. Los dos términos son la materia, y el acto de afirmar ó negar su identidad la forma del juicio. De los primeros puede también decirse que pertenecen al objeto material de esta operación, cuyo objeto formal es la identidad ó la repugnancia de los términos.

Sobre cuáles sean los términos ó el objeto material del juicio han discurrido mal así Locke como los filósofos escoceses Reid, Hamilton, y los demás de su escuela. Locke fué de opinión que esos términos son las ideas meramente subjetivas que él consideraba en la mente, ideas que vienen á ser en su doctrina, no ya la expresión intencional de las cosas representadas por ellas, y en las cuales, como en un espejo, ve el entendimiento las cosas mismas, sino el objeto mismo que el entendimiento percibe, sin referirlo al orden real, no reconociendo el filósofo inglés en tales ideas valor objetivo alguno. Esta doctrina es absurda; porque cuando decimos, v. gr., que *Dios es bueno*, lo que significamos es, no que la idea de bondad convenga con la idea de Dios, sino que Dios es realmente bueno, siendo por otra parte imposible que dos ideas, realmente distintas en la

mente, hagan una sola y misma idea, así como hacen verdadera unidad y son realmente idénticos los términos del juicio. De esa doctrina, que así reduce á conceptos puramente subjetivos los términos del juicio, se siguen en buena lógica el idealismo y el escepticismo.

Razón tuvieron, pues, los filósofos de la escuela escocesa para desechar la teoría de Locke, aunque no para reemplazarla con otra no menos falsa y perniciosa, cual es la que supone que son objeto material del juicio, no ya las ideas, sino las cosas percibidas por el entendimiento directamente y sin ninguna manera de representación en él de las mismas. El vicio radical de esta otra teoría se halla en la doctrina de la percepción de dicha escuela, de que hablamos tratando de las sensaciones. No advirtieron Reid y sus sucesores, que de las cosas no juzgamos ni podemos juzgar sino por las ideas que tenemos de ellas, y por tanto que si careciésemos de estas ideas, es decir, si las cosas no estuvieran presentes en el entendimiento según el sér ideal que adquieren en él, ni podríamos percibir las cosas á que nuestros juicios se refieren, ni ver, por consiguiente, si entre ellas hay identidad ó repugnancia.

Entre uno y otro extremo, ambos viciosos, halló la filosofía escolástica el justo medio, y dijo que las cosas mismas son la materia del juicio, según que son aprehendidas del entendimiento, previa la sensación, de donde reciben determinación en nuestra mente. Así lo enseña claramen-

te el Doctor Angélico, diciendo que aquello de que se dice alguna cosa, es preciso que antes lo aprehenda nuestra alma ¹.

120. El objeto formal del juicio es la identidad ó repugnancia entre sus términos. Esta verdad se evidencia considerando que en todo juicio afirmamos ó negamos que uno de sus términos *es* ó *no es* el otro, según lo declara la proposición en que es enunciado oralmente el juicio, expresando por medio del verbo esa relación de identidad ó repugnancia.

Objeto formal
del juicio.

Síguese de aquí que el juicio, considerado como simple acto de nuestro entendimiento, consiste esencialmente en percibir esa identidad ó repugnancia, ó sea en asentir cuando el juicio es afirmativo, ó en disentir cuando juicio es negativo. Entonces juzga el entendimiento acerca de la cosa percibida cuando dice que alguna cosa es ó no es ². Y á la verdad no podemos atribuir un predicado á un

1 Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus componentis et dividensis..... Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam; quia *non potest esse compositio, et divisio nisi simplicium apprehensorum*. In lib. 1 *Perhierm.*, lect. 1.

2 Tunc judicat intellectus de re apprehensa, quando

sujeto, ni negarlo ó separarlo de él, sin entender ó decir interiormente que la propiedad significada por el predicado tiene ó no tiene sér en el sujeto, ó lo que es lo mismo, que el predicado conviene ó repugna al sujeto, lo cual es en puridad percibir la identidad ó no identidad de dichos términos.

El juicio supone la previa comparación de sus términos.

121. Antes, sin embargo, de percibir esta identidad entre el sujeto y el predicado en los juicios afirmativos, ó su repugnancia en los juicios negativos, el entendimiento ha menester compararlos entre sí, esto es, considerarlos juntamente, inquiriendo el orden ó respecto del uno con el otro ¹. La necesidad de esta comparación se infiere de la naturaleza misma del entendimiento, cuya operación, así como la del sentido de la vista, consiste precisamente en ver. Es, por tanto, imposible asentir el entendimiento en el juicio á la conveniencia ó repugnancia de dos términos, sin ver ó percibir esta repugnancia ó conveniencia. El mismo asenso que pres-

dicat quod aliquid est, vel non est. Qq. disp. *De verit.*, q. 1, art. 3. c.

¹ “La comparación, dice el sabio PESCH, es la operación del entendimiento con que atendiendo á muchas cosas ó á muchas ideas las consideramos á un mismo tiempo, investigando el orden ó habitud de ellas.” *Institut. log.*, p. 1, lib. 1, pág. 119.

tamos, no se distingue de la percepción de la identidad ú oposición del sujeto y del predicado, sino en añadir á esta percepción un elemento negativo, á saber, la ausencia de examen ó investigación ulterior¹. Es, pues, necesario, para que haya juicio, que se ofrezca al entendimiento alguna razón objetiva que le mueva á afirmar ó negar una cosa de otra, razón que, como hemos visto, consiste en la identidad ú oposición de las mismas. Pero esta identidad no puede ser percibida sin que el entendimiento tenga ante los ojos los dos términos del juicio para ver si convienen ó repugnan el uno al otro, ó sea sin compararlos entre sí. Sin esta comparación los juicios que pronunciara el entendimiento serían del todo ciegos, y como tales contrarios á la naturaleza del mismo entendimiento, que consiste en ver, ó sea, tratándose del juicio, en afirmar ó negar la identidad ú oposición entre el sujeto y el predicado.

122. Síguese de aquí que el entendimiento no puede producir el acto de juzgar sin poseer los conceptos que debe comparar

La simple aprehensión es anterior al juicio.

¹ "Assensus judicativus apprehensioni identitatis superaddit quietem sive absentiam ulterioris examinis."
LAHOSE, S. J., *Psychologia*, p. III, cap. x, art. 2.^o

entre sí antes de percibir la relación de conveniencia ó repugnancia en cuya aprehensión consiste el juicio mismo. A esta operación antecede en efecto la simple aprehensión de las cosas, en la cual son conocidas sin que de ellas se afirme ni se niegue nada. A la verdad no puede alcanzar naturalmente su perfección propia ninguna facultad sin ejecutar antes actos incompletos ó menos perfectos; y así la simple aprehensión debe de preceder al juicio, en el cual son conocidas las cosas con una perfección de que está muy distante la simple aprehensión. En esta operación la mente conoce su objeto confusamente y como en globo, no conociendo en él por modo distinto ni el acto de sér, ni las propiedades que se hallan en él ¹, á dife-

1 Es sobremanera luminosa, aunque no menos sutil, la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que se halla en la clásica obra del ilustre autor *Della conoscenza sensitiva*. " Observa lo primero Santo Tomás, dice ese insigne maestro, que debe distinguirse entre el objeto de la potencia cognoscitiva y el *acto* por el cual tal objeto *es*, ideal ó realmente, y *es* con tal naturaleza y con tales accidentes. En una flor blanca, por ejemplo, este sér blanco es un acto de la flor, el acto de su sér accidental: si esta flor existe, el existir es el acto de su sér real y singular: de modo semejante el hombre en general es animal racional: este sér animal racional es un acto suyo, y aun acto de su sér esencial é ideal. Hecha esta

rencia del juicio en el cual la mente después que segrega los elementos contenidos en el objeto de la simple aprehensión, logrando de esta suerte una aprehensión distinta de cada uno de ellos, los une y compone entre sí expresando más completamente lo que sólo está representado por modo implícito é imperfectísimo en la mera representación intelectual del objeto percibido ¹.

Conviene advertir que, aunque el entendimiento considera principalmente lo universal, que es su objeto propio, también puede conocer

distinción, sutil ciertamente, pero verdadera, el Doctor Angélico nota esta diferencia entre la simple aprehensión y el juicio: que la primera representa explícitamente á sólo el objeto, mientras que el juicio representa además explícitamente aun el acto de su sér. Uno mismo es el objeto de entrambas operaciones: la diferencia está en el modo como cada una de ellas lo representa: la aprehensión más imperfectamente; más cumplidamente el juicio, en cuanto representa una cosa que en la simple aprehensión no es reproducida sino implícitamente. „ Part. I, cap. VIII, art. II.

1 “ El juicio, dice el mismo autor, nace de ella (va hablando de la impresión hecha en el sentido por el objeto sensible y transmitida por medio de la imagen sensible á la facultad superior) sólo cuando la mente es determinada á atender más singularmente al acto de ser, bien porque alguno pregunte, ó bien por el deseo de conocer mejor alguna verdad determinada sobre el objeto mismo. „ Ibid.

y conoce los objetos singulares. Este conocimiento no excede en su principio á la simple aprehensión, en que nada se afirma ni niega del objeto, por más complejo que éste sea, porque, como se dice en la Lógica, son cosas distintas conocer un objeto complejo y conocerlo como complejo: esto último, á diferencia de la simple aprehensión, envuelve de necesidad un juicio. Ahora bien, cuando el alma tiene la simple aprehensión de un objeto complejo, luego segrega mentalmente los elementos contenidos en él, y al punto la percepción del objeto complejo tenida anteriormente, le hace ver que dichos elementos, separados por la mente, se deben unir por medio del juicio. El entendimiento ejercita aquí, pues, el análisis y la síntesis, separando y uniendo sucesivamente los elementos de la percepción primitiva, para venir en último término al juicio que resulta de esta unión.

Esta doctrina puede aclararse con el siguiente ejemplo. Yo percibo *el sol* en el momento de su *presencia actual en el horizonte*: inmediatamente después separo con mi fuerza intelectual abstractiva entre otros elementos parciales de este objeto complejo los de sol y de presencia actual del mismo en el horizonte, y volviéndolos á unir, porque anteriormente los he visto unidos, digo: *El sol se halla actualmente iluminando el horizonte*. Por donde se echa de ver el error de los que dicen que el juicio está contenido en la primitiva percepción de los objetos, y por tanto, que

es anterior á la idea que tenemos de los mismos; pues el examen diligente de estas operaciones muestra que la simple aprehensión de las cosas concretas es anterior al juicio que formamos de ellas, lo cual puede decirse con mayoría de razón de los juicios abstractos.

123. La afirmación ó la negación en que consiste formalmente el juicio, tiene lugar en nuestro entendimiento ¹ por modo de composición ó de división de los conceptos. Estas dos palabras, *composición* y *división*, tienen dos sentidos: porque bajo los nombres *composición* y *división*, pueden entenderse respectivamente el acto en que se comparan uno con otro los dos términos del juicio, y el acto con que se llega la mente al conocimiento distinto de cada uno de ellos por medio del análisis con que resuelve en sus varios elementos algún concepto complejo ²;

La composición y la división en el juicio.

¹ Intellectus noster intelligit discurrendo, componendo, et dividendo, ex hoc quod non statim in prima apprehensione alienius apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. S. THOM., I, q. LVIII, art. 4.

² Tomadas en este sentido la división se da aún en los juicios afirmativos, y la composición aun en los juicios negativos. Véase cómo explica Santo Tomás la división que se da aún en los juicios negativos: *Intellectus formans enunciationem accipit duo, quae sunt diversa secun-*

pero principalmente se atiende por *composición*, tratándose del juicio, la *unión* ó *conjunción* que hace la mente entre el sujeto y el predicado en los juicios afirmativos, y por *división* la *separación* que hace de tales términos en los juicios negativos.

Dos errores debemos notar en algunos modernos acerca del juicio. Uno de ellos el de los que confunden el juicio con la simple percepción, en la cual se imaginan ver como larvados y escondidos uno y muchos juicios ¹; y otro el de los que dicen que la afirmación ó negación en que consiste el juicio, las pronuncia la mente sin comparar un término con otro, sino por cierto impulso y como por instinto ciego que la mueve al asenso ó al disenso, en el que concluye y se perfecciona el acto de juzgar.

Los defensores de aquel primer error, distinguiendo para su intento entre juicios directos y

dum modum, et idem secundum rem, unde secundam diversitatem rationum format praedicatum, et subjectum, et secundum identitatem componit. » (In lib. I Sent., Dist. IV, q. 2, a. 1, ad 1). Y véase cómo explica la composición, aun en los juicios negativos: « *Negatio significat non esse de eo, quod non est, et hoc compositionem significat.* » (In. lib. II Sent., Dist. 34, q. 1, a. 1.)

1 "No concebimos, en efecto, dice Rey Heredia, qué cosa sea la percepción externa sin ese juicio que va como larvado y escondido en la síntesis primitiva de ese fenómeno de percibir que parece tan sencillo.," *Lógica*, Crítica especial, cap. I, art. I.

reflejos, entienden por juicios *directos* aquellos en los cuales los términos relacionados son, la inteligencia por una parte, y el objeto del conocimiento por otra, y añaden que «son hechos simples, en los cuales el análisis no ha descubierto todavía pluralidad de elementos;» y que «pueden enunciarse con una sola palabra,» y finalmente, que «cuando percibimos..... necesariamente juzgamos »¹. Pero yerran, lo primero en tener por juicios directos ó primitivos aquellos en que los términos relacionados dicen que son la inteligencia por una parte y el objeto del conocimiento de otra, porque la inteligencia, como dicen, no es término, sino sujeto del juicio, principio elicitivo del acto de juzgar, en el cual se expresa interiormente el objeto del juicio, del que jamás hace parte la misma inteligencia en los juicios directos ó primitivos, que se refieren á los objetos sensibles, ni en ningunos otros juicios. Lo segundo, yerran en suponer que los juicios son hechos simples, en que el análisis no ha encontrado pluralidad de elementos: porque aunque realmente es uno y simple el acto mismo de juzgar ó percibir la relación de identidad ó repugnancia entre el sujeto y el predicado, pero esta relación implica necesariamente pluralidad de elementos, cuales son, de una parte el acto mismo de afirmar ó negar, que es el principio formal del juicio, y de otra los términos entre los cuales se percibe

la relación de conveniencia ó repugnancia que los une ó separa. Y no se diga que estos dos términos no son en la realidad sino una sola cosa ú objeto, v. gr., en una flor son una misma cosa el color y el sujeto del color, y de las demás cualidades de la flor, y que quien percibe la flor percíbela con estas cualidades, é implícitamente las afirma; porque la simple percepción, aunque sea de un objeto complejo, no lo expresa ó representa como complejo, y esta expresión es tan necesaria en el juicio, que sin ella no se concibe siquiera el acto de juzgar. Con la simple aprehensión conocemos implícitamente todas las propiedades que el análisis puede hallar en la cosa percibida, pues conocemos la cosa misma que las posee, pero no decimos interiormente que tales ó cuales propiedades sean ó no perfección de la misma, y como precisamente este verbo ó dicción interior de la mente sea el principio formal ó constitutivo del juicio, síguese claramente que esta operación es esencialmente distinta de la simple aprehensión, intelectual ó sensitiva.

El segundo error, que apenas se distingue del anterior, es el de Reid, filósofo escocés, que fué el primero que afirmó haber juicios instintivos, formados sin propia comparación, en los cuales se concede ó niega el asenso por mero ciego instinto natural. Más lejos todavía fueron Cousin y sus discípulos, pues llegaron hasta decir, que á excepción de los juicios abstractos, ningún jui-

cio es comparativo. Doctrina muy semejante á la teoría de los juicios sintéticos *à priori* ideada por Kant, en los cuales afirma ó niega la mente el predicado del sujeto sin que haya motivo ó razón alguna objetiva que la induzca á afirmar ni negar.

La falsedad de estas teorías se hace manifiesta ante la necesidad de alguna razón objetiva que mueva al entendimiento en todos sus juicios á afirmar ó negar una idea de otra, razón que sólo puede consistir en la identidad total ó parcial de dos ideas cuando el juicio es afirmativo, ó en su repugnancia si es negativo. El entendimiento necesita tener á la vista esas dos ideas para percibir la relación de conveniencia ó repugnancia que haya entre ellas: si no las tiene delante para este fin, ó lo que es lo mismo, si no compara una de ellas con la otra, el juicio es absolutamente imposible. Nada por otra parte más contrario á la naturaleza del entendimiento, facultad ordenada á *ver*, que la virtud que le dan para pronunciar juicios ciegos, es decir, juicios formados sin percibir la identidad ó repugnancia de sus términos, previa la comparación de ellos entre sí, único medio de conocer la relación que los une ó separa.

Ciegos son asimismo, y por consiguiente absurdos, los juicios sintéticos *à priori* de Kant. Vamos á verlo; para lo cual conviene ante todo recordar qué sean juicios analíticos y qué sintéticos, y qué deba entenderse según la mente de Kant por juicios sintéticos *à priori*.

Juicio analítico es aquel cuyo predicado está contenido en la idea que ya tenemos del sujeto, v. gr., *dos y dos son cuatro; el hombre es animal racional*. En estos juicios el predicado nada añade al sujeto, sino es el mismo sujeto en todo ó en parte, habiendo, pues, entre sujeto y atributo una identidad total ó parcial. Por el contrario, juicio sintético es aquel en que el predicado añade al sujeto un concepto que no entra en la idea del sujeto mismo, como *los cuerpos son pesados*, pues en la idea de *cuerpo* no entra la idea de la *gravidad*. En los juicios analíticos, con sólo ver y analizar el sujeto, percibimos el predicado que le conviene, porque está contenido en la idea del sujeto, y por esto se llaman juicios *à priori*; pero en los juicios sintéticos, como el predicado no está comprendido en el sujeto, no podemos verlo en él, por más que lo analicemos, y es por lo tanto preciso que haya algo que nos diga que el predicado de un juicio sintético conviene con el sujeto, lo cual sólo nos lo puede decir la experiencia, ó sean los sentidos y la conciencia. Los juicios sintéticos son, pues, *à posteriori*, ó hijos de la experiencia. Kant afirma, sin embargo, que existen juicios sintéticos *à priori*; pero supuestos tales juicios, ¿qué razón nos movería á afirmar en ellos el predicado del sujeto? La experiencia no daría esta razón, porque se trata de juicios *à priori*; la consideración del sujeto tampoco, porque en los juicios sintéticos la noción del predicado no entra en la del

sujeto. Luego es preciso inferir que los juicios sintéticos *à priori* son imposibles ¹.

Sobre esta segunda operación del entendimiento puede preguntarse: 1.º, si la verdad ó conformidad del conocimiento con la cosa conocida en ella es dote del juicio solamente, ó se halla también en la simple aprehensión; y 2.º, de qué modo se halla en el juicio la verdad. De estas cuestiones, aunque pertenecientes á la lógica, conviene tratar, siquiera sea sumariamente, en Psicología, porque lo que acerca de ellas se dice ilustra más y más la naturaleza de una y otra función intelectual.

A la primera de esas dos preguntas respóndese diciendo que en la simple aprehensión se halla ciertamente la verdad, aunque de un modo inicial é imperfecto. Pruébese lo primero, porque la simple aprehensión es verdadero conocimiento, y como tal supone la semejanza de la cosa conocida en el sujeto que la conoce, no de otra suerte que la imagen de alguna cosa corpórea pintada en el lienzo, por su misma naturaleza de imagen dice relación de conformidad ó semejanza con el original que representa. En aquella conformidad consiste pues la verdad de la simple aprehensión. Pero hemos dicho en segundo lugar que sólo reside en ella de un modo inicial é imperfecto, lo cual no es difícil de entender si se advierte que el concepto con que la cosa es

¹ Véase á BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. I, capítulo XXIX.

expresada por la mente en la simple aprehensión, nos la da á conocer con mucha imperfección, pues la expresa confusa é inadecuadamente sin decir de ella clara y distintamente aquello que le conviene, como lo dice el entendimiento en el juicio atribuyendo al sujeto la razón del predicado ¹. Ahora bien: como la verdad lógica, de que únicamente se trata aquí, sea una dote y excelencia del conocimiento, en aquella operación con que tan imperfectamente se conoce el objeto, sólo imperfectamente puede residir la verdad. Además, la misma razón de conformidad ó ecuación entre el entendimiento y la cosa, en que consiste la verdad, exige para ser perfecta, que la cosa sea conocida del entendimiento mediante una operación propia de él, cual es el juicio, en el cual, á diferencia de lo que sucede en la simple aprehensión — en la que se ciñe esta potencia á recibir la impresión del objeto inteligible — la mente pone de suyo la composición y la división de las ideas, y expresa de esta suerte lo que sólo de un modo implícito está contenido y se conoce en el acto de aprehender simplemente el objeto ².

1 Por esta misma razón el *nombre* ó palabra exterior con que se enuncia el verbo en que expresa la mente el objeto en la simple aprehensión, no basta para formar la proposición, que es la enunciación oral del juicio; requiérese además para formarla el *verbo* ó palabra externa que expresa oralmente el concepto complejo ó verbo con que la mente expresa la unión entre el sujeto y el predicado.

2 *Aequalitas diversorum est. Unde ibi primo invenitur ratio veritatis, ubi intellectus incipit aliquid habere,*

Con esto respondemos á la segunda cuestión, diciendo que en el juicio se muestra la verdad con perfección. Esta perfección de la verdad en el juicio consiste en dos cosas: la primera, que el entendimiento humano se haga semejante, cuanto por su naturaleza puede serlo, á la cosa conocida; y la segunda, que conozca esta semejanza, de forma que la verdad esté en el juicio no sólo subjetivamente (*inhesive*), como cualidad consiguiente al juicio mismo verdadero, del cual es inseparable, sino también objetivamente (*objective*), entendiendo el sujeto inteligente que lo que él dice de la cosa, afirmando ó negando, en la realidad, ó sea fuera del mismo sujeto, conviene ó repugna á la cosa misma, la cual es ó no es lo que el entendimiento afirma ó niega que sea.

De estas dos cosas, la primera se sigue de la definición misma de la verdad, *adaequatio intellectus et rei*, ecuación entre el entendimiento y el objeto, la cual no debe entenderse del entendimiento según que es mera potencia intelectual, sino según que concibe en sí á la cosa conocida, diciendo de ella que es lo que es, ó que no es lo que no es, *secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*.

La segunda, ó sea el hallarse la verdad en el entendimiento *ut cognitum in cognoscente*, como

quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens. Judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. De verit., q. 1, a. 3.

objeto de conocimiento, puede ser de dos maneras: ó entendiendo esta potencia de un modo explícito, ó como dicen en las escuelas, *signate*, cuando vuelve por medio de la reflexión sobre el propio acto de juzgar, que lo que en este acto dice interiormente, es expresión fiel de la realidad, ó que la cosa sobre que versa el juicio, es ó no es lo que en el mismo juicio se afirma ó se niega; ó entendiendo esta conformidad implícitamente en el acto con que directamente afirma una cosa de otra, por el solo hecho de afirmarla ó negarla, aunque sin reflejar sobre este acto para conocer su naturaleza y la conformidad del mismo con la realidad, ó como dicen también en las escuelas, *exercite*.

Si cuando, por ejemplo, digo interior ó exteriormente que el mundo ha sido criado por Dios, entiendo y afirmo de un modo explícito, que esto que yo digo es la expresión fiel de la realidad, porque en efecto Dios ha sacado el mundo de la nada, la verdad reside en dicho juicio *in actu signato*; mas si meramente afirmo esa misma verdad sin hacer reflexión sobre el acto con que la conozco, pero asintiendo firmemente á ella y entendiendo así implícitamente ser este conocimiento conforme con la verdad real y metafísica contenida en el dogma de la creación, la verdad lógica reside en el juicio *in actu exercito* solamente.

Véase, pues, por lo que acabamos de decir, que la verdad reside en el juicio con perfección

é implícitamente en la simple aprehensión. En ésta se halla la verdad según la simple imagen ó semejanza del objeto representado en su esencia; mas en el juicio no sólo se halla la semejanza del objeto, representado además según que posee la existencia y las perfecciones expresadas por el atributo, sino también el conocimiento de esa semejanza en cuanto semejanza ó conformidad con el objeto mismo, en la cual consiste la verdad. En otros términos: la verdad se halla en el juicio, no sólo según que la cosa está representada fiel y distintamente en el sujeto (*subjective*), sino según que ella misma es objeto del conocimiento intelectual (*objective*), entendiéndose, implícitamente por lo menos, que lo que afirmamos ó negamos, es ó no es en la realidad lo que decimos mentalmente.

ARTÍCULO IV

Del raciocinio.

123. Además de la simple aprehensión con que conocemos las cosas, y del juicio, que es acto más complejo que la mera aprehensión, el alma humana, para llegar á conocerlas perfectamente, necesita y usa del raciocinio, con el que pasa la mente del conocimiento de alguna cosa al conocimiento de otra contenido en el primero. Puede pues definirse el raciocinio: "El acto con que de

Qué sea raciocinio.

dos juicios infiere nuestra mente un tercer juicio; ó “el acto con que nuestra mente pronuncia un juicio afirmando ó negando una cosa de otra después de haberlas comparado á entrambas con una tercera. „

Inducción y deducción.

124. El raciocinio se divide en *inductivo* y *deductivo*, llamados también respectivamente *inducción* y *deducción*. Entiéndese por *deducción* aquel discurso de la mente en que de un juicio general *antecedente* se saca un juicio menos general llamado *consiguiente*; y por *inducción* se entiende el discurso en que de muchos juicios particulares se saca uno general ¹.

Definición de la razón.

125. Ahora, á la facultad que tiene el alma humana de discurrir ó pasar de una verdad á otra, sacando un consiguiente de un antecedente, se le da el nombre de *razón*.

Este discurso de la razón no consiste precisamente en conocer una cosa después de otra, sino en deducir mediatamente una cosa de otra ²: en otros términos, el raciocinio no es un discurso

¹ Generalmente, sin embargo, lo que se dice del raciocinio entiéndese sólo del deductivo.

² Se dice *mediatamente*, porque si la ilación ó deducción es inmediata, esto es, si el entendimiento, luego al punto que pronuncia algún juicio, ve contenido en él otro juicio, este acto intelectual no debe llamarse *raciocinio*.

secundum successionem, sino *secundum causalitatem*, pues del conocimiento de los principios descien-
de en él la inteligencia al de la conclusión con-
tenida en ellos, como en su causa ó principio
eficiente.

126. Dos actos de conocer supone, pues, el ratiocinio: 1.º, el conocimiento de la verdad en que se contiene potencialmente la conclusión ó verdad deducida; 2.º, el conocimiento de esta segunda verdad. Pero aunque el entendimiento conoce con dos actos distintos las premisas y la conclusión, absolutamente consideradas, sólo ha menester de un solo acto para conocer la conclusión en cuanto se deduce de su principio, ó sea para conocer la conexión entre la conclusión y el principio que la contiene. En este acto, que es único, aunque supone otros dos actos, consiste el ratiocinio, así como en el acto único de percibir la conveniencia ó repugnancia de dos términos consiste el juicio, aunque esta percepción suponga los otros dos actos con que conocemos estos términos en sí mismos.

El ratiocinio
consiste en un solo
acto.

127. La razón es el mismo entendimiento, porque el objeto y los actos de la razón se reducen al objeto y á los actos mismos de la facultad de entender. Y á la verdad, el objeto de la razón es la conexión ó relación de causalidad entre el principio y la conclusión,

La razón es el
mismo entendi-
miento.

relación inteligible y por consiguiente objeto del entendimiento. En cuanto al modo con que conocen la verdad la razón y el entendimiento, no hay más diferencia sino que el entendimiento conoce la verdad *inmediata ó intuitivamente*, y la razón *mediata ó discursivamente* ¹. Estos dos modos tienen entre

I Este conocimiento inmediato ó intuitivo que se perfecciona en el juicio, es el punto de partida de los discursos de la razón. O de otro modo: el punto de partida del discurso son aquellos juicios en que percibe el entendimiento la relación de conveniencia ó repugnancia de sus términos luego al punto que los compara entre sí. La contemplación de esta relación en los juicios inmediatos constituye al entendimiento en un estado de reposo, que precede al movimiento del discurso, el cual va asimismo á terminarse en un juicio mediato donde descansa la razón, llamado por esta razón discursivo, no de otro modo que cuando un cuerpo se pone en movimiento, está precedido del estado de reposo, y halla este mismo reposo en el término de su movimiento.

Infiérese de aquí, que así como el cuerpo puesto en movimiento es el mismo que antes se hallaba en reposo, así también la razón humana, que es el entendimiento adornado de la facultad de discurrir, no se distingue realmente de esta facultad.

En ese juicio mediato se da el *proceso ó procesión* de que habla Santo Tomás explicando estas palabras por razón de su origen: "*Nomen, dice, processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit, in quo est aliquis ordo unius ex alio vel post aliud.*" Qq. disput. q. 10, *De pot.*, a. 1.

sí la relación que media entre lo perfecto y lo imperfecto, como quiera que, por efecto de su imperfección, el entendimiento humano necesita del discurso para llegarse al conocimiento perfecto de las cosas. Es así que la perfección con que un acto se ejerce, no varía su especie; luego el modo intuitivo ó el modo discursivo con que entienden respectivamente el entendimiento y la razón, no los distingue entre sí como facultades diferentes.

La razón ha sido dividida en *superior é inferior*, según que conoce las cosas superiores al hombre, ó las que están debajo de él. Objeto de la razón superior es lo eterno, lo necesario, lo infinito ¹; y de la razón inferior lo temporal, lo contingente, lo finito. No son, sin embargo, distintas entre sí, pues su objeto formal es el mismo. Analizadas, en efecto, las ideas que tenemos de lo infinito, de lo inmutable, etc., échase de ver que en parte son positivas y en parte negativas, y que sus elementos positivos están tomados de cosas contingentes. Demás de esto, la razón superior, en sentencia de San Agustín, versa sobre el fin, y la inferior sobre los medios; y como observa Santo Tomás de Aquino, á la misma

¹ Según San Agustín, la razón superior es "*quae intendit aeternis inspicendis, aut consulendis.*" *De Trinit.*, lib. XII, c. VII.

potencia pertenece el conocimiento de entrambos, como quiera que el acto de la razón es como un movimiento que pasa y llega á uno de ellos, partiendo del otro.

Definición del
hombre.

128. La definición que fué dada del hombre diciéndose de él, que es un *animal racional*, es muy exacta, porque contiene el elemento que hay en el hombre de común con los brutos, y además la diferencia específica y última *racional*, que le distingue de ellos. Y no sólo le distingue del bruto esta diferencia, sino también del ángel, cuya inteligencia, como más perfecta, es toda ella intuitiva, y no discursiva como la del hombre.

Conocimiento
teórico y conoci-
miento práctico.

129. De dos modos es el conocimiento de la razón ó de la inteligencia, á saber: *teórico* y *práctico*. Llámase conocimiento teórico al que considera en las cosas su razón de verdaderas, sin respecto alguno á la acción que haya de hacerse (*ratio veritatis, non operabilitatis*); y práctico al que considera la verdad con relación á la acción, ó sea como norma de alguna obra que ha de hacerse. De este doble conocimiento nace la división del entendimiento ó de la razón en *especulativo* ó *teórico*, y *práctico*: el primero aprehende la verdad en sí misma; el segundo la aprehende con relación á la obra.

Kant reputó por facultades distintas la razón especulativa y la razón práctica, por haber creído que el conocimiento especulativo es esencialmente diferente del conocimiento práctico ¹. Por el contrario, Krause ha dicho que la razón únicamente puede ser especulativa ². Ambas sentencias son falsas. La distinción que hay entre ambas maneras de razón, se saca, ora del *fin* respectivo del conocimiento teórico y del práctico, pues el uno se limita á la simple aprehensión de la verdad, y el otro considera la verdad en orden á la acción; ora del *objeto* de la ciencia especulativa, que es siempre *universal*, al paso que el objeto de la práctica es aplicar á cosas *singulares* los principios universales; ora del *modo* con que se perfecciona la razón según es especulativa ó práctica, porque la razón especulativa halla su perfección conociendo las cosas tales como son, y por consiguiente conformándose con ellas, y la razón práctica considera las cosas tales como deben hacerse, y así, en vez de conformarse con las cosas, las cosas deben conformarse con la razón. Pero esta distinción entre la razón especulativa y la razón práctica no es específica, sino accidental, porque el fin del entendimiento práctico no pertenece á la esencia del conocimiento, sino

1 *Crítica de la razón pura*, introducción.

2 *Lecciones sobre el sistema de filosofía* (en alemán), Gotinga, 1832. De la misma falsa opinión de Kant fueron LICHTENTELS y ROSMINI. Véase á SANSEVERINO, *Dinamología*, cap. III, art. IX.

sólo es un accidente de él; ó más claro, el entendimiento práctico no es más que una *extensión* del especulativo ¹: es la misma facultad de entender, que aplica ó extiende á la obra la verdad en sí misma considerada. Concluyamos advirtiendo que el objeto primario y directo del entendimiento práctico son verdades ó máximas universales de acción, las cuales se aplican en último término por él á obras concretas y singulares.

ARTÍCULO V

De la conciencia.

Qué sea conciencia.

130. *Conciencia*, tomada esta palabra en sentido riguroso, es la facultad que tiene el entendimiento de conocer sus propios actos, y con ellos el principio espiritual de que proceden ². Dase asimismo el nombre de *conciencia* al mismo conocimiento que el alma espiritual tiene de sí misma y de sus actos.

Esta definición conviene con el concepto significado por la palabra *conciencia*, com-

¹ *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus.* Véase á Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I p., q. LXXIX, a. XI.

² Hujusmodi facultas, qua in nos plene redimus et omnes actus quos elicimus nosque ipsos ut eorum subiectum et principium apprehendimus, vocatur *conscientia*. LIBERATORE, *Log.* p. ult. cap. II.

puesta de *cum* y *scientia*, es decir, conocimiento de alguna cosa junto con el del acto con que la conocemos, y con el del sujeto y principio de este acto. Así, cuando entiendo que el triángulo A es igual al triángulo B, no sólo conozco la igualdad que hay entre los dos, sino además conozco el acto de percibir esta relación, y me conozco á mí mismo como principio y sujeto de esta percepción, pudiendo decir: *Yo*, y expresar por medio de este término el concepto bajo el cual el alma se conoce á sí misma ¹.

1 No es decir esto que bajo el concepto expresado por la palabra *yo* se entienda el alma sola, ni que sea el alma sola quien dice: *Yo*. Quien tal término profiere, y es significado de él, es el hombre, que consta de cuerpo y alma racional, ó sea la persona humana toda, que no sólo el alma. Lo que en el texto hemos querido decir, es que el hecho de la conciencia comienza por el conocimiento que el alma tiene de sí misma; aunque no acaba aquí la conciencia, sino luego se extiende á las otras partes del hombre en cuanto las ve el alma unidas consigo misma. “*Del rimanente*, dice el sabio autor *Della conoscenza sensitiva* (p. I, cap. VI, art. IV), *siccome il senso nella qualità conosce implicito l'oggetto materiale, così l'intelletto conoscendo gli atti che sono come suoi accidenti spirituali, conosce se: e conoscendo se conosce l'anima, alla quale egli non meno intimamente appartiene, di quel che i suoi atti appartengono a lui. Per tal modo l'anima per mezzo dell'intelletto comincia ad aver coscienza di se. Ella non si conosce però, da principio, che dal lato*

Conscire, dice Santo Tomás, *est quasi simul scire* ¹, es saber que se sabe algo acerca de lo que hacemos, ó, según la explicación del Santo Doctor, aplicar la ciencia á alguna cosa. Así como por medio del sentido interno, que llamamos *sentido común*, sentimos que sentimos este ó aquel objeto, así por medio de la conciencia sabemos que sabemos esta ó aquella cosa.

Mas aunque el hecho de la conciencia comience propiamente del conocimiento que tiene el alma espiritual de sí, en el cual la misma con-

di quella potenza; e il concetto di io, nella sua origine, non la rappresenta a se stessa, se non come principio intellettuale. Da questo centro la coscienza si stende alle altre potenze radicate coll' intelletto nella stessa essenza dell' anima; e al corpo che ella informa, fino a comprendere tutta la persona. „

I *Scientiam ad aliquid applicare* (Qq. dispp., De ver., q. xvii, a. 1 c.). Esta aplicación que hace el alma de la ciencia á algún acto, puede ser, ó considerando el acto mismo, á saber si tiene ó no tiene existencia, ó viendo si conviene ó no conviene con las leyes de las costumbres. De aquí la división de la conciencia en *psicológica y moral*, según que entendemos que éste ó aquel acto es hecho por nosotros, ó que juzgamos de su bondad ó malicia. La primera es también llamada *reflexión*; la segunda “se dice que es *ligar ó instigar, acusar, remorder, reprender* (S. Th. Sum. Theol. I, q. 79, a. 3).” Todas estas cosas, enseña asimismo el Santo Doctor, incluso el testificar, se siguen á la aplicación de algún conocimiento ó ciencia á las cosas que hacemos.

ciencia llega á un acto de suyo completo, conociéndose mediante los actos intelectuales de que, por decirlo así, llega á revestirse, todavía se extiende la conciencia á las otras partes del hombre en cuanto le están unidas. Esta extensión de la conciencia no es, pues, absolutamente necesaria para que el alma se conozca á sí misma y diga: *Yo*; porque, aun separada del cuerpo, el alma continúa teniendo conciencia de sí. Pero así como el alma espiritual no es conocida de sí misma por la conciencia, sino mediante los hechos ó fenómenos intelectuales que ella misma produce, así tampoco es percibido de ella nuestro cuerpo, animado del alma, sino mediante los hechos ó fenómenos corpóreos que son objeto del sentido interno, del cual toma el entendimiento noticia de ellos, entendiendo á la vez el sujeto á que pertenecen las respectivas potencias, al que singular y concretamente llamamos *Yo*.

131. Son objeto de la conciencia, no solamente los actos intelectuales, sino también los de la voluntad ¹, y todas las aprehensio-

Objeto de la conciencia.

¹ El entendimiento es raíz ó principio de los actos de la voluntad, porque no podemos querer ninguna cosa si antes no la conocemos; todo lo que queremos, está pues en nuestro entendimiento por una manera propia de él, ó como dice Santo Tomás, está *intelligibiliter* en el alma. Es así que lo que está en el entendimiento ó en el alma *intelligibiliter*, es objeto de la conciencia: luego por medio de la conciencia conocemos también

nes sensitivas, en las cuales la misma conciencia percibe los objetos á que estas aprehensiones se refieren ¹, y los movimientos del apetito sensitivo, que son objeto del sentido interno; y no solamente todos estos actos, sino también las potencias que los producen, y el sujeto de estas potencias, que en cada uno de nosotros es lo que significamos cuando decimos: *Yo* ².

los actos de la voluntad y la misma voluntad. *Illud inter duo*, añade SANSEVERINO, *hæc genera actuum interest, quod intellectus intelligit actus suos, eo quod eorum principium efficiens est, actus autem voluntatis, tum eo quod voluntatem ad illos exerendos movet, tum eo quod actus voluntatis, cum in eodem subjectum maneat, in quo intellectus est, in ipsum immigrat, sive ut idem S. Thomas ait, redundant.* „ Elementa philos. christ. Dinam. c. III, art. 7.

1 Conociendo el alma por medio de la conciencia los actos con que conoce las cosas distintas de ella, por fuerza tiene de conocer las cosas mismas á que tales actos cognoscitivos se refieren: sería en efecto absurdo saber uno que conoce éste ó aquel objeto, y no conocer el objeto de su mismo conocimiento.

2 Por el ejercicio de la conciencia refleja, dice egregiamente el P. LIBERATORE, no sólo percibe nuestro entendimiento sus propios actos, sino también los actos de la sensibilidad con los que en cierto modo se continuán. Todo aquello que es sensitivo, llega á ser objeto de la misma reflexión con que son percibidos los actos intelectuales; y mediante las sensaciones el acto reflexivo se extiende de algún modo aun á las inmutaciones

Como se ve, es mucho más limitada que la conciencia intelectual la que algunos llaman, aunque con harta impropiedad, *conciencia sensitiva*, que es el mismo sentido interno, ó común, con que sentimos que sentimos. Este último conoce solamente las operaciones de los sentidos externos y otras afecciones subjetivas del cuerpo, ya procedan de fuera, como la acción del calor, la presión ejercida por algún cuerpo en el nuestro, etc., etc., ya de dentro, como de algún estímulo interno, v. gr., el hambre; mientras que la conciencia intelectual, además de conocer todo lo que conoce el sentido interno, percibe los actos del entendimiento y de la voluntad, y penetra hasta la misma substancia del sujeto cognoscitivo. No es esta la única diferencia que media entre la conciencia sensitiva y la intelectual, porque además se distinguen cuanto al modo como conocen su respectivo objeto, muy imperfectamente

mismas del cuerpo: así el hombre no sólo percibe que entiende y que quiere, y que en él se suceden las afecciones consiguientes á las múltiples sensaciones que experimenta, sino también adquiere por aquí noticia del cuerpo, en el cual se verifican las sensaciones; y en las inmutaciones orgánicas de que vienen acompañadas, tiene hasta un sordo sentimiento de las mismas funciones vegetativas. Siente pues el hombre más ó menos distintamente su triple vida; y no la siente de un modo cualquiera, sino como cosa que se origina y remata en él mismo, en su única é individual subsistencia. „ *Dell'anima humana*, cap. I.

la primera, y capaz la segunda de mucha perfección y excelencia. Pero esta diferencia resultará claramente de lo que digamos de la reflexión.

Divisiones de la
conciencia.

132. Divídese la conciencia en *directa* y *refleja*. Conciencia directa, llamada también *sentido íntimo* y conciencia *concomitante*, es el conocimiento que acompaña á los actos intelectuales y volitivos al ser éstos producidos.

La conciencia directa se da en todo sujeto cognoscitivo, porque todo conocimiento mira, no sólo al objeto conocido, sino también al sujeto que lo conoce, ante el cual está presente el objeto. Y no sólo todo conocimiento, ora sensitivo, ora racional, sino todo movimiento del apetito sensitivo y de la voluntad, es objeto del sentido íntimo, ó sea de aquella especie de experiencia con que el sujeto cognoscitivo conoce *in actu exercito* lo que en él acaece. Sin esto no se daría el conocimiento ulterior que llega á tener nuestra mente de los hechos así experimentados, volviéndose advertidamente á ellos. En otros términos: sin la conciencia directa no podría darse en el hombre la conciencia refleja ¹.

I "Ex natura sua," dice el sapientísimo P. PESCH hablando de la conciencia que llama *concomitante* y *sen-*

La conciencia refleja, ó simplemente conciencia, es la facultad de volver el entendimiento sobre sus propios actos, ora por natural impulso, ora por imperio de la voluntad. De aquí la división de la conciencia refleja en *espontánea* y *voluntaria*, según que en ella va ó no va precedida de este imperio la reflexión.

Esta palabra *reflexión*, aplicada á las potencias espirituales, tiene un sentido metafórico. En sentido propio se aplica á la luz ¹, y en general á los

tido íntimo, "actus omnis cognoscitivus, non solum objectum, sed etiam subjectum, cui objectum praesens sistitur, respicit. Praeterea nisi haec cognitio experimentalio factorum internorum supponatur, jam nulla cognitio ulterior de his factis existere potest. Ut enim homo super facta interna sese reflectat et de his judicet, non satis est, ut ea in cognoscente secundum entitatem suam praesentia sint; sed necesse est, ut subjectum prius in actu exercito experimentaliter cognoverit, quam iis determinari possit, ut ad ea etiam cum advertentia revertatur." *Inst. log.*, pars. II, vol. I, lib. I, Lógica crítica, II de motivis certitudinis.

1 En la luz se ve una excelente imagen de la reflexión psicológica; porque así como cuando la luz salta de un objeto á otro, dicese que se refleja, así cuando el alma, después de haber aprehendido la esencia de alguna cosa material, no sin iluminarla antes por medio de la abstracción, vuelve y aplica su virtud cognoscitiva á dicho acto de aprehender y á sí misma como

cuerpos puestos en movimiento cuando por efecto de algún choque ó resistencia vuelven hacia el lugar de donde primero partieron. No puede, por tanto, decirse en este mismo sentido, sino sólo por metáfora, que el sujeto cognoscitivo vuelve ó hace reflexión sobre sus actos y sobre sí mismo, porque en el acto de conocer no hay movimiento, «y así propiamente hablando, dice Santo Tomás, no hay volverse ó retroceder. Sólo en tanto se dice haber aquí movimiento ó proceso, en cuanto se pasa de una cosa cognoscible á otra; y en nosotros este movimiento tiene lugar por cierto discurso, según el cual, cuando el alma se conoce á sí misma, sale en cierto modo fuera de sí (conociendo las cosas exteriores), y vuelve á sí (conociendo el acto con que las conoce y al sujeto de este acto). El primer acto que sale de ella se termina en [el] objeto; luego viene la reflexión sobre el propio acto, y sobre la potencia que lo produce, y sobre el sujeto de esta potencia, según que los actos se conocen por los objetos y las potencias por los actos» ¹.

Qué sea reflexión, y en qué se divida.

133. Podemos, pues, definir la reflexión diciendo, que es “la atención de la mente á los propios actos.” Y es de dos maneras, á saber: una reflexión propiamente dicha,

á principio y sujeto de ese acto, dicese que *reflexiona* ó refleja con reflexión propiamente psicológica.

¹ Quaest. disp. q. 2 de verit., a. 2 ad 2.

llamada *psicológica*, que es la que se acaba de definir; y otra menos propia, llamada *ontológica*, porque no mira á los propios actos, que son objeto de la conciencia, sino á los objetos de estos actos, que diligentemente considera.

De estas dos maneras de reflexión, la primera, ó sea la llamada *psicológica*, es la que entre los modernos lleva ordinariamente el nombre de *conciencia*, la cual no debe confundirse con la conciencia *concomitante* ó directa, que algunos llaman *sentido íntimo*, del cual participan los animales ¹.

1 Los animales, en efecto, y lo mismo debe decirse del hombre en razón de sus potencias sensitivas, participan de cierta reflexión imperfecta, porque con ella el sujeto "*redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam*:" empieza á volverse á sí en cuanto que no sólo conoce la cosa sensible, sino además conoce que siente, pero no se perfecciona esta reflexión, porque el sentido no se conoce á sí mismo. „ Para mejor entender este luminoso pasaje del Santo Doctor, será bien hacer aquí alguna explicación.

Cosa constante es que los sentidos externos son incapaces de reflexión propiamente dicha, conviene á saber, de la que ejercita el entendimiento conociendo sus propios actos, ahora se tome esta metáfora del movimiento de la luz cuando retrocede y vuelve al punto de donde parte, ó de la que concebimos en la

Sobre la conciencia directa se pregunta si es ó no distinta de los actos intelectuales á que se aplica, ó, en otros términos, si se dan en este caso dos actos intelectuales: uno, el acto con

substancia espiritual cuando decimos que se vuelve enteramente sobre sí misma en el acto con que se conoce á sí misma por vía de reflexión psicológica. Que el primero de estos dos conceptos no se aplica con propiedad al sentido externo, es evidente; porque cuando vemos, por ejemplo, un río, el acto de ver mira á la parte de afuera, y si al sentido de la vista le fuera dado volver hacia sí, vería lo que hay en él de visible, pero en el punto mismo dejaría de ver lo que antes veía, y por consiguiente no haría reflexión sobre este acto ya pasado. Tampoco es posible que el sentido se vuelva sobre sí, porque en calidad de potencia orgánica difúndese su virtud por todas las partes del órgano respectivo, y aunque simple en sí mismo, participa en cierto modo de la extensión, que es precisamente lo que impide á las cosas materiales volverse sobre sí mismas, según lo exige el acto de la reflexión.

No se alegue en contra de esta doctrina el lugar en que dice Santo Tomás, que el sentido percibe que siente, *sentit se sentire*, y que esto acaece por cierta manera de reflexión, *per quamdam reditionem*, porque el Santo Doctor se refiere en esas palabras al sentido común, que por ser principio y término de los sentidos externos lleva también el nombre de ellos, aun respecto de aquellos actos que él sólo ejecuta, como es ver que se ve. Así lo viene á declarar el mismo Santo Tomás, diciendo (*Sum. Theol.*, q. 78, a. 4 ad 2), "que por el sentido común se perciben las intenciones de los demás sentidos, como cuando alguno ve que ve, *sicut cum*

que entendemos esta ó aquella cosa, la esencia, por ejemplo, del círculo; y otro, el acto con que entendemos esta intelección. A lo cual se debe responder, que la mente concibe aquí dos

aliquis videt se videre. „ Esto, añade el Doctor Angélico, no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma del objeto sensible, por el cual es modificado, en cuya inmutación se perfecciona la visión, y de la cual se sigue otra inmutación ó modificación en el sentido común, el cual percibe la visión, *qui visionem percipit*. Así debe entenderse también á Aristóteles en el libro del sueño y de la vigilia, donde dice que el ojo no ve que ve, *visus non videt se videre* (véase al célebre FERRARIENSE en su comentario á la *Suma contra Gent.*, lib. II, cap. LXV.)

Mas aunque el sentido externo no puede volver sobre sus propios actos ni sobre sí mismo, todavía, en razón de la inmaterialidad de sus percepciones, goza de cierta excelencia análoga á la reflexión. Así, el sentido externo no sólo percibe la forma natural del objeto sensible, sino la inmutación material causada en el órgano, y el mismo órgano lo percibe según que está revestido de esta inmutación. Lo que el sentido externo de ningún modo puede conocer, es su propio acto de sentir, ni su propio ser de sentido.

En cambio el sentido interno goza de verdadera reflexión, aunque muy imperfecta, como ya se ha dicho; porque su acción recae sobre los actos de los sentidos externos, mas no sobre los propios, ni por consiguiente sobre el sujeto de dichos actos. No puede por consiguiente este sujeto decir: Yo. Hay, pues, un abismo entre la imperfectísima reflexión del sentido interno y la reflexión intelectual propiamente dicha: mientras ésta

actos distintos, aunque compenetrándose tan íntimamente, que en la realidad no son sino uno solo. Nada hay que impida á ese ni á ningún otro acto intelectual representar algo distinto de él y

consiste en volverse una potencia espiritual sobre sí misma mediando verdadera identidad entre el sujeto y el objeto de la reflexión, aquella otra es un acto ejercido sobre otro acto, no sólo distinto, sino diverso de él y extrínseco á él, así como el órgano del sentido externo es extrínseco respecto del órgano del sentido común.

Prevía esta explicación, se hace fácil entender qué especie de conciencia sea la que tienen los animales, y cuán incomparablemente superior á ella sea la del hombre. En los primeros, así como se da un principio de reflexión, así se da un principio de conciencia. El animal, en efecto, mediante la reflexión del sentido íntimo sobre las sensaciones y sus órganos, puede representarse como cosa que le pertenece, su propio cuerpo y todo lo que acontece en él, así como se representa como externas las cosas que percibe el sentido externo. Conoce también el bruto los movimientos del apetito sensitivo superior, ó sean los que surgen en él por representarse en la fantasía algún bien deleitable, etc. Pero de aquí no puede pasar el animal. En cambio el hombre, además de esta especie de conciencia sensitiva, posee la intelectual, cuya extensión hemos ya indicado. Esta conciencia se aplica también á todo lo que es objeto del sentido interno en el bruto, pero con esta diferencia: que lo que el bruto percibe en sí como algo intrínseco, el hombre lo percibe como cosa suya, conociéndose á sí mismo como sujeto á quien pertenece lo que percibe en su propio cuerpo.

juntamente representarse á sí mismo, antes esto último es lo que significa la palabra *conciencia*, conocimiento acompañado de otro conocimiento, con el cual se compenetra íntimamente. Otra razón persuade esta verdad, y es, que como el entendimiento no puede hacer dos operaciones á la vez, con el mismo acto con que conoce la cosa, conoce también el acto de conocerla.

Podrá oponerse á esto, que también versa la conciencia sobre los actos intelectuales ya pasados, los cuales no pueden ser aprehendidos del entendimiento sino con actos de presente, distintos, por consiguiente, de los que ya pasaron ¹. Pero esta razón, lejos de enervar, confirma dicha conclusión; porque aunque los actos intelectuales pasados ya no son, pero la memoria los conserva y reproduce como *nuestros*, es decir, como actos de que tuvimos conciencia; y esto es precisamente lo que después nos dice la reflexión cuando nos acordamos de ellos, que los aprehendimos al producirlos, juntamente con nuestro respectivo yo, que actualmente los reconoce y tiene por suyos. No los tendríamos por nuestros si, absorto el pensamiento en algún objeto distinto, hubiera faltado virtud al ánimo para verse á

1 Expresamente lo enseña así el sabio P. LAHOUSSE, diciendo que la conciencia refleja vuelve sobre las intelecciones ó voliciones *jam habitas*; y añade que acerca de estos actos es un juicio lo que se profiere, *et est judicium quod de his actibus fertur*. Praelect. Metaph. Psycholog., p. III, cap. x, art. IV.

sí mismo. En este caso, aunque de nuevo nos viniera á la mente el mismo pensamiento, no advertiríamos haberlo tenido otra vez; así como no nos acordamos de haber hecho esta ó aquella obra, ni de haber dicho esta ó aquella palabra que hicimos y dijimos estando completamente distraídos.

Síguese de aquí, que no es de esencia del acto intelectual el ser conocido de sí mismo de un modo explícito, porque lo que esencialmente pertenece á dicho acto es el conocimiento de su respectivo objeto, en el cual no se da la perfección que consiste en el acto de entender. Para conocer, pues, este acto la conciencia de un modo explícito es preciso que la mente aplique á él su actividad; ó lo que es lo mismo, que fije en él su atención, la cual depende más ó menos de la voluntad ¹. No es otro el origen de la

I Acerca así de la *atención* como de la *reflexión* circulan conceptos falsos entre los modernos. Wolf definió la atención en su *Psychología empírica*, qq. 337, "facultad de hacer una idea más clara que otras, *facultas reddendi unam ideam aliis clariorem*," por donde se ha venido á suponer que la atención es la facultad ó el acto en cuya virtud el alma aplica su fuerza intelectual á un objeto entre muchos que son objeto de una percepción total, ó á una de las varias partes de un solo objeto. Ahora, para ver cuán falsa sea esta idea de la atención, baste observar que la atención no es ni puede ser facultad ni operación alguna especial del alma ni del entendimiento, porque se da en todas las facultades cognitivas, las cuales, para conocer sus respectivos objetos,

conciencia refleja, con la que el entendimiento entiende el propio acto de entender mediante otro acto intelectual distinto, precediendo determinación é impulso de la voluntad ¹.

Esta es, pues, la diferencia entre la conciencia concomitante ó directa que tenemos del acto intelectual, y la conciencia refleja del mismo: que en aquélla la naturaleza extraña al principio intelectual es representada directamente, y el acto del entendimiento en que esta representación

necesitan aplicarse á ellos con alguna intensidad. Así, la atención sólo añade á la tendencia natural de la mente hacia el acto del conocimiento aquel esfuerzo ó conato que nace del deseo de adquirir el conocimiento. La razón pues de aplicar el alma su virtud cognoscitiva á un objeto más bien que á otro, no es la existencia de la atención como facultad ú operación especial, sino el impulso de la voluntad que mueve y hace obrar á las demás potencias. — Todavía es más patente la falsedad del concepto de reflexión que tenían los discípulos de Locke, quien no titubeó en definirla, diciendo que consiste en actos sucesivos de atención, sin advertir aquel torpísimo filósofo, que el aprehender sucesivamente unas cosas distintas de otras con actos también sucesivos es cosa común á todas las potencias cognoscitivas del alma.

1 *Ipsium intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem. S. THOM., 1 p., q. 87. a. 3 ad 2.*

consiste, no es conocido por otro acto intelectual, sino por sí mismo; mientras que en la conciencia refleja el entendimiento conoce dicha cosa tal como se ofrece en la aprehensión directa.

Puede preguntarse asimismo si el acto de la reflexión ó conciencia refleja es á su vez objeto de otro acto de conciencia también refleja, y éste de otro, y así sucesivamente hasta lo infinito. Para responder á esta pregunta debemos recordar que el objeto proporcionado del entendimiento en la presente vida es la cosa material; porque de aquí es fácil inferir que el hacer reflexión esta potencia sobre sí misma, siendo como es inmaterial, tiene que serle en extremo difícil y trabajoso, y que con este trabajo luego se agota su virtud reflexiva. Así lo acredita la experiencia.

Conocimiento del alma de sí misma por medio de la conciencia actual y de la habitual.

134. Hemos dicho, que por medio de la conciencia, no sólo conoce el alma sus actos intelectuales, sino también se conoce á sí misma. Esta verdad se prueba, así con relación á la conciencia *actual*, como á la *habitual*. Veamos lo primero qué entienden los filósofos por una y otra especie de conciencia.

Por *conciencia habitual* no ha de entenderse que el alma actualmente se conozca á sí propia y conozca sus propios actos, sino que tiene habilidad para tener este conocimiento. “ Aquello hace, dice Santo Tomás,

que alguna cosa sea conocida habitualmente; de donde se tiene el poder pasar al acto del conocimiento de ella, la cual se dice que es conocida habitualmente,,¹. Por el contrario, entiéndese por conciencia actual aquel conocimiento con que alguno considera que tiene alma actualmente existente,, (*qua aliquis considerat se animam habere*)², ó con que el alma se pone ante su vista (*se ante conspectum suum ponit*)³, ó se vuelve en cierto modo sobre sí para pensarse á sí misma (*ad se cogitandam quodammodo redit*)⁴.

135. Con una y con otra conciencia, con la actual y con la habitual, se conoce en efecto nuestra alma. Con la actual se conoce sin duda alguna; porque “ en esto, dice el Santo Doctor, percibe alguno que tiene alma, y que vive y que existe, en que percibe que siente, y que entiende, y que ejerce otras operaciones vitales á este tenor. Pues nadie percibiría el acto de entender si no entendiera alguna cosa, porque primero es entender

El alma se conoce á sí misma con la conciencia actual y con la conciencia habitual.

1 Illud facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei, quae habitualiter cognosci dicitur. *Qq. disp., De veritate*, q. x, a. 9 c.

2 Ibid., a. 8 c.

3 S. AUG., *De Trinit.*, lib. XIV, c. VI, n. 8.

4 Ibid., lib. x, c. v, n. 7.

algo, que entender que se entiende, y por tanto el alma llega á percibir actualmente que es ó existe, por cuanto siente ó entiende ¹, como quiera que estos actos, como inmanentes que son, en la misma alma que los produce, se terminan.

También se conoce el alma con la conciencia habitual, tomada la voz *conocimiento* en el sentido de habilidad del sujeto para conocer, porque “por lo mismo que su esencia está presente á sí misma, puede ella pasar al conocimiento de sí misma; como aquél que tiene el hábito de alguna ciencia, la misma presencia del hábito hace que pueda percibir las cosas que pertenecen á aquel hábito,” y al modo como “por la especie inteligible que habitualmente está en el entendimiento puede éste representarse de un modo actual la cosa expresada por ella „ ².

1 Anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc, quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, vel sentit. S. THOM., *Qq. disp.*, *ibid.*, a. 8 c,

2 “Anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc

La razón de conocerse á sí misma y de conocer sus actos con la conciencia ya actual, ya habitual, es ser el alma inmaterial. En efecto, para conocerse el alma á sí misma y conocer sus actos con la conciencia habitual no bastaría estar presente á sí misma si no fuera inteligible, y no sería inteligible si no fuera inmaterial. Y por lo que toca á la conciencia actual, como el alma sea en ella á un mismo tiempo objeto y sujeto del conocimiento, fuerza es que se conozca á sí misma y conozca sus actos volviendo sobre sí por medio de la reflexión, para la cual es condición precisa la inmaterialidad.

136. Objeto de la conciencia, así de la actual como de la habitual, son, pues, no solamente los actos del alma, sino también el

Cuál sea pues el objeto de la conciencia.

ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui, vel, sicut ex specie, habitualiter in mente recepta, est in mente, ut possit actualiter rem illam considerare (Ibid.) „

Por donde puede advertirse, que á la conciencia *habitual* se le da este nombre, no porque sea ella *hábito*, sino porque la facilidad que el alma tiene de conocerse en razón de estar presente íntimamente á sí misma, puede compararse con la que tenemos para pensar actualmente lo que ya sabemos bien, y está, por decirlo así, esculpido en la mente.

alma misma ¹. Esta verdad se prueba fácilmente con relación á la conciencia habitual del modo siguiente. El alma se conoce por

1 No ha faltado entre los filósofos modernos quien ha extendido el dominio de la conciencia hasta el objeto mismo de nuestros conocimientos directos. "Afirmar, dice HAMILTON (*Discussions*, pág. 48, en EM. CHARLES), que podemos tener conciencia de un *acto de conocimiento* sin tener conciencia de su *objeto*, es una cosa virtualmente contradictoria. La operación intelectual no es lo que es, sino por la relación que dice á su objeto, pues el objeto determina su existencia. "Quitad, dice, el objeto, y quitaréis la operación; suprimid la conciencia del objeto, y veréis cómo desaparece la conciencia de la operación. „ La consecuencia es conocidamente viciosa: de ser el objeto del conocimiento lo que determine la especie de él, no se sigue que el acto con que percibimos el conocimiento, sea el mismo con que entendemos la cosa. *Alius est actus*, dice SANTO TOMÁS DE AQUINO, *quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem* (I. p., q. 87, a. 3, ad. 2.) Hubiera dicho Hamilton que no podemos tener conciencia del acto intelectual sin conocer también la cosa á que este acto se refiere, y su conclusión sería legítima; mas confundió el acto de conocer en general con el acto de conocer propio de la conciencia, y aquí de su error. Error que á su vez procede de haber rechazado la doctrina de las especies intencionales, de cuya supresión se sigue la *presencia real y efectiva* del objeto conocido en el sujeto conocedor, *ó mejor dicho, la identidad entre ambos términos; supuesta semejante identidad, conocer las cosas y tener conciencia de ellas, como dice HAMILTON, serían *unum et idem*.

la conciencia habitual en cuanto está presente á sí misma, y por consiguiente tal como en realidad está presente: es así que el alma está presente á sí misma como principio de sus actos; luego el alma se conoce á sí misma con la conciencia habitual como principio de sus actos. Ahora bien: conocerse ella á sí misma como principio de sus actos, es conocerse á sí misma y conocer los actos que hace: luego objeto de la conciencia no solamente son los actos del alma, sino también el alma misma. Demuéstrase también esta verdad con relación á la conciencia actual, considerando que ésta consiste en la reflexión del alma sobre sí misma y sobre sus propios actos, siendo de notar que la razón por que el alma vuelve sobre sí misma es su misma inmaterialidad. Si pues el alma tiene la facultad de volver sobre sí, según su sustancia inmaterial, con la conciencia actual ó reflexiva, es evidente que por medio de esta facultad el alma se conoce á sí misma además de conocer sus actos.

137. Conviene advertir que lo que el alma conoce por medio de la conciencia, son sus actos y la existencia del alma misma, que es el sujeto de los mismos; pero no conoce la naturaleza y propiedades del alma, ó como dice Santo Tomás, no conoce *quid sit ani-*

Qué es lo que el alma conoce acerca de sí misma.

ma, et quid sint per se accidentia ejus ¹. La razón de esto es, que por medio de la conciencia el alma se conoce como sujeto agente, como principio de sus actos, pudiendo decir, por consiguiente, *yo sé que entiendo*; pero una cosa es saber el alma que ella entiende, y otra muy distinta saber qué cosa es, ó qué naturaleza tiene aquello que el alma entiende cuando se conoce á sí misma: lo primero lo sabe inmediatamente por la conciencia; lo segundo no puede saberlo sino mediatamente, ó sea por vía del discurso de la razón. De donde se sigue, que tampoco podemos conocer por medio de la conciencia la inmaterialidad del alma y las demás propiedades que proceden de su esencia y están enlazadas necesariamente con ella; porque la esencia del alma no es objeto de la conciencia ².

¹ *Qq. disp., De verit.*, q. 10, art. 8, c.

² Véanse sobre este punto mis *Lecciones sobre el sistema de filosofía de Krause*. Los principales errores de este filósofo soñador en orden á la conciencia, nacen de suponer que “el Yo „ tiene en cada uno de nosotros una intuición de sí mismo, “anterior y superior á la conciencia de sus determinaciones.” (Véase *Elementos de Psicología* de D. T. ROMERO DE CASTILLA, cap. III.) Lo cual equivale á decir, que el alma se conoce á sí misma por su esencia. La razón en que funda este profesor esa soñada intuición es, que “si no se la supone (*no ad-*

Todavía se puede ilustrar más esta verdad con la doctrina de Santo Tomás sobre las cosas que se requieren para conocer, además de la virtud cognoscitiva proporcionada á la especie del conocimiento. Dos cosas se requieren para este acto, según el angélico Doctor, á saber: la actual cognoscibilidad del objeto, y la unión intencional del mismo con la respectiva facultad

*vierte que una intuición que sólo consta por vía de suposición, es absurda), ¿cómo se explica que nos atribuyamos tales ó cuales propiedades, facultades y actos? „ Esto se explica observando con Aristóteles y Santo Tomás, que “en esto percibimos que tenemos alma, y que vivimos y somos, en que percibimos que sentimos, y entendemos y ejecutamos otras operaciones á este tenor, „ por lo cual dijo el filósofo: “Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos y entendemos, entendemos precisamente que somos. *Anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, se animam habere, et vivere et esse, quod percipit, se sentire et intelligere, et alia cujusmodi vitae opera exercere, unde dicit philosophus (Eth. I, cap. ix) Sentimus autem quod sentimus, et intelligimus quod intelligimus; et quia hoc sentimus et intelligimus, etiam intelligimus quod sumus (De verit. q. 10, art. 8).* „ Según esta doctrina, confirmada por la experiencia, el alma aprehende las propias afecciones según que están en ella como en su sujeto, y según que proceden de ella como de su principio, y aprehendiéndolas, se aprehende á sí misma como sujeto y principio de las mismas. Con el mismo acto con que el alma conoce sus propias afecciones, se conoce á sí misma, conociéndose en ellas. Este*

de conocer. Así, para el conocimiento sensitivo, además del sentido correspondiente, hay necesidad de objeto externo sensible, que lo modifique, y de especie ó imagen del mismo objeto en el alma, que sea como el vínculo de aquella unión. Por su parte, el conocimiento intelectual supone objeto inteligible y unión del

es el modo de conocer que llama Santo Tomás *sicut in quo*, según el cual á la cosa conocida no se la conoce con otro acto distinto con que es conocido aquello por lo cual se la conoce. *Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quod cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo* (Qq. disp. De mente, art. 8, c.). Y añade el Santo Doctor, que “de esta suerte el alma se conoce en cierto modo á sí misma por su esencia, *et sic anima seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam*,” pues conoce su propio sér en los actos que concretamente lo determinan: *In hoc enim quod cogitat percipit se esse* (I, q. 87, a. 1). Suponer que el alma se conoce á sí misma antes de conocer sus actos, viene á ser como si para atribuir á los objetos sensibles las cualidades concretas que percibimos con los sentidos, tuviéramos antes que conocer el sér ó esencia de ellos, desnudos de tales cualidades. No es, pues, maravilla, que el yo que primeramente perciba la conciencia de Krause sea un “Yo indeterminado,” y que “la manifestación del sentido íntimo, en cuanto conciencia,” sea en su escuela, “un pensamiento *confuso, vago, indeterminado* (ROMERO DE CASTILLA, *ibid.*),” es decir, una vana abstracción, una quimera, no extraña ciertamente á los demás delirios del panenteísmo krausiano.

objeto inteligible con la potencia intelectiva. Este objeto puede tener inteligibilidad, ó de sí mismo, ó de la luz del entendimiento agente, que está fuera de él. Por virtud de esta luz se hacen inteligibles las esencias de las cosas materiales. Por el contrario, las esencias de los seres inmateriales tienen inteligibilidad propia por razón de su misma inmaterialidad.

No basta, sin embargo, para que una substancia sea inteligible *per se*, ó tenga inteligibilidad propia, que sea inmaterial; es preciso que sea *totaliter immaterialis*, ó en otros términos, que sea en acto, porque, como dice Santo Tomás, repitiendo la sentencia de Aristóteles, *unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia*. De donde infiere el Santo Doctor, que en las substancias inmateriales, según que respectivamente se han para ser en acto por su esencia, así es la razón que tienen para ser conocidas por su esencia, *secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sint in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis* ¹. No puede, según esto, entrar ninguna cosa en el entendimiento y unirse intencionalmente con él si no posee en acto aquella razón por la cual tiene de ser entendida, así como no puede ser objeto de la vista lo que no es actualmente visible. Y es de notar que lo inteligible se ha

¹ *Sum. theol.*, I. p., q. 87, art. 1

con la potencia de entender como lo perfecto con lo perfectible.

Ahora se entenderá claramente que en la inteligibilidad de las substancias inmateriales hay grados, y que el último de ellos es el de nuestra alma racional en su condición presente, así como en grado supremo está la inteligibilidad divina. Dios es, en efecto, absolutamente inteligible, porque es acto purísimo de ser, donde no hay mezcla alguna de potencia que pueda recibir alguna perfección que no tenga. Dícese, pues, de Dios que es purísima actualidad de inteligente é inteligible, comprensión absoluta de sí, ciencia y conciencia en un solo y mismo acto perfectísimo. En Dios, dice el Cardenal Zigliara ¹, toda la plenitud ó perfección del conocimiento intelectual consiste en una simplicísima intuición de la divina esencia, en la cual, como en espejo tersísimo é infinito, Dios se ve y se comprende á sí mismo, y todas y cada una de las cosas existentes y posibles. *In Deo tota plenitudo cognitionis intellectualis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit* ².

También son acto las inteligencias angélicas,

¹ *Della luce intellettuale*, lib. 1, cap. xii.

² P. I, q. 55, a. 3. — *Essentia igitur Dei*, dice también Santo Tomás, *quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam, non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit.*

pero acto no puro ni perfecto como la divina esencia. No son acto completo, porque no se da en ellas el principio universal y la virtud activa de que procede todo lo que tiene sér. Y no son acto puro, porque como no sea en ellas una misma cosa la esencia y el conocimiento, el cual puede extenderse y se extiende á cosas no contenidas en ella, la virtud intelectual del ángel puede recibir la perfección de otras cosas inteligibles. Pero aunque no seap acto puro ni perfecto, las inteligencias angélicas están siempre en acto de entender, pues son substancias intelectuales y vivientes, y toda substancia viviente por su misma naturaleza tiene siempre en acto alguna operación vital que en el ángel, como substancia meramente intelectual, es la inteligencia ¹. Siendo, pues, siempre inteligentes en acto por su misma esencia, de necesidad tienen que ser inteligibles en acto y conocerse á sí mismos por su esencia.

No puede decirse otro tanto de nuestro espíritu, el cual no es pura inteligencia, sino substancia destinada á informar nuestro cuerpo.

1 Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemisis patet, nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

Radican, pues, en nuestra alma, además de las potencias espirituales, las sensitivas y orgánicas; y así no puede decirse de él que es pura ó totalmente inteligente, sino sólo en parte, y así se explica que no sea la intelección el acto primitivo de la vida humana, pues antes son los actos de las potencias inferiores, y que, aun después de comenzar á ejercitarse las superiores, se interrumpa y suspenda su ejercicio, sin que por esta razón se suspenda la vida humana. Con que si el alma humana no es pura y exclusivamente intelectual, sino sólo es intelectual en parte, y si el entendimiento en ella no es absolutamente inmaterial, sino dependiente en su ejercicio, durante la presente vida, de los sentidos, siendo, por tanto, objeto proporcionado del mismo la esencia de la cosa material, de donde viene luego al conocimiento de nuestra alma por especies y semejanzas abstraídas de la materia, haciendo uso del discurso, es evidente que el mismo entendimiento no puede conocer al alma por su esencia, y que no basta, por consiguiente, la presencia de ella para ser de este modo conocida.

Del todo contraria á la sentencia de los filósofos que atribuyen al alma un conocimiento actual y perenne de su esencia, es la de los que le niegan todo conocimiento de sí, aun por medio de sus actos. Tales fueron los antiguos sensualistas, con quienes hubo de juntarse Kant á fines del pasado siglo, y cuyo error ha

sostenido en el nuestro el inglés Spencer ¹. Los sensualistas negaron, en efecto, al alma el conocimiento de sí misma, según que es verdadera substancia, porque para ellos no es otra cosa la substancia sino la mera colección de los accidentes, que es como decir que no hay substancia ni espiritual ni corpórea ². Pero la misma conciencia depone contra este error, certificándonos de ser uno y siempre el mismo el sujeto de nuestros actos intelectuales y volitivos, los cuales son múltiples, varios y pasajeros. Kant, por su parte, no se apartó de Condillac en este punto, pues hasta fué osado á decir que el yo, es decir, el sujeto pensador, es la colección de las sensaciones que experimentamos y de las que nuestra memoria reproduce ³.

1 Consúltense acerca de este punto á KLEUTGEN, *Defensa de la filosofía antigua* (vol. 1, pág. 330 y siguientes), y las luminosas disertaciones de los ilustres Académicos FABRI y SATOLLI en la *Accademia Romana* (vol. VI, fasc. 1), la primera sobre el texto de SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Utrum anima intellectiva se ipsam cognoscat per suam essentiam* (S. TH., I, q. 87, a. 1), y la segunda intitulada: *Conoscenza che ha l'anima humana di se, degli habiti e de suoi atti*.

2 *Principios de Psicología* (París, 1875), 2.^a parte. Las inducciones de la Psicología, cap. 1. La substancia del espíritu, pág. 147.

3 Veáanse las Cartas filosóficas de Galluppi (Florencia, 1840), y el análisis que hace de ellas el Cardenal PECCI en sus *Observaciones sobre algunos errores de Kant*. L'Accademia Romana, vol. VI, fas. 1.

Veamos ahora las dificultades que opone Spenser contra la doctrina en que se afirma que el alma se conoce á sí misma.

Este sofista, suponiendo como cierto que conocer es obrar una cosa sobre otra, que también obra, dice que ninguna de ellas puede ser objeto y sujeto al mismo tiempo, y que el espíritu no puede ser conocido, sino estando revestido de algún *estado de conciencia*, que viene á ser como un velo que oculta é impide que se vea la substancia de él.

Pero es falso, en primer lugar, que el conocimiento consista en obrar una cosa sobre otra que también obra. Si esto fuera el conocimiento, comprimir, por ejemplo, una lámina de acero, obligándola á tomar la forma de una curva, sería acto cognoscitivo, y las funciones vegetativas de las plantas serían también conocimientos, porque obran sobre las substancias alimenticias, que son también activas. En segundo lugar, aunque ninguna cosa pueda ser sujeto y objeto al mismo tiempo bajo un mismo respecto; mas bajo respectos diferentes no hay tal imposibilidad. Así, en el conocimiento que el alma tiene de sí misma, no se dice que la razón de *objeto conocido* sea idéntica á la de *sujeto conocedor*, sino que la misma substancia espiritual del alma es objeto conocido en cuanto es substancia revestida de alguna intelección previa y directa, y que es sujeto que conoce en cuanto es substancia espiritual que puede ejercitar con el entendimiento otra intelección ó

acto reflejo con que entienda el acto anterior directo de entender.

Por último, contra la dificultad que opone Spencer, diciendo de los estados de conciencia, que velan y ocultan el alma á sus propios ojos, no dejándole ver sino fenómenos interiores, debemos decir que, por el contrario, el alma se manifiesta á sí misma en tales estados ó fenómenos, porque no sólo es ella sujeto, sino también principio de los mismos: el alma se hace visible á sí misma por sus propios actos, al modo como se deja ver de nuestros ojos el sol por medio de los rayos de luz que de él dimanar.

Otras dos objeciones opone Spencer contra esta verdad, diciendo que para conocerse el alma á sí misma, sería preciso que tuviera conciencia de las propiedades en que conviniera con alguna otra substancia; porque conocer una cosa, dice el filósofo inglés, es distinguirla y clasificarla en tal ó cual orden, atendiendo á lo que en ella es común con otras cosas del mismo orden, lo cual lo tiene él por tan cierto, que entonces cree que será la cosa perfectamente conocida cuando tenga completa conformidad de atributos con otros objetos ya conocidos, y que será absolutamente desconocida cuando no tenga conformidad alguna conocida con ningún otro objeto. Es así, añade Spencer, que el alma no puede clasificarse de esta suerte, porque, ó se sigue la doctrina de los idealistas, ó la de los realistas: si la de los idealistas, resultará que no hay fuera del alma

ninguna substancia con la cual se la pueda comparar; y si la de los realistas, como éstos no admiten fuera del alma sino cosas diferentes de ella, tampoco hay con quién compararla y clasificarla. Luego es imposible que el alma se conozca á sí misma.

Esta dificultad fácilmente se desata, negando, en primer lugar, que conocer alguna cosa sea percibir lo que tiene de común, ó sea lo que permite clasificarla con otras; y negando, en segundo lugar, que dos cosas entre las cuales haya diferencias dejen de tener razones comunes y de poder ser clasificadas con otras. Lejos de poderse decir lo primero, debe observarse que el conocimiento perfecto de las cosas no exige que sean conocidos los caracteres que tienen comunes con otras; antes exige que conozcamos aquello en que se diferencian de ellas, de tal modo, que cuantas más son las diferencias que percibimos en una cosa comparada con otra, tanto es más perfecto el conocimiento de ella ¹.

Con cuánta razón neguemos que entre cosas

1 " Tanto..... unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab aliis distinctis. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est*; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia." S. THOM., *Cont. Gent.*, 1, 14.

diferentes no haya nada de común, se echa claramente de ver en lo que sucede entre los individuos de una misma especie comprendidos debajo de algún género, donde claramente se ve lo que tienen de común y lo que tienen de diferente, sin que ni la conformidad quite la diferencia, ni la diferencia destruya la conformidad. Así, en el caso presente, aunque las cosas que están fuera de nuestra alma se diferencien de ella, con la inmensa diferencia de lo material á lo inmaterial; pero esta diferencia no impide que sean puestas con ella debajo de un mismo género ó concepto de substancia.

Spencer se niega á reconocer la inmaterialidad como diferencia real entre el alma y los objetos exteriores, teniendo por imposible concebir una substancia en términos que no impliquen propiedades materiales; esta imposibilidad la refiere él sin duda á la facultad inferior de conocer, porque esta facultad no percibe otras cosas que las que hacen impresión en los órganos de los sentidos; pero olvida ó afecta ignorar que sobre los sentidos está el entendimiento, cuyo objeto es todo lo que tiene razón de ser, y por consiguiente la substancia, que considerada abstractamente en sí misma prescinde de la materia, y que en las cosas concretas del orden espiritual carece absolutamente de ellas.

138. ¿Tiene el alma conciencia ó percepción de todas sus percepciones? Para

¿Tiene el alma conciencia de todas sus percepciones?



resolver esta cuestión conviene tener presente ante todo la división que hemos hecho de la conciencia en actual y habitual. De todos sus actos tiene el alma conciencia habitual, porque con todas las especies que retiene, está presente á sí misma. Respecto á la conciencia actual es preciso distinguir entre la conciencia directa y la refleja. La primera, que suelen llamar sentido íntimo, hemos dicho que acompaña á todo acto intelectual ¹; no así la conciencia refleja, especialmente la que hemos llamado voluntaria, porque como la voluntad sea potencia libre, unas veces quiere y otras no mover el entendimiento á reflexionar sobre sus actos.

De esta suerte se puede conciliar la opinión de Leibniz, que niega la apercepción de todas nuestras percepciones, y la de los que dicen que el alma percibe todo lo que pasa en ella. Si se trata de la conciencia actual, Leibniz tiene razón; pero si se trata de la habitual, tienen razón sus contrarios. Antes había dicho San Agustín, que jamás se olvida el alma de sí misma, que jamás deja de entenderse á sí misma, *nunquam sui non*

1 Es, pues, falsa ó equívoca la división que hacen los discípulos de Krause de las percepciones en "conscientes ó inconscientes." De todas nuestras percepciones tenemos conciencia habitual y directa por lo menos.

meminisse, nunquam se non intelligere; sobre cuyas palabras dice San Buenaventura: Dicendum quod illa dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu, vel habitu. Si habitu, sic vere, et semper attribuuntur ei, quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, et se intelligere..... Si autem intelligantur in actu, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur ¹.

139. Concluyamos observando que la conciencia no es potencia distinta del entendimiento, sino es el mismo entendimiento considerado en orden al conocimiento de sus propios actos y del principio que los produce. La razón es, porque al objeto del entendimiento pertenece todo lo que tiene razón de ser y de verdad, y de esta razón participa sin duda alguna el objeto de la conciencia. Además el entendimiento, como potencia inmaterial ó inorgánica, tiene la facultad de reflexionar ó volver sobre sus propios actos, que es precisamente lo que hace en los actos de la conciencia. Esta reflexión supone la identidad de la fuerza que emite el acto con la que le conoce: luego la virtud reflexiva del alma inteligente es su mismo entendimiento.

La conciencia no es facultad distinta del entendimiento.

¹ In lib. III *Sent.*, dist. xxviii, dub. 2.

ARTÍCULO VI

De la memoria intelectual.

Qué sea memoria intelectual.

140. Se entiende por *memoria intelectual* la virtud que tiene el entendimiento de conservar ó retener y reconocer los conocimientos ya adquiridos. Más brevemente: la virtud intelectual de conocer lo pasado como tal pasado.

Decimos que la memoria es *virtud del entendimiento*, porque esta potencia está efectivamente dotada del poder de retener ó conservar las especies inteligibles con que aprehendemos las cosas ¹. La conservación de estas especies

¹ Esta es, como oportunamente dijimos, una de las razones decisivas que tuvo la filosofía escolástica para admitir las especies intencionales. Sin ellas no se explica en efecto la memoria. El célebre Avicena trató de explicar el recuerdo por una irradiación de divina luz, mediante la cual el conocimiento recuperado ó recordado es infundido en el entendimiento (véase á los Cornimbricenses, *De memoria et reminiscencia*, c. I, p. 2, edit. 1631, y *De anima*, lib. III, c. v, q. II, art. II); pero ésta es una hipótesis del todo gratuita é innecesaria y falsa. LOCKE, por su parte, explicó la memoria diciendo, que el alma tiene en ciertas ocasiones el poder de despertar las percepciones que ha tenido, y con un sentimiento de haberlas tenido antes (*Ensayo sobre el*

conviene más al entendimiento que la de las especies sensibles al sentido interior, porque la

entendimiento humano, II, 10); que es suponer que las tales percepciones, antes de ser reproducidas por la memoria, están como dormidas ó latentes en el alma, y que la memoria las evoca y reproduce al recordarlas. No viene á ser otra la sentencia de HAMILTON (*Lectures on Metaphysics*, vol. II, lect. xxx, pág. 205 y siguientes), el cual creyó haber hallado la explicación de la conservación de los conocimientos adquiridos en la teoría de las modificaciones obscuras ó latentes, *the solution of this probleme is to be sought for in theorie of obscure or latent modifications*. "La desaparición, añade, de las energías internas de ante la vista de la percepción íntima, no prueba que dejen de existir; pues no siempre tenemos conciencia de energías mentales cuya existencia no se puede negar." No pensó pues Hamilton como el fundador de la escuela escocesa, Tomás Reid, quien, consecuen- te con la teoría llamada de "la percepción directa," que excluye la especie ó medio representativo, opinó que la memoria percibe directamente lo pasado, sin que haya nada intermedio que lo represente ó tenga conexión con la cosa recordada. Teoría visiblemente absurda y contradictoria, pues lo pasado como tal pasado ya dejó de existir, y por consiguiente no puede ser percibido. Pero no es menos absurda la novedad introducida en su escuela por HAMILTON, y que consiste en explicar la memoria por no sé qué modificaciones obscuras y latentes, que se hacen presentes al espíritu, representando á otros estados del espíritu que ya no existen; como si la mera reproducción de los actos con que percibimos alguna cosa pasada, pudiera referirse á esta misma cosa, sin que alguna especie ó semejanza de ella hubiese quedado

naturaleza del entendimiento posible es más estable que la del sentido ¹.

Una dificultad, grave al parecer, se opone á que se considere á la memoria intelectual como á simple facultad del entendimiento, que no se distingue de él sino en el nombre, porque la misma potencia de entender, según que entiende las cosas actualmente por las especies que las representan, lleva el nombre de entendimiento, y según que tiene el poder de retener estas especies, se llama memoria: esa dificultad es, que en los actos de esta potencia se ofrece la razón de cosa pasada (*ratio praeteriti*), razón que, como ya vimos al hablar de la sensibilidad interna, es objeto de la memoria sensitiva, y que no debe serlo de la intelectual. ¿Cómo se resuelve esta dificultad?

Esta dificultad se resuelve advirtiéndolo que la razón de cosa pasada puede referirse, no sólo al objeto conocido por el entendimiento en tiempo

impresa en el entendimiento. Por lo demás, una percepción del todo dormida ó en estado latente, ó de la cual no haya conciencia alguna, ni aun directa ó concomitante, es cosa que repugna á la naturaleza de todo acto cognoscitivo. Excusado es añadir, que ni LOCKE, ni HAMILTON, ni filósofo alguno de su escuela, conocen la distinción que media entre la conciencia sensitiva y la intelectual.

I Cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae, quam sensus, oportet, quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis in eo possunt servari species, quam in parte sensitiva. *Qq. disp., De verit., q. x, a. 3-*

ya pasado, sino al acto con que ya le conoció. Este acto, aunque de suyo singular, no por esto deja de ser inteligible, porque lo que impide al entendimiento conocer cosas singulares no es que sean singulares, sino que sean materiales, pues la materialidad, y no la singularidad, es lo que hace á las cosas externas sensibles, y no inteligibles. Conociendo, pues, el entendimiento sus propios actos intelectuales, concretos y determinados, habidos anteriormente, conoce también el tiempo en que antes existieron, y por consiguiente, la razón de cosa pasada, objeto formal de la memoria. Claramente explica esto Santo Tomás de Aquino: « A dos cosas, dice, puede referirse la razón de cosa pasada (*praeteritio*); al objeto que se conoce, y al acto del conocimiento; ambas á dos se juntan en la parte sensitiva, la cual es aprehensiva de algo por la inmutación que hace en ella la cosa sensible presente. Así el animal se acuerda al mismo tiempo de haber sentido en tiempo pasado, y de haber sentido cierta cosa pasada sensible. Cuanto á la parte intelectual, la preterición es cosa *accidental* al objeto del entendimiento; mas *por sí misma no es objeto de esta* potencia; así al hombre, por ejemplo, el entendimiento lo aprehende en cuanto es hombre. Pero al hombre, en cuanto es hombre, sólo accidentalmente le conviene existir en tiempo presente, ó pasado, ó futuro. Por parte pues del acto del conocimiento, la razón de conocimiento puede darse en el

entendimiento así como se da en el sentido, porque el acto de entender es para nuestra alma un acto particular, que existe en tal ó cual tiempo, conforme á lo cual se dice que el hombre entiende hoy, ó que entendió ayer, ó que entenderá mañana. Lo cual no repugna á lo intelectual (*intellectualitati*); porque aunque este entender sea cierta cosa particular, pero es inmaterial. Por tanto, así como el entendimiento se entiende á sí mismo, no obstante ser él un cierto entendimiento particular, así también entiende su mismo acto de entender, que es acto singular, según que tiene lugar en el momento actual, ó que lo tuvo en tiempo pasado, ó que lo tendrá en tiempo futuro. De esta manera se saiva en el entendimiento la razón de memoria en orden á las cosas pasadas, según que el mismo entendimiento entiende que antes entendió, no según que entiende lo pasado en cuanto es *hic et nunc* * 1.

* 1 Praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum, quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal se memoratur se prius sensisse in praeterito et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio

En otros términos: la memoria intelectualiva consiste, primero, en la conservación de las representaciones ideales, y segundo, en tener conciencia el entendimiento de los actos con que ha conocido los respectivos objetos, según que tales actos ocurrieron en tiempo pasado. Es así que la conservación de las ideas pertenece al entendimiento, por ser él quien las recibe, y que la conciencia pertenece también al entendimiento, por ser también él quien conoce sus propios actos: luego la memoria no es potencia distinta del entendimiento ¹.

per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia huiusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est quaestione 75, art. 2. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc. (*Summa th.*, I. p., q. 79, a. 6 ad 2. ^m)

1 Quod recipitur in alio recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas

No se oponga á esta doctrina lo que dice San Agustín en su obra *De Trinitate*, donde habla de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, de manera que parece distinguir á la memoria del entendimiento; porque ya observó Santo Tomás, que aquel gran Padre de la Iglesia no tomó estas tres cosas por tres potencias, sino á la memoria la tomó como hábito de retener las ideas, y al entendimiento, y aun á la misma voluntad, los tomó allí como actos ¹. En tal sentido, lejos de poderse rechazar la distinción entre el entendimiento y la memoria, es evidente la necesidad de hacerla, distinguiendo entre el conocimiento *habitual* ² que tiene el entendimiento de estas ó aquellas cosas, conservando sus respectivas especies, y el conocimiento *actual* que el mismo entendimiento tiene de ellas, así como entre ambas maneras de conocimiento y el amor ó acto de querer que se sigue del conocimiento intelectual.

agere cesaverit, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles. S. TH., S.,
1 p., q. 79, a. 6.

1 Istá tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis, sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis. Ibid.

2 Se dice *habitual* este conocimiento, porque no consiste en un *acto*, como quiera que es cosa muy diferente retener en la memoria la idea de un objeto, y conocer actualmente este objeto mismo; sino consiste en

No se infiera de lo que hemos dicho acerca de la memoria intelectual, que no sean conocidas por el entendimiento las cosas singulares corpóreas en cuanto sujetas á las vicisitudes del tiempo, ó en otros términos, que la memoria intelectual no es de cosas externas pasadas, en cuanto ya han pasado; porque contra esta conclusión depone la propia experiencia: todos, en efecto, juzgamos y discurrimos sobre tales cosas en calidad de haber sido ya conocidas por nosotros mismos.

A la verdad, así como el entendimiento no conoce las cosas singulares sensibles sino haciendo reflexión sobre los fantasmas que las representan, contemplándolas en ellos, así la memoria intelectual no puede recordar las cosas corpóreas conocidas en otro tiempo por los sentidos sino por modo indirecto, conviene á saber, haciendo el entendimiento reflexión sobre los actos de la memoria sensitiva, por la cual son recibidas y conservadas las especies de tales cosas ¹.

un *estado medio* entre la mera potencia, que se refiere á los objetos que aun no han sido conocidos, pero que pueden serlo, y el acto mismo de conocerlos. Hay, pues, en nosotros dos maneras de memoria: memoria de hábito (*instar habitus*), ó sea facultad de retener muchas especies de cosas en que actualmente no pensamos; y memoria de uso (*instar usus*), con la cual hacemos uso de aquélla, acordándonos de la cosa representada por medio de la respectiva especie que allí estaba latente.

¹ Quando anima convertit se ad phantasma prout

Qué sea re-
cuerdo.

141. Además de la virtud que tiene el entendimiento de conservar ó retener á manera de hábito los conocimientos adquiridos, que es lo que ordinariamente se llama *memoria*, tiene la de reproducirlos y reconocerlos, ó sea de conocer de nuevo lo que ya conoció, y conocerlo como ya anteriormente lo conoció, en lo cual consiste el *recuerdo* ¹.

División de la
memoria en es-
pontánea y volun-
taria.

142. La memoria se divide en *espontánea* y *voluntaria*, según que los conocimientos anteriores, ó ya pasados, son ó no reproducidos voluntariamente.

Reminiscencia.

143. La memoria voluntaria toma el nombre de *reminiscencia* cuando se ayuda de algún discurso de la mente, con el cual va como pasando por entre las ideas intermedias.

Asociación de
ideas.

144. La asociación de las ideas ayuda sobremanera para su recordación. Los vínculos

est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum in quantum est imago ejus quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. S. ТН., *De memoria et reminiscencia*.

¹ De la perfección de estos tres elementos consta la memoria que decimos *buena* ó *feliz*: memoria *tenaz* en retener, *pronta* en reproducir, *fiel* en reconocer. En caso contrario la memoria es *flaca*, *tarda*, *infel*.

de esta asociación enumerados por el inglés Hume son: la *semejanza de las cosas*, la *sucesión según el tiempo ó según el lugar*, la *relación de causa á efecto*, y viceversa; á los cuales se añaden las relaciones de *orden*, de *dependencia*, de *oposición*, de *medida* ¹.

145. Es la memoria de todo punto necesaria para la ciencia ², porque nunca llegaría á formarse en nosotros el saber, si conforme se fueran adquiriendo los conocimientos científicos, los fuéramos olvidando. Demás de esto, sirve la memoria para proveer á las múltiples necesidades de la presente vida; y de un modo eminente sirve al humano ingenio ³,

Importancia de la memoria.

¹ Véase lo que dijimos á este propósito con Santo Tomás de Aquino al tratar de la memoria sensitiva.

²

Apri la mente a quel ch'io ti paleso,
E fermalvi entro: che non fa scienza,
Senza lo ritenere avere inteso.

DANTE; *Parad.*, c. v, 44-43.

³ Entiéndese por ingenio la aptitud especial que algunos reciben de la naturaleza, y que se puede perfeccionar con el ejercicio, para aprender, para imaginar, para discurrir. El ingenio, que consiste en una imaginativa muy aventajada, es decir, en una fantasía lozana, pronta y fogosa, que retiene muchas imágenes y las reproduce y combina de un modo nuevo, pronto, vario y feliz, se da á conocer principalmente en los literatos, en los oradores, en los artistas y principalmente en los poetas.

de que es signo conocido una memoria feliz. Pero hay que distinguir entre la memoria *verbal* ó *mecánica*, que es memoria de voces, y la memoria lógica ó de ideas. Ésta, fundada principalmente en las relaciones de unos conceptos con otros, es la que más conduce á adquirir la ciencia; no así la memoria verbal, que aunque utilísima, suele fallar en los hombres dotados de verdadero ingenio, sobre todo con el curso de los años, pues no es tan firme y tenaz como la otra.

A su vez, el ingenio que llaman *discursivo*, lo tienen las personas especialmente aptas para la reflexión, para el raciocinio, para las investigaciones sutiles y pacientes de las ciencias. Aun entre tales personas hay una distinción que hacer, porque unos ingenios son observadores y analíticos, y sobresalen en el paciente análisis de los hechos, v. gr., Linneo, naturalista eminente, y otros profundos y sintéticos, que van en busca de las causas últimas, prefiriendo la síntesis al análisis, y éstos se hallan principalmente entre los filósofos, y aun en los que no habiendo cultivado especialmente esta ciencia, descuellan sobre los filósofos de profesión por la extensión y sublimidad de sus conceptos, como el Marqués de Valdegamas. La última perfección del ingenio se halla en los que á la fecundidad de la fantasía juntan lo agudo y perspicaz de la reflexión y del discurso. Tales fueron los hombres más insignes por la fuerza maravillosa de su ingenio, un Platón, un Aristóteles, un San Agustín, un Santo Tomás, un Dante Alighieri, un Suárez, un Balmes.

ARTÍCULO VII

Diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento.

146. Entre la sensibilidad y el entendimiento hay la diferencia esencial que es consiguiente á ser orgánica la primera de estas dos potencias, y la segunda inorgánica ó espiritual, como el alma de que exclusivamente procede. A la verdad, el alma racional del hombre, así como tiene naturaleza muy superior á la de los vivientes meramente sensitivos, así debe de tener y tiene, en efecto, fuerzas ó facultades de que carecen ellos, porque según es el ser de las cosas, así es el obrar de ellas, *operari sequitur esse*, y así deben ser las potencias con que obra, las cuales se conocen por sus actos. Pero dejada aparte esta razón, que es un corolario de la espiritualidad del alma humana, he aquí las razones que trae Santo Tomás de Aquino para evidenciar la esencial diferencia que media entre la sensibilidad y el entendimiento:

En qué se diferencian entre sí los sentidos y el entendimiento.

I.^a El sentido se encuentra en todos los animales, pero de entendimiento carecen todos ellos menos el hombre; y la razón es clara, á saber: porque los animales no obran

cosas diversas y opuestas, como las obrarían si tuvieran entendimiento, sino sólo obran movidos á ciertas operaciones determinadas y uniformes en la respectiva especie, como la golondrina, que siempre hace su nido del mismo modo ¹.

Esta razón concuerda con lo que enseñó Aristóteles, diciendo que las potencias racionales difieren de las irracionales en que las primeras pueden obrar ó dejar de obrar cuando el principio activo se aproxima al pasivo—v. gr., teniendo uno sed y tocando ya el agua con los labios, puede beberla ó no beberla—y pueden ejecutar acciones opuestas y contrarias, como el médico, que puede por razón de su arte introducir la salud y la enfermedad. Los brutos, por el contrario, no pueden dejar de obrar cuando se les ofrece la ocasión oportuna, y no tienen poder para ejecutar acciones opuestas, sino son determinados á una cosa. Así la oveja en viendo que ve venir al lobo, ni puede dejar de huir, ni puede

I Intellectum a sensu non differre impossibile est. Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa, et opposita quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie; sicut omnis hirundo similiter nificat. Non est igitur idem intellectus et sensus. *Sum. C. Gent.*, lib. II, cap. LVI.

amarlo, ó irse hacia él, ó desear su venida ¹. De esta doctrina dedujo lógicamente Santo Tomás, que los animales carecen de entendimiento ², es decir, de una potencia capaz de concebir tipos ó ideales diversísimos y opuestos, entre los cuales sea dado elegir á la virtud operativa. Los sentidos no conocen tales tipos, ni pueden discurrir por las regiones de lo abstracto y universal; por donde se explica muy bien, que, atenidos al hecho empírico que se ofrece á sus sentidos, sean dominados por lo mismo que concretamente perciben, y que como irracionales que son, se determinen siempre á lo mismo ³, sin poder obrar cosas diversas y opuestas, como quien tiene el dominio y señorío propios de sus actos, en el cual consiste la libertad de los seres inteligentes.

1 Véase la exposición del texto de Aristóteles en el Comentario del célebre Ferrariense sobre el lugar citado de Santo Tomás de Aquino.

2 *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Psalm. xxxi.

3 "El león," dice elegantemente el ilustre Doctor VENTUROLI en su excelente obra intitulada: *Del panteísmo y del materialismo en las ciencias naturales* (Bolonia, 1876), "el león descrito por Aristóteles y por Plinio, obra del mismo modo, tiene las mismas tendencias que el león descrito por Linneo y por Buffón: la araña hace siempre del mismo modo su tela, el gusano de seda, siempre uniformemente, su capullo, y la golondrina y los demás pájaros hacen también siempre su nido del modo que desde el principio fué determinado á su

2.^a El sentido, como facultad orgánica que es, sólo percibe en las cosas materiales sus cualidades sensibles, porque solas estas cualidades pueden hacer impresión en los respectivos órganos, no habiendo necesidad de virtud alguna que las haga sensibles, pues lo son ellas por sí mismas; y es de notar que esas cualidades las perciben siempre los sentidos del modo como existen en la realidad, conviene á saber, según que son *singulares* y *concretas*. Por el contrario, el entendimiento, como facultad espiritual no ligada á ningún órgano, ha menester de una luz ó virtud activa que haga inteligible la esencia de la cosa material, removiendo de ella las condiciones materiales que la determinan y concretan en los individuos, formando como un velo ó envoltura que la hace inaccesible á la potencia intelectual: de donde se sigue que aun el objeto proporcionado de esta potencia, así despojado por la abstracción

especie. No se da perfeccionamiento, no se da progreso; así como no se da tampoco retroceso ni otra mudanza alguna en bien ni en mal en sus obras..... No se conoce en ellas infancia ni adolescencia, no hay arte de los primeros siglos, ni arte de los siglos posteriores: para ellos no hay sino una sola edad, de oro ó de hierro, como mejor os plazca denominarla. „

de sus condiciones individuales, es universal é inmaterial ¹.

La diferencia, pues, entre los sentidos y el entendimiento es la que corresponde á la que media entre el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual. En ambos se da ciertamente la razón de conocimiento, como especies que son del género conocimiento ²; pero en el último esa razón es más llena é intensa sin comparación que en el primero.

Esta mayor intensidad y excelencia del conocimiento intelectual comparado con el sensitivo, aun ciñéndonos al conocimiento de las cosas corpóreas, se origina de representarse estas cosas en el entendimiento, no solamente sin materia, pero sin las condiciones materiales con que se representan en los sentidos. De aquí que

1 Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus; intellectus autem est cognoscitivus universalium ut per experimentum patet, differt enim intellectus a sensu. L. c.

2 Sicut sentire, dice SANTO TOMÁS (Comm. in Libro III Aristotelis, *De anima*, lect. VII), est quoddam cognoscere, sic et intelligere cognoscere quoddam est. Y el egregio SUÁREZ (Tract. *De anima*, lib. II, cap. III): *Intellectus et sensus conveniunt in genere cognoscitivae potentiae*.

á los ojos del entendimiento se ofrezca la esencia de la cosa material, que es lo más íntimo y excelente de ella, sin lo que hay de meramente individual y determinado en los objetos sensibles, que es lo que en ellos perciben los sentidos. De ahí también que la asimilación en que consiste el conocimiento, del sujeto cognoscitivo al objeto conocido sea más excelente en el concepto intelectual que en la imagen producida en el sentido; en el primero el entendimiento se hace una misma cosa con el objeto inteligible, tomando la forma ó sér ideal que éste adquiere en dicha potencia mediante la especie que lo representa ¹, especie muy superior á la que informa al sentido, porque esta especie no representa la naturaleza de la cosa, sino sus accidentes exteriores, según el sér concreto y determinado que tiene en el individuo, careciendo, por tanto, de aquella intensión y universalidad que pertenece á las representaciones intelectuales en razón de su perfecta inmaterialidad, merced á las cuales el mismo entendimiento invade, por decirlo así, todas las cosas, penetrándolas y uniéndose con ellas. Así se explica también que sea más perfecta la aprehensión intelectual de las cosas externas que la aprehensión sensitiva de ellas, porque el

1 Esta información es tan perfecta, que en el orden real produciría unidad de naturaleza, según agudamente observa el profundísimo SALIS SEEVVIS en su obra clásica *Della conoscenza sensitiva*, p. 1, cap. III, art. 1.^o, p. 47, á donde remito al que desee mayor ilustración.

objeto propio y primario de los sentidos son los accidentes externos, mediante los cuales perciben accidentalmente la substancia en que estos accidentes radican; pero el entendimiento conoce inmediatamente el sér y naturaleza de las cosas.

3.^a El conocimiento de los sentidos se termina en los cuerpos solamente, porque sólo en ellos existen las cualidades sensibles que son los objetos propios, formales y especificativos de los sentidos, y que obran sobre ellos reduciéndolos al acto de sentir; pero el entendimiento conoce cosas incorpóreas, como la sabiduría, la verdad y las relaciones que las mismas cosas tienen unas con otras ¹.

4.^a El entendimiento tiene la virtud de volver sobre sí mismo en los actos de la reflexión, entendiéndolos sus propios actos de entender; mas el sentido carece de esta virtud por ser facultad orgánica, incapaz de volver sobre sí y de conocer sus propias operaciones ².

1 *Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia: quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles quae sunt objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus, sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus, et sensus.* SANTO TOMÁS, I. c.

2 *Nullus sensus se ipsum cognoscit, nec suam operationem, visus enim non videt se ipsum, nec videt se*

5.^a Por último, acaece al sentido, que cuando la acción que recibe del objeto sensible, es excesivamente fuerte ó intensa, no pudiendo él sufrirla, hasta llega á perecer: lo contrario precisamente de lo que sucede al entendimiento, el cual se perfecciona y deleita tanto más en los objetos inteligibles, cuanto es mayor su inteligibilidad, y aun recibe del conocimiento de los más sublimes entre ellos un vigor y eficacia que le disponen á conocer otras cosas menos sublimes ¹.

Diferencia de donde radicalmente proceden todas las diferencias entre los sentidos y el entendimiento,

147. Todas estas diferencias se pueden reducir á una sola, de donde proceden como de su raíz, á saber: que los sentidos son facultad orgánica, y el entendimiento potencia inorgánica ó espiritual. Esta es la diferencia, dice Santo Tomás, entre el conocimiento intelectual y el sensitivo: que sentir es alguna cosa corpórea, como quiera que sin órgano corpóreo no puede darse la sensación.

videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in secundo de Anima. Intellectus autem cognoscit se ipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus. Ibid.

¹ *Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quinimo qui intelligit maiora, potest melius post modum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva, et intellectiva. Ibid.*

Por el contrario, el entender no es cosa alguna corpórea, porque la operación del entendimiento no es por órgano alguno corpóreo ¹.

148. Marcada la línea divisoria que separa el orden sensible del inteligible, las sensaciones de las ideas, la sensibilidad del entendimiento, resulta claramente la falsedad de la doctrina de Condillac, que sólo admitía en el alma una facultad de conocer, *la sensación*, diciendo que todas las demás operaciones del alma, que dividía en *atención, comparación, juicio, reflexión, imaginación y raciocinio*, no son otra cosa que la sensación misma transformada. Es imposible dudar de la falsedad de esta doctrina, en que ninguna distinción substancial se establece entre el hombre y el bruto, dotados ambos de sensibilidad. Demás de esto, si todas las facultades del alma fuesen la sensación transformada, sería preciso recurrir á un principio distinto de la sensación, que la transformase ó convirtiese en atención, jui-

Falsedad de la doctrina sensualista.

¹ Haec est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali. Intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum. In 3.^{um} *De anima*, lect. 4.

cio, raciocinio, etc.; y este principio constituiría una fuerza ó facultad que habría necesidad de reconocer en el alma además de la sensación.

CAPITULO VIII

DE LAS POTENCIAS EXPANSIVAS

ARTÍCULO PRIMERO

Del apetito y sus divisiones.

Apetito en general y su objeto.

149. Entiéndese por apetito — palabra derivada de la latina *adpetere*, que vale tanto como *petere ad aliquid*, tender á algo ¹— la inclinación de la cosa y el orden á aquello que le conviene ó perfecciona ².

Síguese de aquí, que el bien, ó sea la perfección á que tiende la cosa, es el objeto del apetito, como quiera que no hay ninguna que tienda naturalmente á lo que le es contrario, sino todas las cosas se inclinan á lo que les conviene y perfecciona.

¹ *Appetere*, enseña Santo Tomás, *nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*. De verit., q. 22, a. 1.

² *Inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem*, Ibid., q. 25, a. 1.

Esta inclinación al bien, en la cual consiste el apetito, no es en realidad un principio diverso de la fuga del mal, porque siendo el mal lo contrario del bien, es claro que la propensión hacia este último supone la aversión al primero. De donde se siguen dos corolarios. El primero, que el mal no puede ser apetecido bajo razón de mal, porque no es cosa alguna positiva, sino privación de bien. *Malum*, dice San Agustín, *nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit* ¹. De donde se infiere, que el mal no puede ser apetecido por sí mismo, porque en este caso el objeto del apetito sería la nada. Puede, sin embargo, ser apetecido indirectamente, ó *per accidens*, en cuanto se halle unido con algun bien. Así, el león que mata á un ciervo, tiende directamente á su bien, que está en alimentarse del ciervo, é indirectamente ó *per accidens* á la muerte de este animal. El otro corolario es, que por el mismo principio con que la cosa apetece el bien, huye del mal ².

Conviene recordar lo que sobre esta materia enseña Santo Tomás, á saber: que todo aquello que apetece algo, apetécelo en cuanto la cosa apetecida tiene alguna semejanza con el sujeto que la apetece ³. Y no es bastante para esto una

1 *De Civit. Dei*, lib. xi, cap. ix.

2 Ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum, et moveri sursum. S. TH., *Cont. Gent.*, lib. iii, cap. iii, n. 7.

3 "..... *nihil naturae rei*, dice el ilustre SANSEVERINO,

semejanza *ideal* ó *intencional*, porque en este caso el animal apetecería todo aquello que conociese, *ya que todo lo que se conoce, se hace intencionalmente una misma cosa con el sujeto cognoscitivo*, sino es preciso que sea una semejanza con el sér real, como quiera que la inclinación del apetito es á lo que perfecciona realmente al sujeto que apetece.

Esta semejanza real del que apetece con el objeto apetecido, se entiende de dos maneras: una de ellas según que la forma de uno de los dos extremos se halla en el otro actual y perfectamente; en este caso, el sujeto que adquiere esta forma, no apetece el fin, que es el bien ó perfección que ya tiene, sino descansa en él. El otro modo de entenderse la semejanza es según que la forma de una cosa está en otra de un modo incompleto, ó sea en potencia, en cuyo caso el sujeto que sólo tiene en potencia la forma del fin ó del bien, se inclina á este mismo fin ó bien, y lo apetece. En este sentido se dice que la materia apetece la forma según que tiene en potencia la forma apetecida. De donde se sigue, que cuanto dicha potencia es más perfecta, y próxima al acto perfecto, tanto es más vehemente la inclinación que causa; y así se explica que todo movimiento natural sea más intenso en el fin, cuando aquello que tiende al fin, es ya [más semejante al fin ¹.

consentaneum dici potest, nisi quandam similitudinem cum illa habeat, ob idque quoddam ens, sive bonum sit. „ *Dinamología*, cap. iv, art. i.

¹ “..... omne quod appetit aliquíd, appetit illud in

Síguese de aquí, que la semejanza que media entre dichos dos extremos, es á saber, el sujeto que apetece, y la forma ó perfección apetecida, ora es principio del apetito, ora es fin ¹ en que el apetito se termina. En este caso el sujeto toma realmente la semejanza de la forma, asimilándosela por completo; en aquél sólo tiene alguna participación de ella, cuando menos potencial, ó cierta semejanza imperfecta, de donde se origina la inclinación á recibirla por completo, creciendo en vehemencia el apetito á medida que va siendo mayor la semejanza del sujeto que ape-

quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit, sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatum fiat, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia. Et ideo quanto ista potentia magis perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem: ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem jam est fini similis. Qq. disp. *De boni appetitu et voluntate*, art. 1 ad 3.^m

1 El bien que las cosas apetecen, se dice fin de ellas, porque "el fin de cada cosa, dice Santo Tomás, es su perfección, y la perfección de toda cosa es el bien de la misma: toda cosa se ordena pues al bien como á fin." *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 16, n. 3.

tece, con aquel bien ó perfección á que se dirige, y que en cierto grado posee. Ahora bien: como lo que en el orden de las cosas naturales da á cada una de ellas su sér específico, del cual proceden sus potencias y operaciones, es el respectivo principio formal recibido en la materia, síguese, en segundo lugar, que este principio es el que determina los apetitos ó inclinaciones de las cosas al bien ó perfección que les conviene, según su naturaleza. Por último, como la inclinación del apetito sea siempre á algún bien ó perfección, y toda perfección y todo bien se hallen plénisimamente en Dios, de quien procede en todos los modos y grados, aunque por vía de analogía, el bien de las cosas criadas, que más ó menos participan de la bondad divina, como el rayo de luz participa del foco de que parte, síguese, finalmente, que á Dios, como á supremo bien, se dirigen naturalmente todas las cosas; ó lo que es lo mismo, que la bondad divina es el fin de todo el universo.

Ella é quel mare al cual tutto si muove

Ció ch' Ella cria, o che natura face 1.

Dos géneros de
apetito.

150. Divídese el apetito en *cognoscitivo* ó *elícito*, y *natural* ó *innato*. Así el uno como el otro son ordenación al bien, pero con esta diferencia: que el primero es ordenación al bien nacida del conocimiento, y así se divide en *sensitivo* y *racional*, según que

1 DANTE, *Parad.*, c. III.

el bien á que se ordena el apetito, es conocido de los sentidos ó de la razón; y el segundo es ordenación al bien no nacida del conocimiento del mismo por parte del sujeto que lo apetece, sino causada por agente extrínseco y ordenante, que le imprime esa inclinación y dirección, al modo como la saeta es ordenada ó dirigida al blanco por el sagitario, ó como la piedra es inclinada á su centro, que es su respectivo fin ó bien, mediante la gravedad que Dios ha impreso en ella ¹.

Con el apetito meramente natural se inclinan las cosas al bien sin conocerlo; con el sensitivo se inclinan á algún objeto conocido,

1 De dos modos puede mover una cosa al fin el que la dirige: ó dándole alguna forma ó cualidad permanente con que se incline con inclinación natural, ó sea conforme con la naturaleza del sujeto, al bien que le conviene; ó comunicándole un impulso del todo extrínseco que la fuerce ú obligue á moverse hacia el fin sin poner ella nada de su parte. En este segundo caso la cosa se ha pasivamente en orden al fin á donde la dirige el principio extrínseco que la mueve; mas en el primero, ella misma va al fin, que es su bien, á donde es dirigida por Dios, llevando en sí misma el principio por el que tiende á su bien, y va en busca de él, que es lo mismo que apetecerlo con un apetito ó inclinación que hemos llamado natural, porque dimana de la naturaleza misma de cada cosa, siendo por consiguiente común á todas ellas.

aunque sin conocer la conveniencia de este objeto con su naturaleza, ó sea la razón por la cual es apetecible; y por último, con el apetito racional se inclinan á algún objeto que conocen, entendiendo además la razón de ser este objeto apetecible. Esta razón no es otra que la conveniencia de la cosa apetecida con la naturaleza del sujeto que la apetece, de la cual procede en cada cosa el apetito respectivo ¹. El apetito meramente natural es común á todas las cosas naturales; el sensitivo á todos los animales; pero el racional, llamado también *voluntad*, es propio de los seres dotados de razón.

Definición del
apetito natural.

151. Es, pues, el apetito natural la inclinación de cada cosa al fin que le ha fijado la dirección del Instituidor de la naturaleza ².

I “.....considerandum est quod quamlibet formam, sequitur alia inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum *esse* proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur.”
I. q. 80, art. I, c.

2 Inclinatio rei in finem suum naturalem qui est ex directione instituentis naturam. In. III, Sent. Dist. xxvii,

Este apetito abraza la conservación, la seguridad, el incremento y la perfección de todos los seres naturales, pues en todos ellos se encuentra, según el modo y medida que respectivamente les conviene. Son pues apetitos naturales de las cosas corpóreas: 1.º, la tendencia al lugar que á cada cosa conviene, por la razón común á todas ellas de estar destinadas, como extensas que son, á ocupar lugar, y según el género y especie á que pertenecen en razón de su forma; 2.º, la tendencia á la acción de las diversas fuerzas con que la naturaleza corpórea tiende á conservarse y reproducirse, ahora procedan radicalmente de la forma substancial de cada cuerpo, ahora de alguna cualidad recibida por alteración de alguna causa eficiente.

Conviene advertir con el ilustre Lorenzelli, aunque esto sea consecuencia de lo anterior, que el apetito natural se diversifica específicamente en un mismo sujeto, según la diversidad del término á que mira, y según la distinción de las

q. 2, art. 2.—Y en la Sum. theol. 1, q. LIX, art. 2, dice también el Santo Doctor: “omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis.”

cualidades activas, ó de las potencias que en él se encuentran. Diversa es, por ejemplo, la tendencia con que tiende á subir la llama, de aquella otra con que tiende á propagar el fuego.

Finalmente, debemos recordar con Santo Tomás de Aquino, ser innato en todas las cosas naturales el deseo de conservar su sér, que cierto no se conservaría si se convirtiera en otra naturaleza. «Así ninguna cosa hay, añade el Santo Doctor, en grado inferior de naturaleza, que pueda apetecer el grado de otra naturaleza superior; el asno, por ejemplo, no puede apetecer el ser caballo, porque pasaría á grado superior de naturaleza, y dejaría de ser la misma cosa que es ¹.»

I Inest.... unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum; sicut asinus non appetit esse equus quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsa non esset (I., q. LXIII, art. 3). «Si pues el apetito natural, observa sobre este texto del Doctor angélico el doctísimo LORENZELLI, siguiéndose, como se sigue, en cada cosa á determinada naturaleza, no tiende jamás á perfeccionamiento ni mejora alguna *material* ni *formal*, *orgánica* ni *biológica*, que exceda la capacidad impresa en la esencia del sujeto, es verdad puesta al abrigo aun de la más leve duda, que la doctrina darwiniana de la *selección natural* (mediante la cual se pasa de una organización la más sencilla, á las más elevadas formas de la organización y de la vida) no puede ser otra cosa que *absurdo* en teoría y puro *mito*.» *Dell'appetito e delle*

152. Demás del apetito natural ó innato hay en los seres que tienen conocimiento, otra tendencia ó apetito con que se inclinan á diferentes términos ó modos de perfección aprehendidos intencionalmente, ó sea con actos cognoscitivos. A este segundo apetito se le apellida por esta razón *cognoscitivo*. Llámasele además *elicitivo*, porque á diferencia del natural, innato en el sujeto en que está impreso por el Criador, es producido por el mismo sujeto que apetece.

Apetito cognoscitivo ó elicitivo.

Este especial poder de los seres que tienen conocimiento, es consiguiente á sus mismas naturalezas, las cuales, además de lo que cada una de ellas es en sí, pueden hacerse intencionalmente otras innumerables cosas. De donde nacen dos maneras de inclinación: una natural, consiguiente á la propia naturaleza del sujeto cognoscitivo, y otra dirigida á cosas convenientes aprehendidas por la potencia cognoscitiva.

No se debe, pues, confundir esta tendencia ó apetito elicitivo con el apetito natural que se da también en los seres que conocen, porque este apetito está en todas y cada una de las potencias del alma, cada una de las cuales tiende á su respectiva perfección, v. gr., el sentido de

sue distinzioni, en La Accademia Romana, vol. III, cuaderno II.

la vista á ver, el del oído á oír, el entendimiento á entender, mientras que el apetito procedente de la naturaleza de tales seres, en cuanto esta naturaleza es cognoscitiva, es potencia especial derivada de su misma naturaleza, y se inclina, no al bien de esta ó aquella potencia, sino al bien del sujeto de todas ellas ¹.

Principales diferencias entre ambas maneras de apetito.

153. Las principales diferencias que median entre el apetito elicitivo y el natural, además de las que acabamos de ver, son las siguientes:

I.^a El apetito natural está siempre en acto, pues se sigue á la naturaleza de cada cosa; mas el apetito elicitivo se halla sólo en potencia, ó sea *in actu primo*, mientras su virtud no es actuada con la presencia intencional de la cosa aprehendida como conveniente. En este caso el apetito, que á modo y semejanza del hábito, ahora duerme, ahora vela, produce el acto segundo ó elicito, per-

1. Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus naturalis consequens aprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum ejus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditus ad audiendum; sed qua est conveniens simpliciter animali. S. TH., 1, q. 80, art. 1 ad 3^m.

feccionándose de esta suerte con la propia operación.

2.^a El apetito natural se halla en acto por el impulso de algún agente exterior, ya sea éste el generante, ya el Autor de la naturaleza; mas el apetito elícito se reduce por sí mismo al acto, moviéndose realmente á sí mismo, pues aunque sea también cierto que lo mueve el bien, previamente conocido, pero no lo mueve sino en razón de hallarse este bien intencionalmente dentro del sujeto que lo apetece ¹.

3.^a El apetito natural es determinado á

1 *Ipsum enim bonum apprehensum*, dice Santo Tomás, *est movens appetitum* (*De verit.*, q. xxii, a. 2 c.). Según esto, el bien solo mueve al apetito según que está *intencionalmente* en el respectivo sujeto, constituyendo un principio intrínseco del acto de apeteerlo. De esta suerte el bien es no sólo fin del acto de apeteecer, por cuanto en él descansa y se termina el apetito, sino principio que lo actúa y determina mediante el conocimiento que tiene de él el sujeto que lo apetece. En otros términos: el bien aprehendido tiene aquí razón de causa formal, no eficiente: la causa eficiente es el apetito mismo considerado como fuerza ó virtud expansiva, porque esto es propio del apetito elícito, en lo cual no conviene con el natural: que el alma se mueve en él por sí misma, ó sea por efecto del conocimiento que es propio de ella. "*Sicut animalia*, dice Santo Tomás, *moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se.*"

solo un término, porque la naturaleza de que procede en cada sujeto, es en su sér real una é individua; pero el apetito cognoscitivo puede inclinarse á objetos ó términos innumerables, según la multitud de bienes aprehensibles y aprehendidos con los sentidos ó con el entendimiento, como convenientes al sujeto que los aprehende.

4.^a En los seres cognoscitivos cuyo sér real de tales está ordenado á hacerse intencionalmente todas las cosas, el apetito natural explica su vigor en las potencias aprehensivas en orden á los propios actos á que respectivamente se inclinan, de forma que el sujeto se torne una misma cosa intencionalmente con las naturalezas que le rodean, y así se haga lugar y se prepare la oportuna materia al ejercicio del apetito elicitivo, que por su inmensa amplitud debe atender al bien múltiple, vario y general de todo el sujeto, en cuanto es y conoce, proveyendo á su perfeccionamiento acabado y final.

Distinción entre la facultad de conocer y la de apetecer.

154. No debe, pues, confundirse la facultad de conocer con la de apetecer, los sentidos y el entendimiento con los apetitos, aunque las potencias expansivas ó apetitivas se encuentren en los mismos seres que están adornados de las aprehensivas, y aunque así las unas como las otras miren á los

mismos objetos; porque el hallarse dos ó más potencias en un solo sujeto no es razón para negar la distinción de ellas, y porque aunque realmente digan relación al mismo objeto — v. gr., objeto es de la vista y del apetito de la sed el agua cristalina; — pero refiérense á él bajo razones formales diferentes que las especifican y distinguen ¹.

ARTÍCULO II

Del apetito sensitivo.

155. Entiéndese por apetito *sensitivo* aquella propensión con que el ánimo, no sólo se inclina al bien y huye del mal, aprehendidos por los sentidos, sino también á remover lo que impide ó retarda la adquisición del bien ó la fuga del mal.

Apetito sensitivo.

I “*Id quod apprehenditur, dice Santo Tomás, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas* (I, q. 80, a. 1 ad 2^m).”

Y explicando el texto de Aristóteles, donde se dice que no es otro el apetito que inclina á alguna cosa, que aquel

Su división.

156. Divídese pues el apetito sensitivo, según esta definición, en *concupiscible* é *irascible*. El concupiscible es la facultad con que el alma codicia los bienes percibidos pór los sentidos, y huye de los males contrarios; y el irascible la facultad con que el alma se mueve á conseguir algún bien arduo, ó sea á remover los obstáculos que se oponen á la adquisición, ó que turban la posesión de este bien. Al primero puede llamársele *instinto del placer*; al segundo *instinto de la lucha*.

Objeto del concupiscible.

157. Objeto del apetito concupiscible ó es la propia razón de bien en cuanto deleitable según el sentido, y conveniente á la naturaleza del sér sensitivo como tal, ó el mal de que huye el apetito como de cosa nociva y molesta ó dolorosa. Por el contrario, es objeto del apetito irascible el mismo bien percibido por los sentidos, en razón del cual resiste y contradice á lo que causa daño ó dolor.

con que se huye de ella, ni son otra cosa estos dos, que la potencia sensitiva, escribe el Santo Doctor: "*Quamvis appetere, vel fugere, vel sentire sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subjecto, neque ad invicem, neque a parte sensitiva, sed esse aliud est, idest differunt ratione. Et hoc dicit contra Platonem qui ponebat in alia parte corporis organum appetitivae, et in alia organum sensitivi.*" In III de anima, lect. XII.

Este apetito tiende á defender el bien á que nos inclina, ó á librarnos del mal de que huye el concupiscible ¹; y así se dice que el apetito irascible tiene su origen del concupiscible, y se ordena al fin que éste pretende. Nace, en efecto, siempre que alguna cosa nos impide alcanzar algún bien percibido por el sentido; y deja de ejercitarse cuando este bien llega á ser pacíficamente poseído. Claramente lo enseña Santo Tomás, hablando de la ira. “La ira, dice, se origina de la tristeza (que pertenece á la parte concupiscible), y vengándose en quien causa esta pasión, se termina en deleite ” ².

158. El apetito concupiscible y el irascible son dos potencias distintas una de otra, que no pueden reducirse á un solo principio ³. Porque, en primer lugar, con el apetito concupiscible el sujeto sensitivo se deleita en el bien á que se inclina, y con el

El apetito concupiscible y el irascible son dos potencias y no una.

¹ Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quae concupiscibilis refugit. S. TH., 1, q. 81, a. 2.

² “..... ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur.” I, q. 81, a. 2 c.

³ Hae duae inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, et secundum inclinationem irascibilis impugnat contraria. S. TH., *Qq. disp.*, *De verit.*, q. xxv, a. 2 c.

irascible tiende á destruir ó rechazar lo que se opone á este bien. El primero, dice Santo Tomás, parece ordenado á recibir; el otro, por el contrario, á obrar, porque mediante la acción correspondiente, supera á lo que es contrario ó nocivo, y se ensalza en cierto modo con la victoria ¹. En segundo lugar, dichos apetitos dicen entre sí cierta contrariedad: la concupiscencia, en efecto, disminuye la ira; y la ira, por el contrario, en llegando á encenderse disminuye la concupiscencia.

Qué son pasiones.

159. Los movimientos de la virtud expansiva de la sensibilidad que tienen lugar mediante la representación del bien ó del mal en la imaginación, acompañados de cierta alteración del cuerpo, llevan el nombre de *pasiones*. De ellas, unas pertenecen al apetito concupiscible, y otras al irascible.

Pasiones del apetito concupiscible.

160. Las pasiones del apetito concupiscible son las seis siguientes: *amor y odio, deseo y fuga, deleite y tristeza*.

¹ “..... una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id, quod est contrarium, vel nocivum, ponens se in quandam actitudinem victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente, et possibili. „ *Ibid.*

El amor es la complacencia en el objeto sensible conveniente. De esta complacencia se siguen el deseo con que el sujeto que siente, se mueve é inclina hacia el objeto sentido, y el descanso en el bien apetecido, que se llama *deleite*. Así, la misma cosa deleitable, según que adapta en cierto modo y conforma consigo al apetito, produce *amor*; según que lo atrae á sí mismo, estando el bien ausente, causa *concupiscencia*; y según que estando presente lo quieta ó hace descansar en sí, engendra *deleite*.

Por el contrario, el *odio* es la repugnancia del apetito concupiscible á algún objeto aprehendido como nocivo; la *fuga*, causada por esta aversión, es el movimiento de repulsión respecto de algún mal futuro; y la *tristeza* es la inquietud causada por su presencia.

161. Las pasiones del apetito irascible son cinco: *esperanza*, *desesperación*, *audacia*, *miedo*, *ira*.

Pasiones del
apetito irascible.

Estas pasiones nacen en el ánimo cuando se interponen obstáculos que le impiden unirse con el objeto amado ó huir del objeto aborrecido; y según que los obstáculos son vencibles ó insuperables, ó tenidos por tales, así nacen, en el primer caso la *esperanza* y la *audacia* respectivamente, y en el

segundo la *desesperación*, el *temor* y la *ira*. Así, cuando el apetito concupiscible se inclina hacia algún bien á cuya consecución se opone alguna dificultad *vencible*, nace en el ánimo la pasión de la *esperanza*; mas si á la dificultad se la estima insuperable, sobreviene la *desesperación*. Por el contrario, cuando amenaza algún mal sensible, del que es difícil, pero no imposible, librarse, el impulso del ánimo al acto ordenado á conjurarlo es *audacia*; pero si la dificultad es tal que el ánimo se siente oprimido de ella, nace el *temor*.

El apetito sensitivo facultad orgánica.

162. Así el apetito concupiscible como el irascible son comunes al hombre con el bruto, aunque en el hombre se hallan bajo el imperio de la razón. Es cierto el apetito sensitivo facultad orgánica, la cual, así como la sensibilidad externa, de donde se origina, no pertenece á sólo el alma, sino al compuesto ó *substratum* corpóreo informado del alma.

Órgano de este apetito.

163. Acerca del órgano y asiento de esta potencia ha habido diversos pareceres. Los cartesianos los fijan en el cerebro, y con ellos convienen, al parecer, las observaciones de muchos fisiólogos modernos, especialmente de Claudio Bernard, según las cuales las modificaciones del cerebro corresponden

á los movimientos y pasiones del apetito sensitivo, y acontece, por tanto, que en sufriendo alguna lesión el cerebro, esa facultad, ó deja de ejercerse, ó se ejercita de una manera anormal. Otros dicen que el órgano del mismo apetito es el sistema ganglionar ó gran simpático, y fundan su parecer en el mismo fin á que se ordena esta potencia, que es la conservación y desarrollo de la vida corpórea, que se verifican mediante los órganos de la vida vegetativa, entre los que se cuentan los ganglios y nervios del gran simpático, que hacen parte del corazón. Por último, según los filósofos escolásticos, el órgano de dicha potencia apetitiva, en el cual reside, es el mismo corazón, pues en él se reflejan todas sus afecciones ó movimientos. El corazón se vale para este oficio de los nervios procedentes de los ganglios.

Esta tercera sentencia tiene á su favor las razones que alegan los defensores de la segunda; porque si el gran simpático es realmente el órgano de la sensibilidad afectiva ó apetitiva, como precisamente el corazón se vale de los nervios de ese sistema en los movimientos y pasiones del apetito sensitivo que se advierten en él, bien puede decirse que el corazón es órgano de ellos,

como se dice del ojo que es órgano de la vista en razón de los nervios del sistema cerebro espinal. Pero lo que directamente comprueba la sentencia de los escolásticos, es que los actos del apetito sensitivo influyen en el corazón más que en ninguna otra parte del cuerpo, y que á su vez, las operaciones vegetativas del corazón influyen en los movimientos del apetito sensitivo. Allégase á esto, que aun con el mismo apetito racional, llamado *voluntad*, está dicho órgano en relación, aunque remota, por ser espiritual esta potencia; relación que se echa de ver, así en los efectos que se derivan al corazón de la voluntad en sus diferentes afectos ó sentimientos, como en la influencia que recibe la misma voluntad del estado bueno ó malo del corazón. Debe haber, pues, entre el apetito espiritual y nuestro corazón corpóreo algún principio intermedio ó facultad orgánica sensitiva, cuyos movimientos deban de guardar cierta proporción con los afectos de la voluntad, y tener por órgano al corazón.

Mutaciones que
ocurren en el ejer-
cicio de esta po-
tencia.

164. Lo primero, para que el animal apetezca algo determinado, tiene de recibir la acción del objeto externo en el respectivo sentido, con el cual percibe la cualidad del mismo objeto, v. gr., si es *blanco ó rojo, seco*

ó *húmedo*, etc. A esta percepción se sigue inmediatamente el juicio de la estimativa con que es aprehendido como útil ó deleitable; y en último término despiértase el apetito volviéndose hacia el objeto aprehendido, y moviendo por su parte á las potencias ordenadas á la aprehensión material del objeto mismo, que empieza por ser intencionalmente aprehendido, y acaba por terminar y satisfacer el apetito. De este modo obra el objeto apetecido sobre el apetito como causa eficiente y como causa final: como causa eficiente, aunque secundaria y subordinada, según que, en siendo aprehendido por la virtud sensitiva, determina y especifica á modo de principio formal, la virtud apetitiva, que es aquí la causa eficiente primaria y principal; y como causa final obra el objeto en cuanto subsistiendo fuera del alma, es el término ó fin á cuya consecución se ordena el apetito.

ARTÍCULO III

De la voluntad.

165. El apetito intelectual ó racional, llamado también *voluntad*, es la facultad que los seres dotados de entendimiento tienen

Qué sea apetito racional ó voluntad.

de querer ó producir actos con que tienden, ora á poseer los bienes, ora á remover los males, *aprehendidos* por el mismo entendimiento. Los actos de esta potencia se llaman *voliciones*.

El hombre está
adornado de vo-
luntad.

166. Que el hombre está dotado de apetito racional ó voluntad, es una verdad de que la conciencia da testimonio diciéndonos que conocemos muchas cosas de orden suprasensible, unas buenas y otras malas, v. gr., la *ciencia* y la *virtud* ¹, y sus contrarias la *ignorancia* y el *vicio*, al conocimiento de las cuales se sigue en nosotros la *inclinación* ó *tendencia* respectiva. Y no solo apetece el hombre cosas inmateriales como esas, sino las mismas cosas materiales las apetece por modo inmaterial, entre las cuales hay algunas que no sólo las percibe el sentido como convenientes, sino hasta las conoce como contrarias, v. gr., una *medicina amarga*, una *operación dolorosa*, las cuales, sin embargo, se suelen apetecer por razones que sólo de la razón pueden ser conocidas, y de cuyo conocimiento se origina una

¹ Per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutem et hujusmodi. *Sum. theol.*, I, q. 80, art. 1.

manera de inclinación específicamente diferente de la que procede de la aprehensión sensitiva, y superior á ella en el mismo grado en que el entendimiento se aventaja á los sentidos.

167. Objeto material de la voluntad son las cosas, así materiales como inmateriales que esta potencia puede querer ó no querer, ya en orden á nosotros mismos, ya con relación á Dios y á nuestros semejantes; y objeto formal de ella es aquella razón por la cual produce en orden á tales objetos sus propios actos de querer y no querer. Esta razón no es sino, ó la bondad de la cosa que la voluntad busca y prosigue, ó la cualidad contraria que causa en la voluntad aversión á ella, en la cual se contiene implícitamente el amor al bien opuesto. De donde resulta que el objeto formal de la voluntad es el bien, según que es conocido por el entendimiento (*bonum apprehensum*) ¹, sin cuyo conocimiento nada podemos apetecer (*nihil volitum, quin praecognitum*; — *ignoti nulla cu-*

Objeto material
y objeto formal
de la voluntad.

¹ Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta. *Sum. theol.*, I, q. 80, art. 2 ad 1.

pido), el bien, por consiguiente, en general, que es como le concibe el entendimiento.

Por no haber estudiado, sin duda, las doctrinas de la escuela por excelencia, suelen algunos errar gravemente diciendo, con Emilio Saisset, por ejemplo, que no siempre es el bien objeto de la voluntad, que muchas veces queremos el mal. Pero no advierten que el mal en sí mismo no puede ser término de ninguna tendencia ó apetito, pues consiste en privación de ser ó perfección; antes toda cosa tiende á aquello que le conviene ó perfecciona, y en esta tendencia consiste esencialmente el apetito. Lo que sucede es, que *decipimur specie recti*, tomando la razón y proponiendo como bien verdadero lo que sólo es bien *aparente*; pero, real ó aparente, el bien es siempre lo que apetece la voluntad ¹. En otros

1 Muy sabiamente, como de ordinario, observa el P. Schiffini, que en esto se echa de ver la diferencia entre el apetito elicitivo y el natural ó innato. Porque como el apetito natural consiste en la misma inclinación impresa en todas las cosas por el supremo Motor en orden á los propios fines ó actos, sólo puede enderezarse al bien real: á la verdad, de Aquel que es fuente manantial de todo lo que es bueno, no puede proceder sino el bien y la inclinación al bien. Por el contrario, en el apetito elicitivo, como el bien sea propuesto mediante el conocimiento al principio apetitivo, acontece que este conocimiento no raras veces es falso, y que en él es entonces propuesto por bueno lo que es positivamente

términos: del objeto de la voluntad ha de juzgarse según que es aprehendido por el entendimiento; y por esta razón basta que una cosa sea aprehendida como buena, aunque no lo sea, para que bajo este concepto sea objeto de la voluntad ¹.

Síguese de esta doctrina, que el objeto de la voluntad consiste en el fin á que naturalmente se inclina, y en los medios que conducen al fin. Consiste en el fin á que se inclina, porque el bien que es objeto del apetito, se denomina fin, porque « fin de cada cosa es la perfección de ella, y la perfección de ella es el bien de la misma » ². Y consiste asimismo en los medios, porque conduciendo ellos al fin, del fin toman cierta razón de conveniencia con el sujeto que tiende á él, haciéndose, por consiguiente, partícipes del bien apetecido.

Nótese, sin embargo, que la voluntad no malo: de aquí que el bien que así se apetece, no tiene de bien sino la apariencia. *Disput. Metaph. especialis. Disp. III, sect. 1, De voluntate universe spectata.*

1 Dicendum quod, cum objectum voluntatis sit bonum aprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo..... quandoque voluntas est alicujus, quod aprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum. *I Sum. theol., I, II, q. 13, art. 2.*

2 " finis uniuscujusque rei est ejus perfectio; perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem. *Contr. Gent., lib. III, c. XVI, n. 3.*

quiere el fin y los medios de una misma manera: el fin lo quiere *por sí mismo*; los medios por *razón del fin*. Y como los fines que queremos, son á su vez medios para alcanzar otros fines, por razón de los cuales los queremos, ó hemos de admitir una serie de causas sin principio, lo cual es absurdo, ó reconocer un fin *último*, querido por sí mismo, y en razón del cual sean queridos los fines *próximos é intermedios*.

Para quien quiere el bien la voluntad.

168. La voluntad humana no sólo quiere el bien para el sujeto adornado de ella, sino también para los otros seres á quien ama, ora con amor llamado de *concupiscencia*, ó menos perfecto, ora con amor perfecto ó de *benevolencia*.

Dos maneras de amor.

169. Entiéndese por *amor* querer el bien para alguno (*velle alicui bonum*); y se divide en amor, como hemos dicho, de *concupiscencia*, y amor de *benevolencia*. Amar con amor de benevolencia es querer el bien para otro por el mismo ser (*propter ipsum alterum*) á quien se ama, por la perfección de él; y amar con amor de concupiscencia es querer uno en consideración á sí mismo (*propter seipsum*), ó sea por su propio bien, el bien que quiere para otro.

Sobre el amor de benevolencia debe advertirse, que en él está comprendido virtualmente

el de concupiscencia. La razón es, porque aquel amor (y lo mismo puede decirse de la voluntad de que procede el amor) es bien y perfección del sujeto amante, y como tal, objeto de su amor, en el cual se goza como en término de su natural tendencia á todo lo que le conviene y perfecciona. Si aquel amor no fuera de suyo deseable para el principio que lo produce, carecería de una condición exigida por la naturaleza de este mismo principio, que sólo puede querer aquello que de algún modo le conviene ó perfecciona; y faltándole esta condición *sine qua non*, dejaría, por consiguiente, de existir ¹.

Conocido ya el objeto de la voluntad, estudiemos el acto voluntario y sus divisiones.

1 Muy bien expresó esto mismo Aristóteles cuando dijo "ser cierto absolutamente amable el bien mismo, más amable para cada cual, lo que para cada cual es bueno; *esse quidem absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est* (8 Ethic., c. 2)". Esta razón no se opone al amor de benevolencia, con que se quiere á otro por él mismo, por su bien y no por el nuestro; porque no se dice con ella, que no pueda amarse por sí mismo, sino que este amor supone como condición *sine qua non*, que en el acto con que le amamos, ó en el mismo bien que amamos en él, veamos en cierto modo nuestro propio bien, siquiera sea por la semejanza que tenga con nosotros aquel á quien desinteresadamente amamos. Véase á SUÁREZ, *De anima*, lib. v, c. 2. n. 7.—Sobre la virtud unitiva del amor, véase á SANTO TOMÁS, *Sum. theol.*, I, II, q. 28, a. 1.

Qué sea acto voluntario, y en qué se distingue del acto espontáneo.

170. Llámase *voluntario* todo acto emanado de un principio ó fuerza interior, y acompañado del conocimiento del fin á que se dirige, *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis*. Al acto voluntario se oponen, no sólo el acto *no voluntario*, llamado así por no reunir ambos requisitos, sino más particularmente el que se ejecuta *resistiéndolo* la voluntad. El primero, ni procede de la voluntad, ni es repugnado por ella con algún acto positivo; en el segundo, la voluntad se opone á él y lo repugna. Éste es significado en latín por el verbo *non velle*; aquél por el verbo *nolle* ¹.

No deben confundirse los actos *voluntarios* con los *espontáneos*. Estos proceden de principio interno, y son precedidos del conocimiento de su objeto; pero sin que se conozca la relación de este objeto con el acto: aquéllos no sólo van precedidos del

¹ *Differt*, dice Santo Tomás, *nolo et non volo: quia cum dicitur non volo, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem; sed in hoc verbo, nolo, et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis, et negatio fertur ad nolitum*. (In lib. 1 *Sent.*, dist. vi.) Por donde se ve que el acto significado por *nolo* es realmente voluntario, porque vale tanto como si se dijera, “no quiero esto.” *Utrumque*, añade el Santo Doctor, *velle et nolle, est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato*.

conocimiento de su objeto, sino además del conocimiento del fin á que se dirigen, aprehendido como tal fin, y de la proporción de todo lo que á él se ordena ¹.

La espontaneidad es, por consiguiente, común á los actos voluntarios y á los que nacen del apetito sensitivo, común á su vez á los hombres y á los animales. Todo acto voluntario es espontáneo; pero no todo acto espontáneo es voluntario.

171. El acto voluntario se divide en *elícito é imperado*. Son actos elícitos de la vo-

División del acto voluntario en *elícito é imperado*.

¹ Advuértase que hablamos del voluntario *perfecto*, según que se halla principalmente en el hombre, á quien es dado conocer incomparablemente mejor que á los animales, el fin de su propio acto, y moverse asimismo mejor también sin comparación que ellos; pero hay además un voluntario imperfecto, cual es el acto que se ejecuta con algún conocimiento del fin, aunque éste sea imperfecto. Este voluntario se da por consiguiente en los animales, cuyos actos reciben el nombre de *voluntarios* con más razón que el nombre de *espontáneos*, porque este nombre denota sólo que el acto ó movimiento procede de principio intrínseco, mientras que el nombre de *voluntario*, no sólo denota esto mismo, sino además, que se tiene alguna noticia de aquello por que se obra, imperfecta en el animal, perfecta en el hombre. Véase á Santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, 1.^a 2.^{ae}, quaest. vi, part. 1.^a, y la exposición del Sr. FABRI en *La Scienza Italiana*, vol. I, Enero de 1890, *Del voluntario imperfetto e perfetto*.

luntad los que proceden directa é inmediatamente de ella, su mismo querer ó no querer; y actos imperados los que, bajo el imperio de la voluntad, proceden de otra potencia, v gr., *andar, mirar, estudiar, reflexionar*, etc. ¹

División del acto voluntario elícito en *necesario* y *libre*

172. El acto voluntario elícito es ó *necesario* ó *libre*. Acto necesario de la voluntad es aquel que por tal modo nace de esta potencia, que dadas las mismas circunstancias, no puede menos de ser producido por ella; y acto libre el que en las circunstancias en que fué puesto por la voluntad, hubiera podido no ser puesto.

El acto necesario de la voluntad puede entenderse de dos maneras: *ab intrinseco*, al cual se inclina la voluntad por impulso innato é irresistible de la naturaleza racional; ó *ab extrinseco*, al cual es determinada la voluntad por causa extrínseca contra su actual propensión. El primero es cosa real y positiva, porque la voluntad no puede menos de querer el bien en general; el segundo es imposible, porque á la voluntad no se la puede forzar á querer cosa alguna contraria á su actual propensión, lo cual sería querer al

¹ Actio humana dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. S. Div. TH., I, II, q. I, a. I ad 2.

mismo tiempo cosas contrarias entre sí. Más brevemente: la violencia puede recaer sobre los actos externos del hombre, pero no sobre la voluntad. La coacción no puede quitar el acto de querer ó no querer ¹.

173. Los actos de la voluntad se especifican y denominan del mismo modo que los del apetito sensitivo, según que tienden al bien ó á huir del mal, ó á remover lo que impide la posesión del primero, ó que nos libremos del segundo. En el primer caso, los actos ó afectos de la voluntad toman el nombre de *amor* ó de *odio*, de *alegria* ó de *deseo*, de *tristeza* ó de *fuga*; en el segundo, si el bien arduo está presente, el acto de la voluntad es el mismo *amor*; si el bien está ausente, el acto de la voluntad es *esperanza* ó *desesperación*; si es el mal lo que está presente, nace la *ira*; y si está ausente, la *audacia* ó el *temor* ².

Actos ó afectos
de la voluntad.

¹ *In vitis*, dice San Anselmo, *nemo potest velle, quia non potest velle nollens velle* (*De lib. arb.*, cap. vi.). El acto propio de la voluntad consiste en propender ó inclinarse á alguna cosa; y por el contrario, se dice que un acto se hace por fuerza, cuando es producido contra la inclinación del agente: luego si el acto propio de la voluntad padeciese coacción, sería á un mismo tiempo voluntario y forzado, es decir, conforme y contrario á la inclinación de la voluntad, lo cual implica.

² De estos afectos y de las pasiones denominadas

Por vía de complemento al presente artículo acerca de la voluntad será bien recordar la controversia que hubo entre la escuela de Scoto y la de Santo Tomás de Aquino sobre cuál de estas dos potencias, el entendimiento y la voluntad, es la más noble y excelente. Santo Tomás de Aquino, conforme con la sentencia de Aristóteles, que el entendimiento es la más sublime potencia del alma, *intellectum esse altissimam potentiam animae* ¹, reconociólo, *absolutamente* hablando ²,

con los mismos nombres que llevan ellos, trato más detenidamente en la *Ética*.

1 Véase á SANTO TOMÁS, p. 1, q. 82, a. 3, y ARIST., *Ethic.*, c. VII.

2 *Absolutamente* decimos, porque aunque sea más perfecto, según observa Santo Tomás (q. 21 *De verit.*, art. 5), el modo de obrar del entendimiento, trayendo á sí la cosa que entiende, espiritualizándola en cierto modo si es material, que el modo de obrar la voluntad, yéndose hacia la cosa y envileciéndose si torpemente la ama; pero, como observa Santo Tomás en el mismo lugar, *secundum quid* y respecto de algún objeto de la voluntad, mejor es querer que entender. "Cuando la cosa, dice el Santo Doctor, en que el bien se halla, es más noble que el alma misma, en que está la razón entendida, con relación á ese bien, es más excelente la voluntad que el entendimiento. Por el contrario, cuando la cosa en que está el bien, es inferior al alma, entonces con relación á ella es el entendimiento superior á la voluntad. De aquí que el amor de Dios sea mejor que el conocimiento de Dios; y por el contrario, que sea mejor el conocimiento de las cosas corporales que el amor que se les tenga." Véase el texto latino en SCHIFFINI, *Metaph. esp.*, vol. I, pág. 625.

mayor dignidad y excelencia que á la voluntad, que va en pos de él. Esta conclusión se prueba, 1.º, porque la verdad, que es objeto del entendimiento, es más noble, en razón de objeto, que el bien, que es objeto de la voluntad. Esta mayor nobleza ó perfección del objeto del entendimiento, comparado con el de la voluntad, se echa de ver en la mayor universalidad y simplicidad del concepto de verdad, comparado con el concepto de bien. Pruébese, en segundo lugar, porque la voluntad sigue al entendimiento como propiedad secundaria, emanada del alma espiritual mediante el mismo entendimiento, sin el cual no se la concibe. Así se explica que las substancias intelectuales tomen este nombre, no de la voluntad, que ciertamente poseen, sino del mismo entendimiento, como de su primera y más noble potencia.

Los escotistas, por su parte, alegaban en pro de su sentencia: 1.º, que el bien es cosa más noble que la verdad, pues exige más perfecciones que ésta, entre ellas el acto de existir; 2.º, que la voluntad mueve al entendimiento por modo más perfecto, moviéndole con actos libres, en lo cual se aventaja á la potencia intelectual, que mueve por modo de principio que obra necesariamente; y 3.º, que no por actos intelectuales son llamados buenos los que son tenidos por tales, sino por actos de la voluntad, entre los cuales descuella el amor del sumo bien, que es Dios. Pero á estas razones no es difícil

dar respuesta. A la primera se responde, que aunque el bien sea cosa más perfecta que la verdad, habido respecto á la entidad de la cosa, pero en razón de objeto es menos perfecto, pues es menos abstracto, menos universal y menos simple que ella. A la segunda se responde, que si la voluntad mueve libremente al entendimiento, débelo al mismo entendimiento, que es la raíz de la libertad. Y á la tercera, finalmente, se da una respuesta semejante á la anterior, diciendo que los actos por los cuales se da nombre de buenos á los que son juzgados por buenos, son actos regulados por el mismo entendimiento, donde está, por consiguiente, la bondad de la voluntad como en su regla y origen ¹.

ARTÍCULO IV

De la libertad de la voluntad ó libre albedrío.

174. *Libertad* en su sentido más lato y general denota exención de algún vínculo ó servidumbre ó sujeción. De aquí que sean tantos los modos con que se entiende la libertad, cuantos son los modos en que se entiende esta sujeción; la cual puédele provenir á la voluntad de estos cinco modos prin-

¹ Véase á Goudin, que trata muy luminosamente esta materia en su *quarta pars physicae, de voluntate*.

cialmente, á saber: 1.^o, de algún principio externo que la fuerce ó infiera violencia; 2.^o, de principio intrínseco que la determine y restrinja naturalmente á una cosa sola; 3.^o, de algún hábito malo ó pasión que la impela y arrastre á lo que es moralmente malo; 4.^o, de la ley, que la sujeta con el vínculo de la obligación; y 5.^o, de la pena y miseria con que alguno es castigado y oprimido. Ahora bien; la exención de estas cinco maneras de sujeción constituye cinco especies de libertad. La primera, llamada de *espontaneidad*, consiste en la exención de *violencia y coacción*; la segunda se llama *libertad de albedrío ó de necesidad natural*, porque es exención de esta manera de necesidad; la tercera, libertad de *virtud y rectitud moral*, la cual consiste en la exención de pecado y de hábitos que inclinen al mal; la cuarta, libertad *de la ley*, que consiste en estar exento el que la tiene, de la obligación que le sujete á ley ó superior; la quinta, en fin, *libertad de felicidad*, consiste en la exención de toda pena y miseria.

La libertad de espontaneidad compete también, á los brutos, que siguen sus naturales impulsos, determinados por el juicio de la virtud estimativa; y por traslación se atribuye á los seres

que carecen de conocimiento. Dícese también esa libertad de todos aquellos movimientos de nuestro ánimo que puso en nosotros la misma naturaleza, como el amor al bien en común, ó que nos arranca algún ímpetu extraordinariamente veloz, como los movimientos llamados *primo primi*.

La libertad de albedrío es sólo de la naturaleza intelectual ¹, pues á sólo esta naturaleza pertenece obrar en virtud de los juicios que ella forma, ejecutando actos á que ella misma se aplica y determina deliberadamente. « Pues como la naturaleza humana, dice el P. Goudín, sea por condición natural indiferente en orden á los bienes particulares, sólo en tanto va y se llega á ellos, en cuanto á sí propia se determina por medio de la razón, confiriendo sobre las cosas que han de hacerse, examinando el mérito ó valor de las cosas, penetrando los respectos ó relaciones de ellas, descubriendo las proporciones de los medios con los fines, y formando de este modo el juicio de su acción; sobre lo cual puede volver

1 Que la libertad interna de la voluntad pertenece á todas las criaturas inteligentes, y no á ningunas otras, expresólo bellísimamente el Dante en estos versos (*Parad. v*):

Lo magior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando ed a la su bontate
Più conformato, e quel che più apprezza,
Fu de la volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e solo furo e son dotate:

después por medio de la reflexión, examinando si aquello es ó no recto, y aun si le pareciese, enmendándolo, abrogándolo, reformándolo ó suspendiéndolo según quisiere » ¹.

La tercera manera de libertad, ó sea la que exige de pecado, conviene sólo á los buenos, en quienes, mitigados los movimientos de las pasiones, y sacudido el yugo del pecado, reinan tranquilamente la razón y la voluntad, regulada por ella, sujetas únicamente á Dios, y por lo mismo señoras de las demás cosas, ya que el servir á Dios es reinar: *servire Deo regnare est.*

La cuarta libertad ó exención de la ley conviene primaria y principalmente á Dios, que no es súbdito de nadie, sino Él solo es ley y regla para sí mismo; pero secundariamente y por vía de participación conviene también á los justos. « Porque el justo, prosigue el mismo autor, como sea en cierta manera partícipe de la naturaleza divina, todos sus afectos son rectos, y no necesita ser dirigido en ellos, antes él mismo es cierta ley y regla animada, como muchas veces lo advirtió Aristóteles. Así es, que aunque ninguna ley le fuese puesta, él no dejaría de observar cuasi connaturalmente y por inclinación propia las cosas que á la ley convienen: lo que se ha de entender principalmente de los que son justos con justicia sobrenatural; sobre lo cual dice el Apóstol no haber sido puesta la ley para el justo, sino para el impío. »

1 Loc. cit.

Por último, la libertad ó exención de toda pena y miseria, conviene únicamente, tratándose de los hombres, á los que gozan de perfecta felicidad.

De estas cinco especies de libertad sólo una habrá de ser materia de este tratado, es á saber: la libertad de necesidad natural ó de albedrío, llamada también, por la razón antes indicada, *libertad de indiferencia*. Acerca de la cual deberemos declarar lo primero en qué consiste esencialmente, y cuál sea la raíz de que procede; lo segundo, qué especie de indiferencia pertenece á la esencia de la libertad; lo tercero, con qué argumentos se prueba la existencia de nuestra libertad de albedrío; y, finalmente, qué objeciones oponen los falsos filósofos contra esta verdad fundamental, y con qué respuestas se pulverizan y destruyen.

§ I

De la libertad de necesidad natural ó de albedrío.

175. Entiéndese por *libertad de albedrío* el poder de la voluntad de determinarse por sí á querer ó no querer, ó á querer una cosa ó querer otra, ó á elegir entre los varios objetos que se le presentan, los cuales el entendimiento juzga apetecibles ¹. En otros

¹ “ El libre albedrío, dice SAN BUENAVENTURA, *liberum arbitrium*, se dice así de *arbitrando* (del verbo *arbitror*, que significa *examinar, juzgar como árbitro, pensar,*

términos: “Aquel poder de la voluntad con que puede ella obrar ó no obrar, ó puede obrar produciendo un acto bueno ó malo, ó uno entre varios actos específicamente diversos.” La libertad en el primero de estos tres actos se llama *libertad de contradicción*; en orden al segundo *libertad de contrariedad*; y en el tercero *libertad de especificación*.

Síguese de aquí, y confírmalo la experiencia interna, que el libre albedrío no es otra cosa sino el poder que tiene la voluntad de elegir, previa la deliberación ó juicio del entendimiento sobre el objeto de la elección. “Cosa propia, dice Santo Tomás, del libre albedrío es la elección ¹.” Y “por esto se dice, añade el Santo Doctor, que tenemos libre albedrío, porque podemos preferir una cosa á otra ².”

considerar), porque de la parte racional, qué cosa elija ó deje, toma su nombre.” (In lib. II *sent.* Dist. xxv, pág. I, art. I, q. 3, resol.) Y Santo Tomás por su parte dice: *Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium.* (I p., q. 83, 2.)

¹ *Proprium liberi arbitrii est electio.* P. II, q. 82, a. 3.

² *Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii electione considerare potest.* I, q. 83, a. 3 y 4.

No han faltado autores, entre ellos Rosmini, que han tenido á la libertad de albedrío por una de las potencias del alma; otros se la han adjudicado á otras potencias distintas de la voluntad, es á saber, al entendimiento; pero la libertad es una propiedad de la voluntad, ó lo que es lo mismo, la libertad y la voluntad no son sino una sola potencia ¹. La razón de esto es porque la elección, en que consiste la libertad, es siempre respecto de aquello que dice orden al fin, y todo lo que se ordena al fin, en razón de esta ordenación, tiene razón de *bien* útil, y es, por consiguiente, objeto de la potencia apetitiva.

I No debemos, sin embargo, confundir las razones significadas por estos dos nombres, de manera que se estime por libre todo lo que es voluntario, pues hay actos voluntarios que no son libres. No se expresa pues correctamente el Rector de la Academia de Lyon, MR. CHARLES, cuando dice: "Esta libertad moral, distinta de todas las demás que llevan con razón el mismo nombre, pues todas tienen el fundamento de ella, y son por ella consagradas, es algo más que el simple carácter de la voluntad: es nada menos que la esencia misma *del acto de querer*, el cual sin la libertad sería una actividad burlesca." (*Elements de Psychologie*, c. xxv, § I.) No: toda volición es libre: el bien en común lo *queremos necesariamente*, y esta necesidad excluye de sí á la libertad, aunque no al simple querer de la voluntad. En todo lo demás que dice el autor, yerra también, porque ni la libertad de albedrío se llama libertad moral, ni es fundamento y consagración de todas las libertades. La libertad de coacción nada tiene que ver con ella.

Pues como las potencias se diferencien unas de otras según la diferencia de sus objetos, y no haya diferencia alguna entre el objeto de la voluntad y el del libre albedrío, forzoso es reconocer en el último, no una potencia distinta de la voluntad, sino una propiedad de esta potencia.

Contra esta conclusión puede oponerse que el entendimiento es potencia libre, porque en muchos casos, y aun respecto de muchas verdades, puede asentir ó no asentir, sin ser necesitado, ni á una cosa ni á otra; pero esta objeción se resuelve fácilmente, considerando que esta libertad que se atribuye al entendimiento, no es propiamente de él, sino de la misma voluntad, que impera muchas veces los actos intelectuales é influye en ellos de varios modos. El entendimiento sería verdaderamente libre con libertad de necesidad natural si, puestas las condiciones que se requieren para el acto de entender, pudiera por sí mismo entender ó no entender, y en caso de entender, afirmar ó negar, ó abstenerse de entender una cosa para entender otra. Es así que cuando tales condiciones se dan, la virtud intelectual no puede menos de obrar procediendo en sus actos necesariamente conforme á lo que exigen sus respectivos objetos, cuando no recibe el influjo de ninguna otra potencia; luego carece de libertad de albedrío ó libre elección.

176. Al concepto de libertad pertenece, aunque sólo en razón de accidente necesario

de ella, la deliberación del entendimiento, ó sea el juicio práctico, que precede á la elección ó volición *libre*, y que versa sobre los medios que conducen al fin de la volición *natural* de la voluntad ¹. La razón es, porque

1 Esta distinción entre volición libre y volición natural procede del doble modo como se considera á la voluntad según que es voluntad, y según que es naturaleza. La naturaleza y la voluntad, dice Santo Tomás, se hallan ordenadas entre sí de este modo: que la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que en las cosas se encuentra, cierta naturaleza es. *Natura autem et voluntas hoc modo ordinatae sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, quaedam natura est.* (Véase 1.^a pars., quaest. 41, art. 2 y quaest. 82, art. 1 y 2, y 1.^a 2.^{ae} quaest. 10, art. 1, y quaest. 22 *De verit.*, art. 5.) Según esta doctrina, aquella volición se dice *natural*, que procede necesariamente de la voluntad en cuanto es cierta naturaleza, así como cualquier otra potencia en virtud de su natural conato ó inclinación á aquello que la perfecciona; y aquella otra volición se dice *libre*, que procede de la voluntad en cuanto es voluntad, en cuyo poder está obrar ó no obrar, ú obrar de este ó aquel modo: *Hoc proprium est voluntati in quantum est voluntas, ut sit domina suorum actuum.* (S. Th., q. 22 *De verit.*, art. 5, ad 7.) Todo esto lo declara más todavía el Santo Doctor diciendo, que la voluntad es el principio de aquellas cosas que pueden hacerse de esta ó de la otra manera; pero de las que sólo de una sola manera pueden hacerse el principio es la naturaleza. *Voluntas est principium eorum quae possunt sic vel aliter esse: eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.* (1,

la elección en que la libertad consiste, versa, no sobre el fin, sino sobre los medios que conducen á él; y así no puede tener lugar sin que la razón proponga á la voluntad algún bien como medio el más útil para llegarse al fin ¹.

Erró gravísimamente Cousin afirmando no sé qué libertad espontánea que sin reflexión ni deliberación alguna produce actos, muchas veces heroicos, que surgen de una inspiración

q. 41, art. 2.) En dos palabras resumió esta doctrina el Cardenal Cayetano: "La naturaleza obra porque es, la voluntad porque quiere, *natura causat quia est*, por la determinación de su esencia, y siempre por consiguién- te lo mismo; *voluntas vero causat quia vult*, por determinación propia, que no de la naturaleza." (En Goudin, 3.^a p. *philosoph. de vol. lib.*, donde la palabra *voluntas* significa la potencia volitiva en cuanto es principio de voliciones libres, y la palabra naturaleza comprende a todo principio intrínseco de acción, incluso á la voluntad según que es cierta naturaleza como las demás potencias naturales, y cuyas voliciones son por consiguién- te naturales.)

1 " *Voluntas*, dice Santo Tomás, *dupliciter potest considerari, vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem ultimum fertur; vel secundum quod est eligens prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur* „; de donde infiere el Santo Doctor, que " *eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum, ut utilius ad finem.* „ Qq. disp., *De verit.*, q. 22, art. 15, c.

brusca *superieure à la reflexion et souvent meilleur qu'elle* ¹. El fundador del eclecticismo francés confundió aquí, soñando por ventura, la espontaneidad con la libertad y aun con la simple volición; la primera conviene también á los movimientos del apetito en los brutos; la segunda procede de la naturaleza racional, la cual exige el ejercicio de la razón en el conocimiento del fin y de los medios conducentes á él. Libertad sin elección no es concebible; y elección sin que una cosa sea preferida á otra, que en esto consiste la elección, *in praeceptione unius respectu alterius* ², ó lo que es lo mismo, sin previo juicio ó deliberación acerca de los medios entre los cuales ha de elegir la voluntad, es verdadero delirio ³.

La libertad de albedrío está en la voluntad y en la razón.

177. Pero aunque la libertad de albedrío reside formalmente en sola la voluntad, todavía debe decirse, que radicalmente, ó por modo de presuposición, está en el entendimiento ó razón; ó en otros términos, que la razón es la raíz de la libertad de que está adornada nuestra voluntad. “La raíz de la

¹ *Fragm.* pref. à la première ed.

² S. TH., r.^a 2.^{ae}, q. 13, art. 2.

³ Dicendum quod accidit electioni, quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet, quod est in tali natura, quae eorum, quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, S. TH., In lib. 1, *Sent.*, Dist. 41, a. 1.

libertad, dice Santo Tomás, es la voluntad como sujeto, pero como causa es la razón,; “la causa, añade el Santo Doctor, de que la voluntad pueda libremente inclinarse á cosas diversas, es porque la razón puede tener diversos conceptos del bien, ¹. Así, la razón intrínseca por la cual pertenece á la voluntad la virtud electiva, en que consiste el libre albedrío, está en la indiferencia del juicio de la razón acerca de muchas cosas apetecibles.

Esta es la raíz ó causa próxima del libre albedrío, en la cual se comprende la inmensa amplitud, ya del conocimiento humano, el cual se extiende á todo lo que tiene razón de bien, ya del juicio con que el entendimiento pronuncia su sentencia acerca de todo lo que cae debajo de su tribunal, ya finalmente del apetito ó inclinación que del conocimiento se origina; pero hay otra causa más alta de dicha libertad, y es la misma naturaleza de aquellas formas *subsistentes* que de tal manera están elevadas sobre la materia que pueden subsistir sin ellas. Tales son los espíritus puros y el alma racional. La capacidad intelectual de estas formas no está, como en las que son recibidas en las substancias sensitivas,

1 *Radix libertatis*, dice SANTO TOMÁS, *est voluntas sicut subjectum, sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*, 1.^a, 2.^{ae}, q. 19, a. 1.

con la limitación é imperfección consiguientes al sujeto y al órgano material en que se hallan como enterradas, sino es tan vasta y comprensiva que pueden recibir en sí ideal ó intencionalmente las formas de todos los seres, las cuales, dice Santo Tomás, son infinitas, no según la razón de la entidad, sino de la capacidad intelectual. A tales formas se sigue una inclinación proporcionada, cuya amplitud se extiende á todo bien. Al bien sumo y universal están pues determinadas naturalmente las substancias espirituales; respecto de este bien no tienen ni pueden tener libertad; su misma naturaleza las fuerza y necesita á amarlo habitualmente siempre, y actualmente cuando les es debidamente propuesto, y en este amor no tienen dominio, pues les es dado por la naturaleza como semilla y principio de todos sus afectos y movimientos. Pero cuanto á los bienes particulares en que no se halla el bien plenamente, esa inclinación ó *voluntad* de tal modo está sobre ellos y los domina, que puede quererlos en cuanto son bienes, y puede rechazarlos en cuanto no son el bien. Si por ventura se dirige y se llega á ellos, no es cierto movida de natural determinación é instinto, sino de propia elección: es pues libre la voluntad en orden á tales bienes, ya en razón de la desproporción de ellos, pues son finitos, con su capacidad cuasi infinita, y del dominio que tiene en ellos, como en bienes inferiores al bien á que ella tiende, ya por no estar ligada á unos bienes que no pueden llenarla, ya, en fin, porque

la naturaleza no nos ha dado, como á los animales, un instinto ó inclinación determinada en cada caso á una sola cosa (*ad unum*), sino voluntad misma se determina y obra por sí, previo el juicio de la razón ¹, con la cual delibera el

1 No se diga que el apetito animal es también indeterminado, v. gr.: el hambre en general no se refiere á esta ó aquella especie de manjar ni á esta ó aquella substancia determinada; porque esta indeterminación es sólo del apetito considerado abstractamente, como simple potencia, sin ser actualmente influido ó actuado por el objeto externo, según que es representado interiormente en el sentido; pero considerado en concreto juntamente con la inclinación actual causada en el mismo apetito por la sensación ó representación del objeto sensible — la que por su parte acaece necesariamente en el animal mediante la impresión de objeto determinado é individual — siempre está determinado á un cierto bien particular, individual y determinado. De muy diversa manera se ha el entendimiento, que actualmente conoce la razón indeterminada de bien bajo la cual se contienen muchos bienes particulares diversos, á los cuales puede aplicar la consideración el entendimiento libremente, y mover á la voluntad á que elija de ellos el que quiera, pues no está determinada á ninguno de ellos. El juicio del entendimiento, dice Santo Tomás, no está determinado á una sola cosa, *non est determinatum ad unum*; y pues la libertad de albedrío procede del entendimiento como de su raíz, el Santo Doctor infiere de aquí que todas las substancias intelectuales tienen libre albedrío, *habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium*. (Contr. Gent., lib. II, c. 48, n. 4.) Véase al Cardenal PECCI en la Academia Romana, vol. XI, pág. 112.

hombre y discute lo que ha de hacer ú omitir.

En resolución, la raíz primera de la libertad de nuestro albedrío es la elevación de la naturaleza racional sobre la materia; y su causa próxima la amplitud del conocimiento intelectual, que se extiende á todo sér, y del juicio que examina y pondera todos los bienes, incluso el juicio mismo, y la inclinación del apetito, proporcionada á aquel conocimiento y elevada sobre los bienes particulares, sujetos por consiguiente á su dominio. Es pues la libertad una facultad de la razón y de la voluntad: de la razón como de su causa ó raíz; y de la libertad como de sujeto en que reside, siendo por tanto el constitutivo formal de ella el pleno dominio que tiene sobre sus propios actos. *Liberum esse*, dice Aristóteles, *quod est causa sui, et ex seipso agit* ¹, es decir, según la exposición de Santo Tomás, aquellos seres son libres, que no sólo ejecutan sus propios actos, valiéndose de los instrumentos que pide el cumplimiento de sus impulsos, sino además producen, mediante el propio conocimiento, las formas de que estos impulsos se originan, y á sí mismos se proponen el fin á que se dirigen á su arbitrio ².

Lugar es este de dilucidar, siquiera brevemente, la cuestión agitada entre los Doctores de la Escuela acerca de si la elección en que consiste el libre albedrío, es ó no precedida de un juicio último práctico, ó sea de si puede ó no

¹ I *Metaphys.*, cap. II.

² I p. q. XVIII, act. 3.

darse esa elección sin ese juicio práctico, ó de si el último juicio práctico de la mente es ó no libre. La sentencia de los tomistas defendida por Sanseverino ¹ y muy recientemente por el Cardenal Pecci ², es, que el último juicio práctico, es decir, el juicio que precede inmediatamente al acto de la libre elección, determina este acto de manera que una vez puesto ese juicio, la elección se sigue necesariamente de él.

Para entender y demostrar esta sentencia conviene tener presente: 1.º, que la elección del libre albedrío supone siempre el conocimiento del bien, ó sea el juicio en que se tiene por buena ó conveniente esta ó aquella cosa, al modo como en los animales al impulso instintivo con que se dirigen á aquellas cosas que les convienen, precede el juicio de la estimativa en que se les representa la conveniencia de ella; 2.º, que el juicio de la razón ó de la bondad de esta ó aquella cosa ó acción, viene á ser la conclusión de un silogismo, pues dada la intención de este ó aquel fin, la razón discurre por todo aquello que puede conducir á él para deducir finalmente el juicio en que pronuncia lo que *hic et nunc* ha de hacerse de conformidad con la respectiva intención; y 3.º, que este juicio es siempre particular, porque versa sobre bienes particulares, y no sobre el bien universal, á que necesariamente se

1 *Dinamiol.*, cap. iv, art. v.

2 En *L'Accademia Romana*, vol. ix, fasc. 1.

inclina la voluntad, los cuales sin embargo tienen alguna conexión con él, aunque esta conexión no sea necesaria, ni aunque en caso de serlo parezca con evidencia.

Con estas nociones entenderáse fácilmente y se verá que es verdadera la doctrina tomista en la cuestión presente. Redúcese esta doctrina á decir, que pronunciado el juicio último práctico, que inmediatamente precede á las determinaciones libres — práctico, porque propone lo que conviene en orden al fin, y último, porque después de él se sigue la elección, — la voluntad no puede menos de elegir los medios propuestos ó definidos por él, sin que esta especie de necesidad, que cierto no es absoluta, sino hipotética, y *de consiguiente*, perjudique á la libertad de albedrío, pues antes es la condición *sine qua non* de ella y la raíz de que procedé su ejercicio.

En favor de esta sentencia pueden alegarse razones de gran momento, fundadas todas ellas en ser la libertad una facultad de la razón y de la voluntad juntamente. He aquí la que con admirable claridad se halla en el Cardenal Zigliara ¹. Aunque el juicio último práctico, dice este autor, es acto elícito del entendimiento, pero formalmente es de la voluntad, la cual por el mismo hecho de querer el fin, y tender á él, y de consentir en los medios para conseguirlo, aplica el entendimiento á la investigación de los

¹ *Psychologia*, lib. v, cap. II, art. IV.

más conducentes, resultando de esta investigación el juicio práctico determinativo de dichos medios más aptos. La voluntad, pues, en el juicio práctico quiere ya actualmente el fin, y en cuanto ella quiere el fin y aplica el entendimiento á inquirir los medios, quiere también en acto, aunque indeterminada é implícitamente, los medios que ha de proponer y que después en efecto propone el entendimiento. Así, decir que la voluntad mientras está puesto el juicio práctico, puede no querer los medios designados por él, equivale á decir que puede querer y no querer una misma cosa á un mismo tiempo y bajo un mismo aspecto.

La verdad de esta conclusión la confirma otro argumento no menos eficaz. En los juicios acerca de lo que puede hacerse ú omitirse, el enlace del predicado con el sujeto no se ofrece con evidencia, porque la materia de ellos es contingente, y la evidencia es propia de aquellos otros juicios en que el predicado pertenece á la esencia del sujeto, percibiendo el entendimiento esta conexión. No siendo pues forzado en dichos juicios el entendimiento por la evidencia, de tal manera los forma, que puede formar otros juicios diferentes ¹. Según esto, la razón se ha

1 Claramente lo enseña SANTO TOMÁS, diciendo que *particularia opera sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*. (Sum. theol., I., q. 83, a. II, s.). Donde se ve claramente ser la razón la raíz del libre

indiferentemente en ellos, y puede por consiguiente decir que conviene elegir esta ó aquella cosa, ó que debe ser elegida otra cosa diferente ó contraria. Para quitar pues esta indiferencia determinando en definitiva el juicio *ad unum*, á fijarse en una sola cosa, tiene que venir la voluntad y mover al entendimiento á formar un juicio que él por sí solo no formaría, no por falta de virtud propia, sino de evidencia ajena ú objetiva. Con que el juicio práctico que precede inmediatamente á la elección, es un juicio libre, y por lo mismo, inseparable de la elección que de él se sigue con necesidad consiguiente ¹.

Varias razones suelen alegarse contra el juicio último práctico; entre ellas, que dado este juicio, imperado por la libre voluntad, y como tal verdaderamente libre, la misma voluntad, antes

albedrío. *Cum homo sit rationalis*, dice en ese mismo artículo SANTO TOMÁS, *liberi etiam arbitrii necessarie est*.

I Dudó Aristóteles, según advierte SANTO TOMÁS, si la elección pertenece principalmente á la virtud apetitiva ó á la cognoscitiva, diciendo que es ó *intellectus appetitivus*, ó *appetitus intellectivus*, aunque en el lib. III de la Ética se inclinó á que es *appetitus intellectivus*, llamándola *desiderium consiliabile*. Según el Santo Doctor, la elección procede de ambas potencias. De parte de la cognoscitiva se requiere el consejo, por el cual se juzga lo que ha de ser preferido; y de parte de la voluntad que se acepte, apeteciendo, lo que por el consejo se decide, *quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur*. L. c.

de mover el entendimiento á formarlos, tendrían necesidad de un juicio antecedente que la moviese á ella á querer, aunque anticipada é implícitamente, lo que le propone el juicio último. Ahora bien: ó ese juicio antecedente es libre ó no: si no es libre, tenemos á la libertad de albedrío determinándose en virtud de un juicio que no es el último juicio práctico; y si es libre, será preciso otro juicio antecedente, y después otro, procediendo así *in infinitum*, que es un proceso absurdo.—A esta objeción respondemos, que aunque la voluntad no puede hacer enteramente la elección en que consiste la operación de la libertad de indiferencia, sin un juicio previo é inmediato en que se le proponga algún bien, pero la puede comenzar sin ese previo juicio. Comenzando pues aunque no acabando sin él la elección, córtase la serie indefinida de juicios en que se funda la dificultad.

Opónese también contra la teoría del juicio último práctico, que algunas veces la voluntad obra sin motivo alguno que la solicite, sólo porque quiere obrar, según el conocido proverbio, *stat pro ratione voluntas*, por consiguiente, sin juicio alguno previo al cual haya de seguirse el acto de querer. Y hasta suele obrar la voluntad contra el motivo que el juicio le propone, como ya lo observó el poeta diciendo: *Videó meliora proboque, deteriora sequor*.—A lo cual respondemos, que en el uno y el otro de esos dos casos la voluntad es determinada á querer por el res-

pectivo juicio práctico que le propone algún bien conveniente, cual es, en el primero, mostrar el agente que es libre, y en el segundo aquello que inmediatamente antes de la elección parece al agente mejor, aunque considerándolo absolutamente lo tenga por lo peor. La voluntad no procede sino acompañada de la razón, aunque muchas veces deje de obrar de conformidad con ella. *Habet voluntas*, dice San Bernardo, *quocumque se volverit semper comitem rationem, non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur* ¹.

Dos objeciones más, entre otras, se oponen al juicio práctico: una de ellas fundada en haber quien peca por malicia, juzgando en el acto de pecar que obra realmente mal; y la otra en que si la persona que peca, antes de pecar entendiese, como supone en ese caso el juicio práctico, que la acción mala que va á cometer, es cosa lícita, ó que no obligan los mandamientos divinos que la prohíben, su pecado sería pecado de infidelidad y herejía.

A la primera de esas dos objeciones se responde, que los que pecan por malicia (á diferencia de los que pecan por ignorancia, que no saben que es malo lo que hacen, y de los que pecan por pasión, que ofusca el entendimiento, impidiéndole ver, mientras dura, la mali-

¹ Citado por el Cardenal Pecci en su discurso sobre la voluntad, publicado por *L'Academia Romana*, vol. ix, pág. 94.

cia de su acción en aquel caso determinado), juzgan, en efecto, que lo que van á hacer, es malo en general y en particular, pero este juicio suyo es especulativo, no práctico; entienden que la acción es absolutamente mala, pero comparando este mal con la privación del bien que piensan sacar de ella, juzgan libremente que esta privación es mayor mal que aquella malicia, engañándose gravemente en este juicio sin querer entender su propio engaño ¹.

A la otra objeción se responde que el juicio práctico del que peca, sería verdadera herejía si tuviera directamente por objeto negar la obligación que tenemos de huir del pecado, no reputándolo por mayor mal que todo otro mal; pero el objeto formal y directo de dicho juicio es ser conveniente para el que peca, adquirir el bien que le proporciona la acción injusta, sin negar la injusticia de ella ni quererla por sí mismo, y sin pensar siquiera en la regla de fe contra la cual peca el hereje, rehusándole directa y especulativamente su asenso.

1 En esto se echa de ver que aun en el que peca por malicia se da cierta manera de ignorancia, y cuán profunda es aquella sentencia de Aristóteles, *omnis malus est ignorans* (lib. III, Ethic., c. 1), la cual confirma la Sagrada Escritura, donde enseña que yerran todos los que obran mal, *errant qui operantur malum*.

§ II.

Si á la razón de libre albedrío pertenece la indiferencia.

Qué sea indife-
rencia.

179. La palabra *indiferencia* significa el haberse igualmente una cosa respecto de muchas. La *vista*, por ejemplo, es indiferente respecto de este ó aquel *color*, y el *apetito*, respecto de tal ó cual *manjar*. Opónese pues la indiferencia á la limitación y á la determinación á una sola cosa, que es el último grado de la limitación, al cual se opone la indeterminación, que con relación á lo que tiene razón de bien, es la capacidad de apetecer sin límite ninguno.

Especies de in-
diferencia.

180. Divídese la indiferencia: 1.^o, en *activa* y *pasiva*. En ésta el sujeto se ha del mismo modo respecto de muchas cosas que puede recibir: el *mármol*, por ejemplo, es pasivamente indiferente respecto á esta ó aquella forma que puede darle el escultor. Por el contrario, en la indiferencia activa la potencia activa se ha del mismo modo respecto á los muchos efectos que ella puede producir.

2.^o En *objetiva* y *subjetiva* ó *formal*. En la primera, el objeto se propone á la potencia habiéndose de la misma manera en orden á

poderse terminar en él actos opuestos de la potencia misma, como *querer* ó *no querer*: en la segunda, la potencia se ha por su parte del mismo modo respecto del objeto, que puede ser querido ó no querido.

3.^o En indiferencia *quoad specificationem*, é indiferencia *quoad exercitium*, ó lo que es lo mismo, en indiferencia de *contrariedad* y de *contradicción*. En aquélla la potencia se refiere á actos de especie contraria, v. gr., *amor* y *odio*; en ésta á poner ó no poner el mismo acto, v. gr., *amar* ó *no amar*.

4.^o En *física* y *moral*. Indiferencia física es la facultad de obrar ó no obrar; é indiferencia moral la facultad de obrar bien ó mal.

181. Declaradas las anteriores especies de indiferencia, se pregunta: ¿cuáles entre ellas requiere precisamente el libre albedrío? A esta pregunta debemos responder:

Qué especie de indiferencia requiere el libre albedrío.

PRIMERO. Como el libre albedrío consista en la facultad de elegir, y la elección excluya la determinación de la voluntad á medio alguno definido que conduzca al fin apetecido, síguese claramente que sin la indiferencia activa respecto de cada uno de los medios no puede concebirse la libertad de albedrío.

SEGUNDO. La indiferencia objetiva se requiere esencialmente para la esencia de la libertad. Esta conclusión se sigue de lo que

hemos dicho que es la indiferencia objetiva. A la verdad, ó la razón presenta á la voluntad por objeto el bien á que necesariamente tiende esta potencia, y en tal caso este objeto no le permite querer ninguna otra cosa que se oponga á él, ni hay, por consiguiente, indiferencia objetiva; ó le propone algún objeto que no contiene la plenitud del bien, y, por consiguiente, que no la necesita á quererle, sino antes le deja el poder querer algún objeto opuesto. Pero este es precisamente el caso de la indiferencia objetiva: luego sin ella tampoco se concibe el libre albedrío.

Puede observarse sobre esta segunda conclusión, que para la libertad llamada de *ejercicio* no es necesaria la indiferencia objetiva, porque tratándose del bien plenamente adecuado á la voluntad, esta potencia puede aplicar ó no aplicar el entendimiento á la consideración de él, y producir ó no producir de este modo la volición consiguiente. Esta observacion es sin duda exacta; pero en cambio se debe advertir, que la libertad de ejercicio respecto del bien sumo y universal no puede darse cuando á la voluntad le es presentado por la razón este bien, porque no puede menos de quererlo. También se debe advertir con el Cardenal Cayetano, que según Santo Tomás, la necesidad de querer la voluntad

este objeto no procede del objeto mismo, el cual únicamente causa la especificación del acto, sino de la misma voluntad, ó del Autor de esta potencia.

TERCERO. La indiferencia subjetiva ó formal se requiere esencialmente para la naturaleza de la libertad. Esta conclusión, consecuencia de la anterior, es de suyo tan clara, que apenas necesita ser demostrada. En efecto, el poder de elegir, en que consiste la libertad, sería inconcebible si la voluntad estuviese determinada necesariamente en cada caso á este ó aquel bien determinado, ó lo que es lo mismo, si no fuera subjetivamente indiferente con relación á tales bienes.

CUARTO. La indiferencia para obrar moralmente bien ó mal, lejos de pertenecer á la esencia de la libertad, es más bien defecto ó imperfección de ella ¹. La verdad de esta conclusión, malamente negada por la escuela liberal ², se infiere de la esencia misma de la

¹ *Ad rationem liberi arbitrii*, dice SANTO TOMÁS (in 2, distin. 25, quaest. 1, art. 1 ad 2), *non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum et malum*.

² En todas las épocas, aunque con diferentes nombres, dice el Cardenal ZIGLIARA, ha habido quien defendiendo tal indiferencia (para el bien y el mal); pero en nuestros días se ha formado cierta escuela que á sí propia se llama y por los demás es llamada *liberal*, cuyos

libertad, según que ha sido rectamente definida como facultad de elegir los medios según la intención preconcebida del fin, ó más brevemente: "La facultad de elegir los medios habido respecto al fin, *facultas electiva mediorum servato ordine finis.*", Luego el poder turbar este orden, como el pecado en efecto le turba, no es perfección, sino defecto de la libertad. Además, el dominio sobre los propios actos, en que consiste el libre albedrío, y en general toda especie de dominio y señorío, envuelve en su propio concepto el poder usar, mas no el de poder abusar de este don: es así que el mal moral es verdadero abuso del libre albedrío: luego el poder pecar no pertenece á la perfección de esta potencia, sino es defecto de ella. Decimos que es abuso, porque estando ella, como toda potencia, ordenada al bien, en el pecado

principios son la libertad de conciencia, la libertad de religión, la igualdad de los cultos, la libertad de la Iglesia al lado de la libertad política, la libertad, en fin, del hombre y de la sociedad civil en el bien y *en el mal*. Véase la impugnación de tamaño error en la *Summa philosophica* de este doctísimo Cardenal (*Psychología*, lib. v, cap. II, art. III), confirmada con dos magníficos textos de San Agustín, y seguida de preciosos corolarios que del campo de la filosofía trascienden al de las ciencias políticas, ilustrándolas y fecundándolas con espléndidos rayos de luz y de verdad.

declina al mal, que es privación del bien, á donde tiende toda fuerza ó potencia natural. Viene á ser el libre albedrío en orden á la elección de los medios que conducen al fin, lo que la razón cuando deduce de algún principio las conclusiones contenidas en él : pues así como no es perfección de la razón el poder inferir viciosamente de las premisas conclusiones que no salen de ellas, violando las leyes de la lógica, así es contra la perfección del libre albedrío elegir medios que no convienen con el fin á que él se ordena, violando las leyes de la moral.

Otra razón no menos eficaz viene á confirmar esta verdad; y es que la libertad de albedrío no tiende de suyo al mal, y sólo declina en él porque el entendimiento el mismo mal se lo presenta como bien. Pero así como es verdadero defecto que el pie se nos deslice por falta de la vista, ó que el ejército sea acuchillado por impericia de su general, así es defecto del albedrío la

1 Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. S. Th. I, q. 83, a. 4.

falsa luz con que le dirige el entendimiento. Esta razón movió á decir á San Anselmo, que no es libertad ni parte siquiera de ella el poder pecar ¹, sino solamente signo, como notó Santo Tomás ², de la libertad, al modo que la enfermedad es señal y no parte ni esencia de la vida ³.

1 Nec libertas nec libertatis pars est posse peccare. Lib. de lib. arb., cap. 1.

2 “Acerca de esto”, se lee en la Encíclica Libertas (*versión oficial*) del Papa LEÓN XIII, “tiene el Doctor Angélico largas y repetidas disertaciones, de donde se puede deducir y concluir que el poder pecar no es libertad, sino servidumbre. Sobre las palabras de Cristo Señor Nuestro, *qui facit peccatum servus est peccati*, el que hace el pecado es siervo del pecado (Ioann., VIII, 34), dice sutilísimamente: “Cada cosa es aquello que según su naturaleza le conviene; por donde, cuando se mueve por cosa extraña, no obra según su propia naturaleza, sino por ajeno impulso, y esto es servil. Pero el hombre es racional por naturaleza. Cuando pues se mueve según razón, lo hace de propio movimiento, y obra como quien es, cosa propia de la libertad; pero cuando peca, obra fuera de razón, y entonces se mueve como por impulso de otro, sujeto en confines ajenos; y por esto el que hace el pecado, es siervo del pecado.” Con claridad bastante vió esto la filosofía de los antiguos, singularmente los que enseñaban que sólo era libre el sabio; y es cosa averiguada que llamaban sabio á aquel cuyo modo de vivir era según naturaleza, esto es, honesto y virtuoso.”

3 “Pero así como el poder errar y el errar de hecho,” enseña en dicha Encíclica LEÓN XIII, “es vicio que ar-

QUINTO. Para la libertad de albedrío no se requiere necesariamente la indiferencia de contrariedad ó *quoad specificationem*: basta la de contradicción ó *quoad exercitium*. La razón es, porque esta última es suficiente para el perfecto dominio en que consiste la libertad ¹. La indiferencia de contrariedad ó de especificación (*amar ó aborrecer*, v. gr.), más bien que al acto, mira á la cualidad, por decirlo así, del dominio de dicho acto, y por consiguiente, no á la libertad misma, sino á un modo peculiar de ella ².

guye un entendimiento no del todo perfecto, así el abrazar un bien engañoso y fingido, por más que sea indicio de libre albedrío, como la enfermedad indicio de vida, es, sin embargo, defecto de la libertad. Así también la voluntad, por lo mismo que depende de la razón, siempre que apetece algo que de la recta razón se aparta, inficiona en sus fundamentos viciosamente la libertad, y usa de ella perversamente. Y esta es la causa por que Dios infinitamente perfecto, el cual por ser sumamente inteligente y la bondad por esencia, es sumamente libre. »

1 *Spiritualis substantia*, dice SANTO TOMÁS DE AQUINO, *domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere.*

2 ZIGLIARA, *Psychol.*, lib. v, cap. 11, art. 3.^o.

§ III

Pruebas de la libertad de albedrío.

Adversarios de
la libertad de al-
bedrío.

182. La libertad de indiferencia ó libre albedrío de nuestra voluntad la han negado los *fatalistas* y *deterministas* en general, y especialmente los *estoicos*, los *astrólogos*, los *panteistas*, los *materialistas* y *positivistas*, los *maniqueos* y los *jansenistas*.

No son una misma cosa *fatalismo* y *determinismo*. Los deterministas propalan que toda volición humana es determinada *ad unum* por el motivo más fuerte entre los que se ofrecen al agente en el momento de obrar; y los fatalistas, que á todas las cosas les está señalado inexorablemente su fin ó destino por lo que llaman *hado* (*de fatum*, destino), y así que de cualquiera manera que obren, no podrán sustraerse á su destino. Estos, directamente al menos, no niegan la libertad, aunque conspiran contra ella, negándole eficacia con relación al fin último, privándola así de su raíz, y viniendo de esta suerte á destruirla; los otros la niegan directamente, diciendo, que así como en el momento actual no podemos menos de ser lo que somos, así en el momento siguiente no podremos menos de hacer

y de querer aquello que hagamos y queramos ¹.

Los *estoicos* fueron en efecto fatalistas, porque entre todas las cosas que se suceden unas á otras,

1 Observa un escritor francés, nada sospechoso por cierto en favor de la sana doctrina, que entre deterministas y fatalistas no hay propiamente diferencia, pues así unos como otros convienen en negar la libertad de albedrío. Los fatalistas, sin embargo, la niegan y combaten *à priori*, diciendo que el curso de las cosas está decretado irrevocablemente, no pudiendo menos de manifestarse en su tiempo todos y cada uno de los sucesos que deben necesariamente ocurrir, ni acontecer nada que pueda dejar de acontecer; y los deterministas combaten la libertad *à posteriori*, fundándose en razones psicológicas, es decir, pretendiendo hallar en todos los actos de la voluntad una necesidad originada del carácter y de los sentimientos de cada hombre, prescindiendo de las causas é influencias externas que determinan el carácter mismo. Hay quienes ven en el carácter y los sentimientos la traducción psychica de su temperamento y de las leyes del organismo; y pues la herencia, dicen, y la influencia del medio vienen á ser los dos factores del temperamento, por ellos explican todos los fenómenos de la voluntad. Los que así combaten el libre albedrío, son propiamente fatalistas, porque desde el momento en que se explican nuestras acciones todas por tales factores, el hombre resulta inviolablemente encadenado á las grandes fuerzas cósmicas del universo, que los fatalistas estiman de bronce. Con razón dice el autor francés á que me refiero, Mr. JOYAU (*Essai sur la liberté morale*, París, Alcán, 1888, pág. 60), que no hay propiamente deterministas, sino fatalistas. "El determinismo de los unos, añade, es un fatalismo de carácter rigurosamente científico (*anticientífico debiera decir*); el determi-

consideraron un vínculo causal que de tal manera las une, que la posterior se sigue necesaria-

nismo de los otros es un fatalismo tímido, vergonzante y limitado. „ — El autor de esta obra no es ni fatalista ni determinista; mas ¡cosa extraña! tampoco reconoce la libertad de indiferencia ó libre albedrío; el hombre, dice, no nace libre, aunque puede llegar á serlo. „ *Nous ne la possédons (la libertad) que si nous nous la donnons nous-mêmes et dans la mesure où nous nous la donnons; c'est une conquête qu'ils nous faut faire; pour être libre, il faut le vouloir* (pág. 237). „ No advierte este escritor, que para ser libre, no basta el querer serlo; es preciso, además, poder hacer uso de ella. Pero ¿cómo se puede usar de la libertad antes de tenerla? Grave conflicto es este, para resolver el cual este pseudo-filósofo invoca la siguiente fórmula alambicada (*quelque peu mystérieuse*) de Fichte: „ Ponerse uno á sí mismo en tanto que es uno mismo, con abstracción de todo lo que no es el mismo que así se pone. *Se poser soi-même en tant que soi-même, abstraction faite de tout ce qui n'est pas soi-même.* „ No es otro el concepto kantiano de la libertad, es á saber: independencia de toda influencia ó motivo capaz de inclinar la voluntad fuera de la voluntad misma regulada por la razón autónoma, independiente de toda luz y verdad objetiva ú ontológica. Semejante concepto de la libertad de albedrío, meramente negativo, es falso; porque no consiste esta libertad en la independencia de todo influjo ó sollicitación del bien objetivo, distinto de la voluntad misma, sino en ser movido de él de tal manera, que la voluntad pueda quererlo ó no quererlo, ó elegir entre dos bienes particulares el que más le plazca. La independencia absoluta de toda influencia y sollicitación por parte del objeto, únicamente es aplicable á Dios, porque solo

mente de la anterior. A ese vínculo le llamaron *hado* 1.

Los *astrólogos* decían que lo que en el mundo acaece, y en particular el origen ó nacimiento de los hombres, y todas y cada una de las acciones de ellos, próxima ó remotamente, todo es determinado por el influjo de las estrellas, y que se puede conocer respecto á cada cosa deter-

Dios es y tiene en sí mismo el bien adecuado á su voluntad infinita, y para ser infinitamente perfecto y bienaventurado no ha menester querer ninguna cosa fuera de sí. Por lo demás, es curioso, que careciendo el hombre, como supone el escritor francés, de libertad natural, pueda sin embargo preferir esa soñada independencia á la especie de servidumbre á que dice que la reducen los bienes particulares y finitos, y elevarse á no sé qué estado de pureza y perfección moral constituido por la libertad ó exención de pecado é inclinaciones viciosas.

I "Factum est, dice CHRYSIPO en las *Noches áticas* de Aulo Gelio (II, 1), sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta conexaque est. „ — "Scio, decia SENECA (*de prov.*, v), omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere.... Causa pendet ex causa: privata et publica longus ordo rerum trahit. „ — Y CICERÓN definía todavía el hado con mayor claridad, diciendo: "Fatum nihil aliud est quam series implexa causarum.... cum causa causae nexa rem ex se gignat (*De Div.* I, L. v, 125). „ El hombre no podía, pues, sustraerse al imperio del hado: "It cuique ratus, prece non ulla movilis, ordo (SENECA, *Oedip.*, 890). „

minada cuál ha de ser este influjo por la posición de los astros. De esta ley no eximían sino á solo Dios.

Los *pantelistas*, no conociendo sino una sola substancia, que dicen que es todas las cosas reales y posibles, explican todos los hechos por la evolución necesaria de ese su único sér ¹.

Los *materialistas*, así antiguos como modernos, no admiten sino cosas materiales, y todas las mutaciones que acaecen en ellas, ahora sean

1 "Creo haber demostrado, decía ESPINOSA, que del poder soberano de Dios (*se entiende del Dios-todo en que consiste el panteísmo*), ó de la naturaleza infinita han descendido necesariamente ó descienden sin cesar con idéntica necesidad, una infinidad de cosas infinitamente modificadas, es decir, todas las cosas, así como de la naturaleza del triángulo resulta desde la eternidad que sus tres ángulos equivalgan á dos rectos. (*Ética*, 1.^a parte, prop. xvii, scol.) „ No difiere substancialmente de esta doctrina de Espinosa el concepto de la voluntad humana propuesto por Krause, el cual se reduce á decir, por una parte, que el objeto de ella es la esencia del mismo yo, como bien que debe ser representado por el yo (*dieser Gegenstand soll die Weesenheit des Ich selbs seyn, als das von Ich darzustellende Gute*); „ y por otra, que "este bien que el hombre debe efectuar *por medio de la libertad*, es en sí lo divino, porque Dios es en sí también los seres racionales finitos (*dieses Gute, welches auch des Mensch durch freiheit herstellen soll, an sich das Göttliche ist. Denn da erkannt ist dass Gott in sich auch die endlichen Vernunft-wesen ist*). „ Prelecciones sobre el sistema de filosofía (Gottingen, 1828), pág. 242.

substanciales, ahora accidentales, son regidas, según ellos, de la necesidad.

Los *maniqueos* atribuyen á cada hombre dos almas, una que procede del principio infinitamente bueno, y otra del sumo mal; y según que una de ellas domina á la otra, así resultan buenas ó malas las acciones ejecutadas por el hombre.

Por último, los *jansenistas*, y antes que ellos los *reformadores* del siglo xvi, reconocieron la libertad originaria del hombre; mas inducidos de error teológico, decían que ese don se perdió enteramente por efecto del pecado de nuestros primeros padres. Los jansenistas añadieron posteriormente, que el hombre quiere necesariamente aquello por lo cual es más atraído indeliberadamente, ó lo que es lo mismo, que sigue el movimiento indeliberado más intenso, el deleite mayor. En el presente estado, dicen, *naturae lapsae*, de la naturaleza viciada por la culpa, los movimientos de la concupiscencia mala son los más intensos, y así el hombre peca necesariamente, pues para pecar no exigen otra libertad que la de coacción. Para que el hombre no peque, se hace pues necesario que se infunda sobrenaturalmente á su voluntad un deleite contrario, que sobrepuje en grado al movimiento de la concupiscencia: en este caso el hombre hace necesariamente lo bueno. En este deleite victorioso, *delectatio victrix*, hace el jansenismo consistir la gracia eficaz.

70 Ni aun Descartes ¹ y Leibnitz ² salvaron como es debido, el verdadero concepto de libertad, antes lo comprometieron diciendo que la voluntad se determina necesariamente al acto por el motivo más fuerte que le propone la voluntad.

112 En nuestros tiempos, la filosofía que llaman *positiva*, considera como cosa ajena de «la ciencia» la cuestión acerca de la libertad ³, en lo cual es

30 1 " Podemos siempre, dice DESCARTES, dejar de proseguir el bien que nos es claramente conocido ó de admitir una verdad evidente, sólo cuando pensemos que es un bien el dar en esto una prueba de nuestro libre albedrío. „ *Lettre au P. Mersenne*, t. VI, p. 134.

222 2 " Cuando el hombre elige lo que entiende ser lo menos útil ó menos agradable, esto mismo acaso se le haga lo más agradable, bien por capricho, ó por espíritu de contradicción, ó por razones semejantes de un gusto depravado, que no dejarán de ser razones determinantes, ya que no son concluyentes. „ *Lettre à Monsieur Coste*.

3 No se contenta, á la verdad, la filosofía que llaman *positiva*, con reputar esta cuestión por ajena de «la ciencia, „ sino realmente niegan la libertad de albedrío. Stuart Mill, por ejemplo, pretende positivamente aplicar «la ley de causalidad á las acciones humanas en el mismo sentido riguroso con que se aplica á los otros fenómenos, „ habiendo llegado á decir, que «dados los motivos, y dados el carácter y disposición del individuo, la manera en que él quiere venir acertadamente á parar en definitiva al acto, y dados el conocimiento perfecto de la persona y de todo lo que puede influir en su ánimo, se puede predecir lo que ha de hacer con la misma seguridad con que se anuncian los hechos del orden

secundada por el naturalismo darwiniano y por el pesimismo de Schopenhauer y Hartmann ¹.

183. La voluntad humana no es libre en orden al bien y á la felicidad en general, á que se inclina con innato peso como á su objeto adecuado. Este bien se ofrece al entendimiento sin límite ninguno, con una plenitud tal que nada deja que desear fuera de él al corazón: la voluntad no puede me-

La voluntad no es libre en orden al bien en general.

físico. » (*System of Logic*, vol. II, lib. VI, c. II). Otro filósofo de esta escuela, el Sr. HEYMANS, ha dicho recientemente en un artículo publicado en una revista alemana (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie*, 1883 y 1884) intitulado: *Responsabilidad y recompensa* (*Zurechnung und vergeltung*), que hablando matemáticamente, cada acción es una función de cuatro factores, que son: el carácter constante, las circunstancias externas, el conocimiento teórico de las mismas, y la claridad con que son representadas. »

I Es cosa muy de notar, que lo mismo que los positivistas, piensan y hablan de esta materia los pesimistas. «Creo yo, dice Hartmann, que la nueva filosofía ha fallado unánime la cuestión de la libertad de albedrío de esta manera: que es excusado hablar de la libertad empírica del acto voluntario en el sentido de *incondicionalidad*, porque así este fenómeno como cualquiera otro natural está sujeto á la ley de la causalidad, y se sigue *necesariamente* del estado espiritual en que se halla el hombre en aquel momento, y de los motivos que influyen en él. » *Philosophie des Unbewussten*, ed. 6, p. 322.

nos de querer el bien así considerado, en el que la razón no percibe ni aun sombra alguna de mal que impida que sea querido; bien á que la voluntad está ordenada como á fin de ella que es, inclinándose á él por su propia naturaleza (como toda cosa se inclina hacia su fin), y no por elección de su albedrío.

Cuatro clases de argumentos con que se demuestra la libertad de albedrío.

184. Pero considerada la voluntad en orden á los bienes particulares goza de libertad. Esta verdad se demuestra: 1.^o, por la naturaleza de la voluntad humana; 2.^o, por la experiencia de lo que pasa en nuestro interior; 3.^o, por los absurdos que se siguen de la funesta doctrina del fatalismo; y 4.^o, por el consentimiento universal de los hombres.

Pruébase por la naturaleza de la voluntad.

185. Demuéstrase el libre albedrío de nuestra voluntad por la naturaleza de esta potencia, considerando, lo primero, que el acto de querer el bien se sigue al conocimiento que tiene de él nuestra razón. Ahora, fuera del bien considerado absolutamente y sin límite alguno, ó sea del bien en general, no contraído á este ó á aquel bien particular y concreto, la razón conoce el bien sumo y absoluto ¹, que es Dios, y bienes limitados y

¹ No debe confundirse el bien *absolutamente considerado* con el *bien absoluto*. El bien absolutamente considerado es el bien en general. De ese bien en general

finitos. Pero el bien sumo y absoluto es conocido tan imperfectamente de la razón, que no causa en la voluntad aquella moción ó atractivo que causaría en ella si fuera conocido con perfección; y por lo que toca á los bienes finitos, claro es que ninguno de ellos puede llenar la capacidad de una potencia que tiende al bien concebido absolutamente y sin límites. Luego la voluntad no es necesitada al acto de querer por ninguno de los bienes que conocemos en esta vida:

se distingue el bien absoluto ó divino — bien sumo é infinito, en cuya posesión consiste la verdadera felicidad, — así como del sér común se distingue el sér absoluto ó divino, que es la suma é infinita realidad y perfección. Conviene añadir, que así como el entendimiento aprehende primeramente las cosas bajo la razón confusa y general de sér, adquiriendo de esta suerte un conocimiento confuso de lo verdadero, así la voluntad es movida primeramente hacia aquello que el entendimiento le muestra en general y confusamente como bien, no contraído á ninguna cosa determinada, aunque se da en todas ellas, no de otra suerte que el sér común conviene á todos los seres particulares; y que así como el entendimiento por medio de la reflexión que llamamos ontológica, sobre la idea confusa y primitiva de sér, se forma los conceptos distintos de las cosas, y del conocimiento de ellas sube al conocimiento de Dios, así la voluntad, inclinada primera y necesariamente al bien en general, aprehendido confusamente por la razón, se dirige á aquellos bienes que la razón le presenta.

podemos, en efecto, quererlos, porque todo lo que tiene razón de bien, es apetecible; y podemos no quererlos, y aun rechazarlos, ora por no conocer en ellos con evidencia esta razón de bien, ora por ser insuficientes para satisfacer la capacidad de la voluntad ¹.

I. SANTO TOMÁS DE AQUINO propone este mismo argumento de la manera siguiente: "Se dice que una cosa mueve á otra necesariamente, cuando la potestad de la primera excede al móvil de tal suerte que toda la capacidad de éste para ser movido está bajo el poder de aquello que lo mueve. Ahora bien, como la virtud receptiva de nuestra voluntad, sea respecto del bien universal y perfecto, claro es que no puede estar sujeta á ningún bien particular, y por consiguiente que de ningún bien particular es movida necesariamente. *Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile ita, quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo* (l. p. q. 82, a. 2.). Con este lugar conviene exactamente este otro del Santo Doctor que se lee en las Quaest. disp. *De malo* q. 6. art. un.: "Dicendum quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum."

En otros términos: la voluntad humana quiere de necesidad como fin el bien considerado absolutamente, ó sea el bien en general, objeto adecuado de la potencia volitiva; mas no quiere con necesidad este ó aquel bien concreto, ni aun el mismo bien absoluto, porque á ninguno de los bienes concretos está determinada la voluntad humana por su naturaleza, sino á solo el bien en general, al bien absolutamente considerado. La razón de no querer necesariamente la voluntad ningún bien concreto, en cuya posesión se cifre la felicidad ¹, es porque si este bien es finito, no tiene proporción con la capacidad de la voluntad, que es tendencia natural al bien en general, sin límite ninguno; y si es el bien abso-

1 Bien absolutamente considerado y felicidad en general son una misma cosa, y sólo difieren entre sí según el concepto de la razón: bien dice razón de cosa apetible en razón de convenir al sujeto que la apetece, y felicidad en general es el bien perfecto que sacia plenamente el apetito. Pues como el bien absolutamente considerado contiene en sí todo lo que puede perfeccionar al sujeto que lo apetece, en él está asimismo la razón de bien perfecto ó de felicidad en general. Tomada en este sentido, todos desean la felicidad. Puede ésta considerarse, además, según la razón especial de felicidad, ó sea en cuanto á aquello en que la felicidad consiste, y así no todos la conocen, pues hay quien ignora á qué cosa convenga esta razón común, y pues no todos la conocen, no todos la quieren. Véase Div. THOM., I, II, q. V, a. 8 c. — Qq. dispp. de verit. q. X, a. 12 ad 15.

luto é infinito, la razón no lo conoce con evidencia, sin la cual la voluntad no es determinada necesariamente á quererlo. No estando pues determinada la voluntad necesariamente á ningún bien determinado, ahora sea este finito, ahora infinito, si se determina á él tiene que determinarse por sí misma, ó sea en cuanto es voluntad ó principio de aquellos actos de querer que proceden de su libre elección ó libertad, previo siempre el juicio de la razón, no necesitada por su parte á juzgar en qué cosa esté el bien perfecto en que consiste la felicidad, pues como hemos dicho, en ninguno de los bienes finitos puede ver la razón el bien perfecto, y en el bien infinito no lo ve con evidencia. De donde se sigue que el juicio de la razón acerca del bien que constituye nuestro último fin y felicidad, es un juicio á que ella no está determinada necesariamente, un juicio por consiguiente libre, porque pende de la voluntad según que esta potencia mueve al entendimiento á juzgar como bien sumo aquel bien concreto que es objeto de su elección. Ahora, para conseguir este fin, sea el que fuere, libremente elegido, se ofrecen á la razón muchos medios, los cuales, en calidad de tales, aunque todos ellos se juntaran, no forzarían á la voluntad más que el fin á que se ordenan, y en razón del bien que cada uno de ellos pueda contener, tampoco la necesitan, pues contienen el bien con mucha limitación y no sin mezcla de mal. Luego acerca

de ellos es también libre la voluntad humana, pudiendo elegir el que quiera, ó no elegir ninguno.

Añadamos ahora para confirmar esta conclusión, y para que se vea todavía mejor la raíz propia y próxima de la libertad de albedrío, que esta misma libertad se demuestra *à priori* por ser el hombre racional. Santo Tomás propone la demostración de esta manera: «Que el hombre elige no por necesidad, se prueba, porque lo que es posible que no sea, no es necesario que sea. Ahora, que sea posible no elegir ó elegir, es cosa que se explica por la doble potestad del hombre. El hombre puede, en efecto, querer y no querer, obrar y no obrar; puede también querer esto ó aquello. La razón de lo cual se saca de la misma virtud de la razón. A todo aquello pues que la razón puede aprehender como bueno, puede tender la voluntad. Pero la razón puede aprehender como bueno, no sólo el querer ó el obrar, sino también el no querer y el no obrar; y además en todos los bienes particulares puede considerar la razón de algún bien, y el defecto de algún bien, el cual defecto tiene razón de mal; y según esto puede aprehender cada uno de estos bienes como elegible, ó como cosa de que se debe huir. El bien perfecto, que es la felicidad, es lo único que la razón no puede aprehender bajo concepto de mal ó de algún defecto; y por esto el hombre quiere necesariamente la felicidad, y no puede querer el no ser feliz ó el ser



desgraciado ¹. Ahora, como la elección no sea acerca del fin, sino acerca de aquellas cosas que se ordenan al fin, por fuerza tiene que ser, no del bien perfecto, que es la felicidad, sino de otros bienes particulares ². Luego el hombre elige libremente y no por necesidad ³.

Por el testimonio de la conciencia.

186. Pruébese también la libertad de albedrío por el testimonio claro, constante, firme é incontestable de la conciencia. La conciencia, en efecto, nos certifica que podemos querer ó no querer esta ó aquella

¹ *Ita volumus esse felices ut infelices nullo modo velle esse possimus.*

² Bienes hay sin embargo particulares que apetecemos natural y por consiguiente necesariamente, como el ser, el vivir, el conocer, y otros semejantes que miran á la natural consistencia, porque aunque no son ellos la felicidad, son la base y condición de ella. Aun estos bienes, á diferencia del bien absolutamente considerado, pueden dejar accidentalmente de ser queridos, como acaece en los suicidas, que no creyendo ó no considerando que el alma es inmortal, miran la propia vida como fundamento de su desdicha, y no hallando remedio alguno para ella, se dan miserablemente la muerte. Lo cual acontece, sin embargo, por accidente, añade el Cardenal Pecci, lo mismo precisamente que en la generación de los monstruos, la cual no impide que se diga natural y necesaria la generación propia según la especie.

³ *Summa* th. 1, 2^{na}, q. 13, a. 6.

cosa, ejecutar ó no ejecutar este ó aquel acto, comenzar á ejecutarlo y luego suspenderlo ó continuarlo, ó ejecutar otro acto contrario ó diverso ó distinto, sin que á ejecutar tal ó cual acción nos apremie necesidad alguna interna, pues somos dueños de hacerla ó de no hacerla. Este dominio ó señorío de la voluntad sobre sus propios actos es justamente la libertad de albedrío: luego la voluntad se halla adornada de libertad de albedrío.

Entre los hechos que la conciencia advierte en el ejercicio de la libertad de albedrío, unos preceden á la elección, en la cual consiste el acto libre, otros se muestran en este mismo acto, y otros se siguen á él. De los primeros nos da testimonio la conciencia, diciendo que antes de ejecutar ú omitir ciertos actos, sobre todo cuando el objeto de ellos es muy grave, solemos deliberar y aun pedir á otros consejo para no pecar de temerarios, consejo y deliberación á que sería absurdo acudir para ejecutar actos á que necesariamente fuera movido el agente, como volar las aves, nadar los peces, etc. En el mismo acto de la elección, la conciencia nos dice que distinguimos entre actos necesarios y actos libres: así nadie puede menos de querer la propia felicidad ni de aborrecer el mal cuando se ofrece sin mezcla de bien alguno; pero cuando

hacemos alguna cosa mala, la conciencia nos dice que la podemos dejar de hacer, y que podemos hacer la contraria. Por último, luego que hemos obrado, la conciencia dice que nos complacemos en nuestras determinaciones cuando han sido buenas y provechosas, y que en el caso contrario nos arrepentimos de haberlas tomado. La satisfacción de la conciencia y el remordimiento no pueden explicarse, ni tienen sentido, sino reconociéndose la facultad que tenemos de elegir.

Por los absurdos que se siguen del fatalismo.

187. De la negación de la libertad se sigue la negación del orden moral, á que nos hallamos sometidos: sin la libertad no habría deberes para el hombre, ni aun podrían serle imputados sus actos; la negación de la libertad implica la negación del mérito y del demérito, de premios y castigos, y por consiguiente, la negación de la justicia, que recompensa ó castiga á cada uno según sus obras. Lo absurdo de estas consecuencias, que salen necesariamente de las doctrinas contrarias al libre albedrío, prueba que estas doctrinas son absurdas, ó lo que es lo mismo, que la voluntad del hombre es libre.

Por el consentimiento universal de los hombres.

188. La libertad de nuestro albedrío es un dogma profesado siempre y en todas partes por todo el género humano, una persuasión constante y universal de todos los

hombres, envuelta en todos sus conceptos morales ¹, en las costumbres públicas y privadas, y en los monumentos legislativos y religiosos de todos los pueblos. Es así que, según el dicho de Cicerón, el consentimiento de todas las gentes debe ser tenido por una ley de la naturaleza (la cual, moviendo á cada cosa á su respectivo fin, dirige el entendimiento á la verdad): luego la universalidad y constancia con que es admitido el libre albedrío, es argumento certísimo de su existencia ².

1 "Los conceptos morales, dice el sapientísimo P. TEODORO MEYER, de lo honesto y de lo torpe, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito, de mérito y de demérito, de alabanza y vituperio, de premio y de pena, no solamente son comunes á todos los hombres, sino tan *esenciales y fundados* en la naturaleza racional, que á nadie que tenga uso de razón, es dado ignorarlos. Perpetuo testigo de esta verdad es la misma sociedad humana, que cierto no habría podido nacer ni podría de ningún modo subsistir, si no estribase en esas nociones como en común fundamento de la vida humana. Es así que todas ellas *tienen implícita y suponen necesariamente la conciencia del libre albedrío.....* Luego....." *Institutionis juris naturalis* (Friburgo en Brisgau, 1885), vol. 1, sect. 1, lib. 1, act. 2.

2 "¿Es cierto que el hombre es libre? ¿Es la libertad una propiedad de la voluntad, y sólo de ella? La primera de estas dos cuestiones es el fundamento de la moral. Algunos filósofos la han resuelto negativamente;

§ III

Solución de las objeciones contra el libre albedrío.

Objeciones contra el libre albedrío de nuestra voluntad.

189. Contra el libre albedrío de nuestra voluntad suele decirse, en primer lugar, que nada vale en su favor el testimonio de la conciencia, porque la conciencia nos certifica únicamente del acto de querer esta ó aquella cosa, pero no de la naturaleza de este acto, de si es libre ó necesario, ni de si la voluntad puede querer alguna otra cosa que la que actualmente quiere; y porque la razón de reputarse libres los hombres cuando tienen conciencia de ciertas voliciones, es que no conocen las causas que los disponen

pero esta negación es sólo de palabra, *porque tiene contra sí á todo el género humano*, incluso los mismos filósofos considerados en sus acciones y en sus escritos. En efecto, toda lengua que pronuncia las voces *virtud y vicio, mérito y demérito, alabanza y vituperio, recompensa y pena, conciencia y remordimiento*; toda orden que se da, toda ley que se promulga, todo consejo que se pide, todo arrepentimiento que se expresa, todo castigo que se impone, toda potestad que se establece, todo lo que se hace y se dice entre los hombres, depone en favor de la libertad; todo nos declara cuál es en este punto la íntima persuasión del vulgo y aun del filósofo que con más obstinado empeño niega la existencia de la libertad.. TAPARELLI, *Ensayo teórico de derecho natural*, etc.

á querer, porque si las conocieran, veríanse impulsados necesariamente por ellas. Así, por ejemplo, si la piedra que cae necesariamente de lo alto, pudiese conocer su propia caída, ignorando al mismo tiempo la causa que la determina á caer, se creería libre, incurriendo en el mismo engaño en que incurre el hombre cuando se considera dueño de los actos que ejecuta. — Alégase, lo segundo, que la libertad de indiferencia ó libre albedrío se opone al principio llamado en Física de la conservación de la energía, según el cual la cantidad de fuerza actual y potencial que hay en el mundo es siempre la misma, y se ejercita según leyes precisas é inmutables; así, el atribuir á los hombres una fuerza libre con que pueda obrar en el mundo exterior, equivaldría á variar dicha cantidad y perturbar el orden que resulta de la ejecución de dichas leyes. — Tercero, que los actos nuestros que llamamos *libres*, son el resultado necesario de las influencias á que estamos sujetos, las cuales determinan necesariamente movimientos y modificaciones cerebrales á que necesariamente se siguen las determinaciones de la voluntad. Como prueba de esa necesidad, se citan los números y cálculos de la estadística, en que aparece que los hechos humanos que se

reputan generalmente libres, v. gr., los *matrimonios*, los *delitos*, etc., corresponden siempre á las condiciones climatológicas, económicas, políticas, religiosas é intelectuales de los pueblos, y están sujetas á las leyes del cálculo, incompatibles con el libre albedrío. — Cuarto, que no sucediendo nada sin razón suficiente, el acto de la voluntad que se reputa libre, debe tener también su razón, que es el motivo que la determina á querer; pero este motivo tiene que ser necesariamente el mayor entre los que soliciten la voluntad, porque es el que la razón, potencia necesaria, de la que es seguidora la voluntad, propone á esta otra potencia, y porque no hay razón alguna capaz de explicar que el mal menor sea preferido al mayor. — Quinto, que todas y cada una de las acciones humanas son conocidas infaliblemente por Dios, y por lo mismo no pueden menos de suceder.

Respuesta.

190. Respondamos ahora una por una á dichas objeciones.

A la primera se responde, que la prueba sacada del testimonio de la conciencia en favor de la libertad de albedrío, no consiste en la percepción directa del carácter libre de nuestras acciones, ni aun del poder de hacer otra acción distinta de la que actualmente

se ejecuta (aunque algunos extienden á ese poder el testimonio de la conciencia), sino en certificar de aquellos hechos que anteceden, acompañan y siguen al acto libre, los cuales no tendrían razón de ser, ni explicación alguna, si la voluntad humana careciese de libertad.

Cuanto á la razón con que se quiere destruir dicha prueba, diciéndose que la conciencia no conoce las causas que disponen al hombre á querer ó apetecer, baste decir, que reconocida la evidencia del hecho de nuestro libre albedrío por el testimonio de la conciencia, es irracional negarlo sólo porque se ignoran dichas causas, pues la ignorancia de suyo no prueba nada. No es cierto, por otra parte, que si la piedra que cae de lo alto conociera su caída, se reputaría libre por no conocer la causa que la hace caer; porque ese conocimiento de la piedra de su propio movimiento no podría moverla á juzgar que era libre, no estando precedido, ni acompañado, ni seguido de aquellos otros hechos que, según el testimonio de la conciencia, acompañan al hecho de la libertad, y de los cuales se deduce evidentemente su existencia.

La objeción á que acabamos de contestar, es

en substancia la misma que propuso Bayle en este otro ejemplo: «Si á una banderola se le imprimiese un movimiento perpetuo hacia un punto determinado del horizonte, y junto con este impulso recibiese otro que la inclinara al mismo punto, y esa banderola tuviera conciencia de su movimiento, sin duda creería que se movía por sí misma y no impulsada por una fuerza distinta de ella.» Esta misma idea ha sido repetida en otros ejemplos análogos, tomados de la peonza, de la aguja imantada, etc.; pero el sofisma, que siempre es el mismo, fácilmente se deshace. Para lo cual basta observar, que en el nombre hay también dos clases de movimientos: uno con el que se dirige hacia el bien absolutamente considerado; y otro con el que elige este ó aquel bien determinado. Con relación al primero, la conciencia nos dice que no somos libres; que el deseo que nos mueve hacia el bien en general, no está en nuestra mano, porque ha sido puesto en nosotros por la del mismo Dios. Mas en orden al segundo, la conciencia nos asegura lo contrario, que podemos elegir ó rechazar este ó aquel bien finito y determinado que nos propone el entendimiento, sin ser forzados á quererlo ni á no quererlo por impulso necesario de nuestra voluntad. Hecha esta distinción, fácilmente se contesta á los ejemplos aducidos, que si los objetos á que se refieren, estuviesen dotados de conciencia, conocerían, cuando más, que sus movimientos procedían de ellos mismos,

pero con la misma necesidad que procede del hombre el deseo del bien, no con la libertad ó poder que tiene para elegir á su arbitrio este ó el otro bien.

A la segunda objeción contra el libre albedrío, fundada en el principio de la conservación de la energía en el universo físico, se responde, que la cantidad de esa energía es, en efecto, la misma siempre que alguna fuerza, distinta de las que obran en él de un modo necesario, no la haga variar ¹; pero que esta variación no se opone á la constancia y uniformidad de las leyes de la naturaleza, ni al orden que reina en el universo; porque estas leyes son relaciones constantes entre los términos respectivos, como la relación de

1 No falta, sin embargo, quien niega con buenas razones la universalidad del principio de la energía aun dentro del orden físico. (Véase á NAVILLE, *La Physique moderne*, París, Alcan, 1890, quatr. etud., pág. 211). "Aun admitiendo este principio, añade este sabio, y extendiéndolo á todas las condiciones y manifestaciones de la vida espiritual, la causa de la libertad de albedrío queda enteramente á salvo; porque 1.^o con relación al espacio, la dirección de los movimientos puede ser modificada, permaneciendo la misma su cantidad; y 2.^o, con relación al tiempo, las manifestaciones actuales de una suma constante de fuerza pueden ser producidas en tiempos diferentes, sin que tampoco varíe la cantidad de ella."

igualdad que media entre la cantidad de movimiento de un cuerpo y su masa multiplicada por su velocidad, pudiendo por tanto suceder que variando los términos, la ley sea sin embargo la misma. Lejos pues de alterarse el orden del universo por la acción de las causas libres que obran en él, debe por el contrario decirse, que esta acción hace parte de ese mismo orden que Dios dispuso desde la eternidad, teniendo en cuenta los movimientos que habían de producir dichas causas ¹.

I "No hay movimiento, dice un sabio de nuestros días, que no pueda entrar en un sistema de movimientos: todo depende en este punto de la buena combinación de las fuerzas entre las cuales toma su respectivo lugar. Reflexiónese sobre el teorema de la combinación de las fuerzas, y se echará de ver que una resultante determinada puede nacer de un número infinito de sistemas de fuerzas. No hay pues movimiento alguno físico causado por los agentes libres, que sea absolutamente refractario al orden general. Previstos, en efecto, desde la eternidad tales movimientos desde el instante mismo que empiezan, compónense armónicamente en sistemas de fuerzas preparadas para ello, y que los arrastran en la corriente universal. Esta previsión y ordenación de un efecto perturbador constituyen en parte la obra de aquella divina providencia, cuyo nombre suena tan mal en los oídos de los materialistas. „ P. S. DE BONNIOT, *De determinisme*, en los *Études Religieuses, philosophiques*, etcétera, tomo V, 1880, n. 6.

A la tercera objeción contra el libre albedrío, reducida á decir que los actos que llamamos *libres*, son el resultado de las influencias externas que determinan necesariamente movimientos y modificaciones cerebrales á que necesariamente se siguen las determinaciones de la voluntad, respondemos, primero, que entre los actos humanos hay algunos que se siguen á la aprehensión y apetito de cosas inmateriales, v. gr., los que tienen por objeto la adquisición de la ciencia, de la virtud, de la gloria, en los cuales, por consiguiente, no puede darse necesidad alguna orgánica sensitiva; y segundo, que aun aquellos movimientos que se siguen á aprehensiones y apetitos sensitivos, lejos de necesitar la voluntad, suelen ser resistidos por ella: así se la ve combatir los impulsos que de tales aprehensiones se originan, aunque estos sean muy vehementes y requieran una fuerza de voluntad extraordinaria, como la que mostró Mucio Scévola teniendo la mano metida en el fuego.

Tocante á los datos de la estadística, con que argüyen algunos contra la libertad, aunque es cierto que las influencias exteriores, así las físicas, v. gr., el clima, los alimentos, etcétera, como las morales, ó sea, por ejemplo, la educación, las lecturas, la atmósfera inte-

lectual, pura ó viciada, en que se vive, influyen en la voluntad humana inclinándola de un modo uniforme, y ocasionando en los individuos y en los pueblos que las reciben, efectos morales semejantes; pero esto sólo prueba que la voluntad humana, dadas las mismas circunstancias, usa de un modo generalmente uniforme de la libertad que posee, no que carezca de ella; y si bien es obra necesariamente entre los hombres muy común seguir en sus actos la corriente que forman los motivos externos que solicitan su voluntad, pero siempre hay muchos que la resisten, y en general en los casos normales todos pueden resistirla ¹.

A la cuarta decimos, que la razón suficiente tiene siempre lugar en toda elección, hallándose en aquel bien mayor ó menor, real ó aparente, por el cual se decide la voluntad, previo el correspondiente juicio práctico, del modo que hemos explicado. Lejos pues de seguir necesariamente la voluntad á la razón, eligiendo necesariamente lo que la razón le propone como bien mayor, acontece que el ser mayor ó menor el motivo que influye con la voluntad, depende de la

1 Véase la obra de DROBISCH traducida del alemán al italiano por el prof. Tammeo (Roma, Botta, 188), é intitulada: *La stadistica morale è il libero arbitrio*.

voluntad misma, que libremente retrae al entendimiento de la consideración de las razones que militan por una parte, y lo aplica á la de las que militan por la otra. Así en la práctica aquel motivo es más ó menos eficaz, al que la voluntad libremente se inclina. Por último, no puede decirse que falle el principio de razón suficiente en caso de elegirse un bien menor que otro, porque puede acaecer que el bien que en sí parece menor, por alguna consideración que ocurra, sea tenido por mayor; y en todo caso si llega á ser elegido, lo que mueve la voluntad á elegirlo, no es que sea menor bien, sino que sea bien, lo cual basta para salvar el principio de la razón suficiente ¹.

1 Lo mismo puede decirse en el caso de ser iguales los bienes entre los que ha de elegirse. *Nihil prohibet*, dice SANTO TOMÁS, *si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud* (I. II, 13, 6, ad. 3, y el Comentario del Cardenal CAYETANO). A la luz de esta doctrina se deshace la objeción fundada en la leyenda del asno de Buridán, que tenía á uno y otro lado un pesebre con heno, y no podía satisfacer el hambre en ninguno de ellos por ser atraído de ambos con igual fuerza. Con singular elegancia pintó el Dante esta especie de conflicto en estos y otros ejemplos (*Parad.*, IV):

Tocante á la objeción fundada en la presciencia divina, antes de darle respuesta debemos observar que la libertad de albedrío es una verdad demostrada con evidencia, y que la presciencia de Dios es asimismo verdad certísima, deducida *à priori* de la infinita perfección de Dios, y *à posteriori* de la consideración de la providencia que se echa de ver en el orden moral y en el cumplimiento de las profecías, aun consideradas éstas sólo como un hecho histórico creído por todos los pueblos. Reconocidas pues como ciertas entrambas verdades, es evi-

Intra duo cibi distante e moventi
 D'un modo, prima si morria di fame,
 Che liber'uomo l'un recasse à denti.
 Si si starebbe un agno intra due brame
 Di fieri lupi, ugualmente temendo,
 Si si starebbe un cane intra due dame.

“Sobre estos versos, observa el P. CORNOLDI, que precisamente porque el hombre es libre puede hacerse mover de un manjar más que de otro, aplicando el entendimiento á considerar en uno de ellos alguna razón con que le induzca á preferir ó posponer el que quiera, diferenciándose del cordero que se encuentra entre dos lobos ó del perro entre dos gamos, porque así el perro como el gamo necesitarían que sobreviniese alguna otra representación que les sacase de la inacción á que los reduciría tal conflicto. (*Lez. di Filosofia scol.*, Ferrara, 1875).”

dente que aun cuando no pudiéramos conciliarlas entre sí, no por esto podríamos negar ninguna de ellas, pues descansan respectivamente en fundamentos indestructibles de certidumbre, sino deberíamos atribuir toda la dificultad á la limitación y flaqueza de nuestro espíritu ¹. Hecha esta salvedad, decimos que si bien Dios desde la eternidad ve todas las acciones humanas que han de verificarse en lo futuro, esta visión no les quita su carácter libre, pues del mismo modo que se hacen presentes en nuestras almas mediante la memoria los hechos que libremente hemos ejecutado, sin perder por esto el carácter libre que tuvieron, Dios, para quien no hay pasado ni futuro, en un presente sin fin ve las acciones que nosotros hemos de ejecutar, tales como han de ser ejecutadas, esto es, libremente. De aquí la profunda verdad con que se ha dicho y repetido por filósofos eminentes, que las acciones humanas no se verifican porque Dios

¹ " Cuando una proposición, dice el CONDE DE MAISTRE, ha sido demostrada por la clase de pruebas que le es propia, no debe oírse contra ella ninguna objeción, ni aun aquellas que son insolubles, porque la insolubilidad de una objeción sólo prueba falta de conocimientos en la persona que no sabe resolverla. " *Soirées de St. Petersb.*, quat. entret.

las ve, sino que Dios las ve porque han de ejecutarse por el hombre ¹.

Para concluir este punto diremos dos palabras contra los astrólogos adversarios de la libertad de albedrío.

El fundamento de su error es, que á los astros les fué reconocido por Aristóteles influencia real en el curso de las cosas que nos rodean ². Santo

I El P. TAPARELLI responde categóricamente á la misma objeción en los siguientes términos: " Si acaecer una cosa *infaliblemente* se toma en sentido inverso de acaecer *necesariamente*, es evidente que el silogismo propuesto, en que se concluye del *infaliblemente* de la mayor lo *necesario* del consiguiente, es irregular y sofístico, porque tiene cuatro términos. Y si por el contrario se juzga por una misma cosa el *infaliblemente* y el *necesariamente*, confúndense dos nociones metafísicas totalmente diversas, una de las cuales pertenece al observador, y la otra al sujeto agente. Toda persona de algún seso prevé infaliblemente que en el transcurso del presente año habrán de cometerse muchos delitos en la ciudad: su previsión infalible procede de la penetración del ánimo observador; mas la libertad de obrar es de la persona que hace la acción. „ *Ensayo teórico por el Padre Taparelli*, t. 1, p. 42.

2 *Secundum Philosophum*, dice Santo Tomás de Aquino (De verit., q. 24, art. 1), *necesse est, ponere principium aliquod activum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorem corporum; et hujusmodi sunt corpora coelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus gene-*

Tomás de Aquino por su parte hubo de admitir este influjo, aunque sólo en los límites de lo corpóreo y material. Según esto, en las potencias sensitivas, v. gr. la imaginación, ligadas con órganos corpóreos, pueden influir directamente los astros, pero no en el entendimiento y la voluntad, potencias inorgánicas, si no es por modo indirecto, en cuanto á la inmutación de las potencias sensitivas se sigue la de las intelectivas ¹. Respecto de las facultades superiores hay que hacer esta distinción: que inmutada por el influjo de los astros la virtud imaginativa ó la cogitativa ó la memorativa, á esta inmutación se sigue *necesariamente* la acción del entendimiento; mas aunque los apetitos inferiores sean turbados por dicho influjo, no por esto se sigue necesariamente de ahí el acto de querer ², que es libre.

De esta doctrina del Angel de las escuelas se

rat et movet ad speciem, est sicut instrumentum corporis coelestis, secundum quod dicitur (in II Phisic.), quod hominem generant homo et sol.

¹ *Cum intellectus et voluntas, añade el Santo Doctor, quae humanorum actuum principia sunt, corporeis organis alligatae vires minime sint, non possunt corpora coelestia ipsa humanorum actuum causae directae esse, sed indirecte, agendo nimirum per se in corpora, quae ad utriusque potentiae opera inducunt.*

² Turbata (per influxum siderum) vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Sum. Theol., I, q. 115, a. 14.

sigue: 1.º, que poner en los astros la causa de las acciones humanas es propio de los que dicen con todos los demás materialistas, que el entendimiento no se diferencia de los sentidos ¹; y 2.º, que es imposible conocer por la posición de los astros á que dieron bajo este concepto el nombre de *hado*, las cosas fortuitas y casuales que suceden acá bajo ², como quiera que ni directa ni necesariamente es movida de las estrellas la voluntad humana, antes por el contrario, la misma voluntad, ilustrada por el entendimiento, es poderosa á enfrenar las representaciones de la fantasía y los movimientos del apetito sensitivo originadas de dicho influjo, dominando de esta suerte á los mismos astros, según el dicho de Ptolomeo: *Sapiens dominatur et astris* ³.

1 Ponere ergo coelestia corpora esse causam humanarum actionum est proprie illorum, qui dicunt intellectum non differre à sensu. Ibid.

2 Quidam omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, i. e. in coelestia corpora; et secundum hoc *fatum* nihil aliud esset, quam dispositio siderum, in qua quisque *conceptus est vel natus*. Ibid.

3 Quia tamen homo, añade el Santo Doctor, *per intellectum et voluntatem imaginationis phantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed inclinata sola, quam sapientes moderando refrenant; unde Ptolomeus dicit: "Sapiens dominatur et astris."*

ARTÍCULO V

Del dominio de la voluntad en las demás potencias del alma.

191. Que la voluntad humana mueve á las demás potencias del alma, sujetas á su albedrío, á que ejecuten sus propios actos, es un hecho de que nos certifica la experiencia. La razón es, que los objetos propios de estas potencias, en cuanto contienen cierta razón de bien, se refieren al objeto propio de la voluntad, que es el bien en general: la voluntad quiere, por consiguiente, no sólo el bien en general, que es el suyo propio, sino además el bien particular de las potencias que le están subordinadas, habiéndose, por consiguiente, con ellas como causa universal respecto de las causas particulares que pertenecen al mismo género, cuales son las fuerzas ó potencias que producen los actos con que adquieren el bien que les conviene, moviéndolas á todas ellas por modo de causa agente, que á su vez es movida del bien en general como de causa final, en que se contienen los bienes que mueven respectiva-

Razón de mover
la voluntad á las
demás potencias.

mente á las otras potencias ¹. En otros términos: "Allí donde se dan fuerzas ó potencias activas ordenadas, aquella que tiene por objeto el bien universal, mueve á las otras que miran solamente á los fines particulares: por ejemplo, el Rey que debe mirar al bien común de todo el reino, es necesario que sea el que mueva con la virtud de su autoridad á todos los prefectos, que miran cada uno de ellos como á fin al bien particular de la ciudad que gobiernan. Pero objeto de la voluntad es el fin, es el bien común, así como el de las otras potencias es el bien propio que les conviene, v. gr., de la vista la percepción de los colores, del entendimiento el conocimiento de la verdad. Luego la voluntad debe mover á modo de agente las potencias, incluso el entendimiento „ ².

1 *Non enim per voluntatem*, dice SANTO TOMÁS DE AQUINO, *appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potencias..... quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.* (S. TH. I.^a 2.^a q. x, a. 1). Y en otro lugar: *Voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus imaginamus quia volumus; et sic de aliis: et hoc habet, quia objectum ejus est finis.* (Contr. Gent., lib. 1, capítulo LXXII, n. 6).

2 Discurso del Cardenal PECCI acerca de la voluntad, l. c.

192. Las facultades á cuyos actos se extiende el arbitrio de nuestra voluntad, son el entendimiento, la sensibilidad cognoscitiva y apetitiva, y las fuerzas que mueven los miembros del cuerpo ¹.

Facultades á que se extiende el dominio de la voluntad.

193. Es muy de notar el dominio de la voluntad en el apetito concupiscible y en el irascible, respecto de los cuales se ejercita de tres maneras: 1.^a, según que bajo el imperio de la razón y de la voluntad se ofrecen á estos apetitos, mediante la acción de la fantasía, objetos materiales que los excitan; 2.^a, ejercitando la voluntad libremente algunos actos á que se sigue algún movimiento en el apetito inferior, pues como enseña Santo Tomás ², en las fuerzas que tienen entre sí orden y conexión, el movimiento de alguna de ellas, en siendo intenso, mayormente si tiene lugar en la po-

Tres maneras de ejercitarse el imperio de la voluntad en el apetito sensitivo.

¹ Las vegetativas no están sujetas al dominio de la voluntad, sino respecto de algunos actos exteriores; en lo cual se echa de ver la admirable sabiduría con que Dios ha ordenado el ejercicio de estas potencias, de suerte que no ocupe ni distraiga las fuerzas superiores de nuestra alma.

² In viribus enim ordinatis et conexus ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Qq. Disput. de verit., q. xxv, a. iv.

tencia superior, redundando en la otra ¹; y 3.^a, por medio de la fuerza que mueve á los miembros de nuestro cuerpo, siendo ella

1 En la lengua alemana hay dos nombres que expresan exactamente el fenómeno psicológico, indicado en el texto, de un movimiento de la voluntad, potencia superior, el cual redundando, cuando es intenso, en la parte sensitiva, y aun se manifiesta visiblemente en el cuerpo, cuales son las palabras *Gemuththatigkeit* y *Gemuthsbewegungen*, que significan, la primera los *impulsos* ó determinaciones libres de la voluntad, v. gr., el acto con que la voluntad mueve al entendimiento á considerar este ó aquel pulto, y la segunda los *afectos* ó sentimientos de esta potencia, como el amor, la admiración, la alegría, etc.; cuando estos sentimientos y aquellos impulsos se comunican á la sensibilidad, redundando, por decirlo así, en ella y aun se manifiestan en el organismo corpóreo. La facultad de producir ese doble fenómeno, espiritual y sensible á la vez, llámase en dicha lengua *Das Gemuth*. Los antiguos la llamaron *vis afectiva*, en oposición á la facultad de conocer, *vis cognoscitiva*. El célebre autor de la "Estética según la sabiduría socrática y cristiana," el P. José JUNGMANN, S. J., la definió diciendo, que es la fuerza total impulsiva del hombre según que puede naturalmente pasar al acto á vista de algún bien ó de algún mal *suprasensibles* (Véase la obra de este autor intitulada: *El amor y el sentimiento según la Psicología moderna*, y otro escrito suyo más breve intitulado: *Cinco proposiciones con que se ilustra y explica científicamente la devoción al Sacratísimo Corazón de Jesús y al purísimo Corazón de María*, ambos en alemán. De este último se hizo un análisis en *La Ciudad de Dios*, revista, Madrid, 1870, vol. III).

movida por la voluntad conforme al concepto de la razón.

194. A su vez los movimientos del apetito sensitivo influyen en los de la voluntad, aunque sólo indirectamente. Este influjo se manifiesta: 1.º, cuando se hace más intenso ó vehemente el movimiento del apetito sensitivo, pues entonces remite ó del todo es impedido el movimiento de la voluntad; y 2.º, cuando la pasión obscurece el juicio de la razón, porque el hombre, con la inmutación que experimenta en el momento de la pasión, se dispone á tener por conveniente lo que no le parece tal cuando no se halla apasionado.

Influjo de los movimientos del apetito en los de la voluntad.

195. Tocante al dominio de la voluntad en el entendimiento, hay que distinguir entre la simple aprehensión y el juicio. En la simple aprehensión el entendimiento no depende de la voluntad sino de un modo indirecto, en cuanto es aplicado por ella al acto de entender. Pero en el juicio debe distinguirse si resulta ó no con evidencia la relación que media entre sus términos; porque si la relación es evidente, el entendimiento los une ó separa aunque la voluntad se le oponga, á diferencia de lo que acontece cuando no resulta con evidencia dicha relación, porque en este caso el acto de juzgar, aunque dis-

Influjo de la voluntad en el entendimiento.

tinto siempre del de querer, depende más ó menos de la libertad de nuestro albedrío.

A qué se da el
nombre de impe-
rio.

196. El acto con que la voluntad mueve á las demás potencias á hacer lo mismo que ella elige, previo el juicio de la razón, lleva el nombre de *imperio*¹. El imperio incluye la *intimación* de lo que ha de hacerse, la *ordenación* ó instrucción acerca del modo de hacerse, y finalmente, la *aplicación* ó *moción* excitativa y eficaz para la obra: las dos primeras pertenecen al entendimiento; y la última, ó sea la eficacia, á la elección de la voluntad. Es pues el imperio acto de la razón, pero exige un acto previo de la voluntad, y no tiene fuerza para mover al acto intimado y ordenado por ella sino en cuanto en el mismo imperio permanece virtualmente

1 No debe confundirse este imperio de la razón y de la voluntad, que Santo Tomás de Aquino llama *político y real*, en la sensualidad, con el principado *despótico* con que son movidos los miembros del cuerpo. Tal es el que se ejercita con los siervos, que no pueden resistir al imperio del que les manda, porque no tienen nada que les pertenezca; mas el político se ejercita con hombres libres, que si bien están bajo el régimen del que preside, tienen sin embargo algo propio, en razón de lo cual pueden oponerse al imperio del que manda. De esta manera es el imperio de la razón en los apetitos concupiscible é irascible, los cuales, aunque obedezcan á la razón, pueden sin embargo resistirse á él.

algo perteneciente al acto de la voluntad.

197. El entendimiento á su vez mueve á la voluntad, porque el objeto de esta potencia es el bien conocido del entendimiento: *nihil volitum quin praecognitum*; pero muévela por modo distinto de aquel con que él es movido por la misma voluntad, pues la mueve *quoad specificationem*, porque el objeto que propone á la potencia volitiva especifica el acto de la misma, al paso que la voluntad mueve al entendimiento *quoad exercitium actus*, aplicándolo al acto, ó retrayéndolo de él. Cada una de dichas dos potencias mueve á la otra y es movida de ella, pero en ambas la razón de mover y de ser movida es diferente ¹.

El entendimiento mueve á su vez á la voluntad.

1 Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus quae est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Sum. Theol., 1.^a 2.^{ae}, q. ix, a. 1.

ARTÍCULO VI

*Doctrina de los filósofos modernos acerca de la voluntad
y de la facultad que llaman del sentimiento.*

Doctrina de los
modernos acerca
de la voluntad y
de los sentimien-
tos.

198. Dos novedades ha introducido la filosofía moderna en la teoría de la humana voluntad: una de ellas consiste en reducir el objeto de esta potencia á imperar y dirigir los actos de las demás; y la otra en admitir una nueva potencia en que virtualmente se contienen todos los afectos que se resuelve en último análisis en el amor, v. gr., el deseo ¹. A esta potencia se ha dado el nombre

1 He aquí el paralelo que se lee en un autor moderno, eco fiel en este punto de cuasi todos los filósofos modernos, entre la voluntad y el deseo: "El deseo, dice, no depende de nosotros: algunas veces es secundado por la voluntad, cuando consentimos en él; otras veces se opone á ella, cuando le hacemos la contra; hasta cuanto nos arrastra impetuosamente á la acción, discernimos si nuestra voluntad, si nosotros mismos somos ó no gustosos en ser así arrebatados del deseo. De los deseos malos no nos sentimos responsables, mientras no hacemos nada por cumplirlos: podemos esforzarnos para lanzarlos de nosotros cuando nos asedian, mas no podemos conseguirlo siempre que queremos, ni despertarlos cuando nos place. Además, las cosas que *deseamos* son diversas de las que *queremos*; porque deseamos co-

“de facultad del sentimiento (*Das Gefülsvermögen* en alemán). „

Mallebranche fué el primero que hizo esta escisión en la voluntad, admitiendo en los seres espirituales inclinaciones ó movimientos que no proceden de ella, los cuales dividió en amor del bien en general, amor de nosotros mismos, y amor de nuestros semejantes y de los demás seres con los que tenemos alguna relación. Pero quien formalmente ideó esta nueva facultad disgregándola de la voluntad, fué el alemán Tetens, discípulo de Wolf, en una obra que publicó en Leipsik, año de 1772, intitulada *Ensayo sobre la naturaleza humana*. Kant adoptó la opinión de Tetens, abrazada asimismo por los filósofos de la escuela escocesa, á que se adhirió generalmente el psicologismo francés; y de esta suerte este grave y perniciosísimo error llegó á ser y continúa siendo sentencia común de todos los filósofos modernos más ó menos divorciados de la Escolástica.

sas externas, posibles ó imposibles, aun las que dependen de otro, pero *no queremos sino nuestros propios actos*, aquellos que hemos reconocido como posibles, y que *dependen de nosotros* (CHARLES, *Psychologie*, cap. xxiv, 55, v). „ He aquí pues reducida la esfera de la voluntad á sólo los actos de nuestras potencias, única cosa que, según esto, podemos querer; y excluído de ella el deseo de todos los demás bienes á que podemos inclinarnos.

Fundamentos en que estriban los partidarios de la facultad especial que llaman *sentimiento*.

199. Para probar la existencia de esta nueva facultad y su distinción de la potencia apetitiva, la filosofía moderna, desviándose del método que usó la escolástica en la clasificación de las facultades del alma, mediante la consideración y distinción de sus respectivos objetos formales, y fundándose en las diferencias más ó menos acentuadas que median entre los varios hechos psicológicos, se ha esforzado á ponerlas entre los que ordinariamente se llaman *sentimientos ó afectos y pasiones* ¹, y las *determi-*

¹ Estos tres nombres no tienen una misma significación. *Pasión* es la excitación vehemente del apetito sensitivo, originada de la aprehensión del bien ó del mal por parte de la imaginación, y acompañada de alguna conmoción extraordinaria del organismo físico. Los *afectos*, por el contrario, son aquellos movimientos del apetito racional con que esta potencia se dirige hacia algún bien ó se defiende de algún mal. Lo que es la pasión respecto del apetito sensitivo, son los afectos respecto de la voluntad. Por último, la voz *sentimiento* significa el modo particular y subjetivo que tienen los afectos en cada hombre, ó sea aquel estado agradable ó desagradable en que se encuentra el ánimo cuando siente este ó aquel afecto. Viene á ser, pues, el sentimiento cierto como toque ó impresión que recibe el alma de las cosas espirituales en razón de los afectos que siente á ellas, ó como el tono peculiar á estos afectos en las almas. No se diferencian en realidad los afectos y los sentimientos: el afecto es el mismo sentimiento

naciones libres de la voluntad, á las cuales ha pretendido reducir toda la actividad de esta potencia. Esas diferencias se reducen á decir, que en aquellos fenómenos el estado del alma es completamente pasivo, mientras que en estos otros se echa de ver la energía de la voluntad libre; los primeros, añaden, son en gran parte subjetivos, al revés de los actos elícitos de la libertad, que siempre van precedidos del conocimiento de un objeto perfectamente definido; aquellos se producen en nosotros independiente-mente de nuestra voluntad, y muchas veces contra todo nuestro querer, y éstos, por el contrario, dependen entera y únicamente de nosotros; entre los primeros hay muchos que se refieren á cosas que están fuera de nosotros, unas inferiores y otras superiores á nosotros, á diferencia de los segundos, que sólo se refieren á nuestros propios actos ¹.

según que tiende á su propio objeto, de cuya consideración se origina; y el sentimiento es el propio afecto del ánimo según que en él se reviste del tono ó cualidad que la acompaña en nuestro espíritu.

1 Otra diferencia se puede añadir á las indicadas en el texto, y es la que pone Hamilton entre el sentimiento (*Feeling*) y la volición ó impulso de la voluntad (*con-
nation*)—por cierto que en ella el filósofo escocés confunde, como todos los de su escuela, el apetito sensitivo con el racional. “ El sentimiento, dice HAMILTON, de

Respóndese á las razones anteriores, refutándose la doctrina de una facultad especial para los sentimientos.

200. Pero estas y otras diferencias análogas entre los sentimientos y los actos de la libertad, no bastan para poner dos facultades diferentes de que respectivamente procedan; así los unos como los otros dicen orden al bien conocido por la razón, con esta diferencia: que los primeros se producen necesariamente por impulso de la naturaleza, y los otros los produce la voluntad como señora que es de sus actos libres. En unos y en otros se manifiesta la misma virtud apetitiva, aunque por modo diferente, porque en el deseo, v. gr., de la felicidad, ó en el

placer y dolor, y el conato suelen ser confundidos por los psicólogos, á pesar de ser distintos. Es, por ejemplo, del todo diferente *sentir hambre y sed*, como molestias que son, y el *desear ó querer* su satisfacción; y todavía es más diferente *desear ó querer* la satisfacción del hambre y de la sed, de *gozar el placer* consiguiente á la satisfacción misma. El placer y el dolor, como sentimientos, pertenecen exclusivamente al momento presente, mientras que el impulso se refiere únicamente á lo futuro, porque el impulso es un anhelo, — un esfuerzo á conservar la continuación del estado presente ó á trocarlo por otro (*Lectures on Metaphisycs*, vol. II, página 433). Sin duda alguna es fenómeno diferente la sensación ó estímulo del hambre, que pertenece al apetito sensitivo, del acto de querer satisfacerla, que pertenece á la voluntad, y del placer inherente á esta satisfacción; pero de esta diferencia no se sigue que el apetito de que procede aquel estímulo, sea diferente de aquel

amor á aquellas cosas que la misma felicidad supone, como el amor á la propia vida, ó en otros sentimientos del corazón humano, quiérese el bien sin previa deliberación y se goza de él cuando realmente se posee, mientras que en aquellos otros casos en que interviene libremente la voluntad, de tal modo es querido el bien, que puede no ser querido, y de tal modo goza de él la voluntad cuando le tiene, que puede renunciar á este placer y aun convertirlo en dolor.

Lejos de haber dificultad alguna en que la voluntad sea principio y sujeto de una y otra manera de fenómenos psicológicos, debe

de que procede el placer de la comida. La diversidad de las facultades no se sigue de la diferencia de sus actos, sino de la de sus objetos formales. Ahora bien; el objeto formal del apetito sensitivo es el bien sensible á que se tiende, y el deleite inherente á su adquisición: ausente ó presente el bien es el mismo, y la facultad que tiende á él cuando está ausente, ó que en él se goza cuando está presente, es una sola. Nada digo de la diferencia entre los movimientos del apetito sensitivo y el querer de la voluntad; porque ¿quién duda, que las potencias de que proceden estos actos respectivamente, son entre sí distintas? Pero ¿qué tiene que ver tal distinción con la que se quiere poner entre la misma voluntad, según que sus actos consisten en la elección del libre albedrío, ó en afectos ó sentimientos del corazón, para los cuales se crea sin necesidad una nueva potencia?

decirse, por el contrario, que si ella no produjese los simples afectos ó sentimientos para los cuales exigen los modernos una nueva facultad, sería imposible producir los actos ó determinaciones en que consiste el libre albedrío, como quiera que todos estos actos dicen orden al bien en general como á fin, el cual lo quiere la voluntad necesariamente, y por razón del cual quiere todas las demás cosas. Más claro: si todos los actos de la voluntad fueran libres, ninguno lo sería, así como si todos los actos del entendimiento fueran racionios, sería imposible todo racionio, porque el racionio supone principios primeros de donde parte la razón en la serie de sus discursos.

Ni es cierto que los afectos ó sentimientos que en dicha facultad nueva se suponen, sean meramente pasivos, habiéndose en ellos el alma como el lienzo respecto del pintor; porque en calidad de actos vitales son producidos, como todas nuestras operaciones inmanentes, por el alma misma mediante la fuerza apetitiva, aunque no sin ser esta virtud movida por algo distinto de ella, que tenga razón de bien. De donde se sigue ser asimismo falso decir que aquellos afectos son del todo subjetivos. Todo afecto supone orden ó respecto á algún bien, ora desea-

do, ora poseído: quitada la razón de bien, objeto de la voluntad y término á que ésta se dirige, ni siquiera se conciben el amor, el deseo, la alegría, la esperanza, el temor, la admiración, ni afecto ninguno, en suma, del corazón. Todos estos sentimientos se refieren al bien, el cual es de suyo objetivo, pues se ofrece al sujeto que lo apetece y tiende á él como á objeto y término de sus movimientos.

Las demás diferencias antes indicadas entre los afectos y las determinaciones ó actos elícitos de la libertad de albedrío, proceden del modo, ó necesario ó libre, con que respectivamente son producidos del apetito racional; y así no prueban ni hacen siquiera presumir que no sean producidos unos y otros hechos por sola la voluntad.

201. Contra la opinión que hace de esta potencia dos facultades distintas é independientes una de otra, se debe además decir, que según la mente y aun la expresión de sus autores en la facultad de donde ellos sacan los afectos y sentimientos, comprenden asimismo al apetito sensitivo, cuyos movimientos corresponden á las aprehensiones de los sentidos, confundiendo de esta suerte las pasiones con los afectos, el orden sensitivo con el intelectual.

Confunden las pasiones con los afectos.

Conviene advertir, que entre los modernos es muy común incluir en la esfera de esos sentimientos ó afectos de la voluntad, respecto de los cuales no es libre esta potencia, muchos que son regulables por la razón bajo el imperio de la voluntad, emancipándolos de esta manera de toda regla de verdad y honestidad, y aun convirtiéndolos en fuente y criterio de lo verdadero y de lo justo. Así, el sentimiento religioso, el estético, el jurídico, etc., que pueden y deben ser dirigidos y cultivados en el corazón humano conforme á las luces de la fe y de la filosofía cristiana, los falsos filósofos de nuestros días los sustraen á esta sana dirección, suponiéndolos del todo involuntarios é ilegislables, y aun los miran como la única luz que puede revelarnos lo que no puede conocer la experiencia: doctrina falsa y sobremanera perniciosa, pues en lugar de las normas eternas de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, conocidas por la razón y la fe, establece por regla una cosa tan voluble y caprichosa como el sentimiento emancipado de toda regla.

CAPÍTULO V

DE LA FUERZA MOTRIZ Y DEL INSTINTO

Fuerza motriz.

202. Entendemos por *fuerza motriz* la virtud ó principio intrínseco de los movimientos con que, secundando las tendencias

del apetito, nos trasladamos de un lugar á otro (*potentia locomotiva*), y obramos exteriormente en el mundo que nos rodea. Esta facultad, común al hombre con los brutos, ha sido ordenada para conservación, aumento y defensa del animal, ó sea para buscar el animal en otro lugar distinto del que ocupa, las cosas conducentes á su bien y perfección.

El fin á que se ordenan los actos procedentes de la fuerza motriz y la naturaleza de estos actos — de suyo voluntarios, pues se siguen á la aprehensión de algún bien, y no se dan sino en los animales, — suponen la existencia de esta facultad. No debemos pues confundirla ni con la virtud meramente natural, que no mueve por medio de la aprehensión, y no está sujeta al imperio de la razón — v. gr., la virtud natural que mueve las arterias y el corazón; — ni con la fantasía y la estimativa, que únicamente mueven todo ó parte del cuerpo, *mostrando* al apetito la forma y la intención conveniente ó disconveniente; ni con el apetito sensitivo ¹, que es mera

1 “ El apetito sensitivo, observa el doctísimo RO-SIGNOLI, puede ser íntegro, é íntegros los órganos de los sentidos, y sin embargo no poderse mover el animal á su gusto. Así, basta ofender en un animal el cerebelo y los centros nerviosos de la base del cerebelo para que, á pesar de su deseo de caminar, no pueda hacer otra cosa

inclinación á cosa material, á que no siempre se sigue el movimiento; ni por último con la voluntad, á cuyas determinaciones no siempre obedece la fuerza motriz.

Mas aunque distinta de las otras potencias, la virtud motriz depende próximamente del apetito sensitivo, ejecutando los movimientos conducentes al bien que éste pretende, y remotamente de la razón, la cual influye en dicho apetito, bien

que padecer vértigos, caer á cada paso y rodar sobre el propio eje. Magendie habla de un enfermo que siempre se movía hacia adelante y no podía andar hacia atrás; y es conocido el hecho de aquel bravo general francés que no podía andar sino de espaldas. Aun dejados los casos de ataxia locomotriz y de apoplejía, los mismos borrachos, cuando la inquinación alcohólica ha invadido únicamente el cerebelo y los centros nerviosos de la base del cerebelo, nos muestran harto claro en sus vaivenes, que no está en su mano enfrenar en su *psychis* el contraste entre la potencia apetitiva, todavía bastante íntegra, y la potencia locomotiva, cuando no dispone de órganos bien dispuestos. „ *Quamvis sensus et appetitus*, dice SANTO TOMÁS (I, q. 78, art. I), *sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superaderetur eis aliqua virtus motiva..... Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis. Cujus signum est quod quando membra remouentur a sua dispositione naturali non obediunt appetitui ad motum.* *Principii di Filosofia*, pág. 260, nota.

por medio de la fantasía y de la virtud estimativa, bien por medio de la voluntad, excitando de esta suerte á la fuerza motriz, y dándole al mismo tiempo la dirección correspondiente al fin que ella tiene delante de sus ojos.

203. En los animales únicamente mueven á la fuerza motriz, por modo directivo, la fantasía y la estimativa mediante el apetito sensitivo, el cual la mueve por modo imperativo; mas en el hombre es actuada principalmente por la voluntad, dirigida por la razón, mediante el apetito sensitivo. Así, aunque se dan en el hombre movimientos exteriores no imperados por la voluntad; pero en general puede decirse que la virtud motriz sirve en él á la libertad de su albedrío.

Qué potencias mueven á esta virtud motriz.

204. La potencia motriz reside en los músculos, que comunican con el cerebro por medio de los nervios motores. Los músculos animales son pues los órganos de esta potencia.

Órganos de esta potencia.

205. Las contracciones musculares, por medio de las cuales se ejerce la facultad motriz, pueden dar lugar á tres especies de movimientos: *reflejos*, *espontáneos*, *instintivos*.

Tres especies de movimientos.

Llámanse movimientos *reflejos* los que resultan de la reacción inmediata y automática consiguiente á una impresión externa.

Reflejos.

Un ejemplo de estos movimientos son los llamados peristálticos, producidos por el contacto de los alimentos en el estómago.

Espon táneos.

Los movimientos *espontáneos* (en el hombre *voluntarios*), se dicen aquellos con que el sér sensitivo se acerca ó huye del objeto codiciado ó aborrecido. Órgano de la movilidad espontánea es el órgano mismo del sentido interno y de las pasiones, cuyo ejercicio suponen estos movimientos, aunque también concurren en su producción los centros nerviosos inferiores ¹.

1 Si se observa que los lóbulos centrales son como la repetición de los centros motores de la médula espinal y de todo el compartimiento inferior del encéfalo, donde están organizados potencialmente todos los movimientos de que es capaz el animal, no se extrañará que aun extirpados dichos lóbulos no por esto cesen todos los movimientos que de ellos dependen. Así, según las experiencias del célebre Flourens, un pichón á que se le había quitado el cerebro, volaba sin embargo. En este caso no es el apetito sensitivo lo que mueve á la virtud motriz que reside principalmente en este centro, sino una simple sensación actual. " Los animales, dice WUND, que todavía conservan los tubérculos cuadrigemelos y los tálamos ópticos, continúan como antes estaban, sentados ó de pie; pero las contracciones musculares que conducen al animal á tener esta posición, se pueden considerar como consecuencia de una reflexión inmediata de las impresiones que continuamente llegan á la piel. Por el contrario, ninguna especie de movimiento

Por último, se dicen *instintivos* los movimientos del animal cuando inconscientemente están ordenados á ejecutar alguna obra compleja útil al mismo animal ó á otros seres ¹.

Instintivos.

206. Es pues el instinto la aptitud innata del animal para estos movimientos, ó el mismo apetito animal según que sigue las formas apprehendidas por la estimativa. Santo

Definición del instinto.

puede verificarse, que no se reduzca inmediatamente á una excitación externa, de la cual es efecto. Un pichón á que se le quitan los hemisferios cerebrales, una rana en la que el gran cerebro fué separado de las eminencias cuadrigeminas, todavía permanecen inmóvilmente días enteros en el mismo lugar. Bien es cierto que en conservando que conserven alguna pequeña parte de los hemisferios cerebrales, no puede decirse que haya cesado todo movimiento espontáneo, y en tal caso dicho movimiento puede tener lugar con perfección proporcionalmente á aquel tanto de función de que son capaces cada una de las partes de la corteza cerebral. Pero faltando totalmente la corteza cerebral, jamás se ha observado ninguna manifestación vital que se parezca como movimiento espontáneo y no como producto inmediato de un estímulo externo..... Estos movimientos llevan siempre consigo el sello de movimientos reflejos, causados por una excitación externa. En ROSIGNOLI, l. c.

1. "I movimenti dell' animale, quando inconsapevolmente sono ordinati a compire un'opera complessa utile all animale stesso o ad altri esseri, diconsi *instintivi*." ROSIGNOLI, *Principii di filosofia*, pág. 263.

Tomás explica así el concepto del instinto: "Conforme, dice, á aquello del filósofo, que el movimiento es acto del móvil derivado del motor, la virtud de este último resulta en el movimiento del primero; por lo cual en todos aquellos seres que se mueven por la razón, se ve el orden derivado de la misma razón, aunque de ella carecen en sí mismas las cosas que por ella son movidas. De este modo tiende directamente al blanco la flecha lanzada por el arquero. Esto mismo acontece en los movimientos de los relojes (*in motibus horologiorum*) y en todos los instrumentos fabricados por las artes humanas. Ahora bien: el respecto de las obras artificiales al arte humana es el de las obras naturales al arte divino.,,

"Por esta razón es tan manifiesto el orden en las cosas que se mueven según su naturaleza, como en aquellas otras que son movidas por el arte. De aquí la sagacidad que se echa de ver en las acciones de ciertos animales, los cuales obran así porque tienen natural inclinación (*ó instinto*) á un proceso ú orden de operaciones enteramente ordenadas, en que se echa de ver el supremo arte divino que la dirige. Por esta misma razón algunos animales se dice que son prudentes y sagaces, en los cuales no hay razón

ni elección; esto se hace más claro todavía considerando que todos los que tienen la misma naturaleza, obran de un modo determinado ¹. „

La palabra *instinto*, derivada del verbo latino *instinguo*, que significa estimular, instigar, excitar, denota cierto impulso ó moción en general ². Es pues el instinto, en el sentido más lato de esta voz, aquella inclinación ó propensión que cada cosa, según su naturaleza, ha recibido de Dios para alcanzar su respectivo fin. En otro sentido más usual y riguroso puede definirse el instinto, diciendo que es el apetito propio de los animales, que determina necesariamente sus actos para alcanzar el bien que conocen, y que es conveniente á su naturaleza.

207. Dos son las propiedades del instinto: una de ellas referirse á cosas *materiales* percibidas por los sentidos; y la otra ejercitarse *necesariamente*.

Propiedades del
instinto.

¹ *Sum.*, II, 13, 2.

² También se toma en el sentido de inspiración, como se lee en la siguiente frase (ap. Liv. 1. V.): *Divino spiritu instinctus*. El diccionario de la lengua registra entre las acepciones de la palabra instinto el "impulso ó movimiento del Espíritu Santo, hablando de inspiraciones sobrenaturales." Y, en efecto, según observa Balme, el latín *instinctus* significa *inspiración: sacro mens instincta furore*.

No es pues el instinto absolutamente ciego, pues sus actos suponen: 1.º, la aprehensión sensitiva del objeto externo á que se refieren, que es el bien conveniente á la naturaleza animal; 2.º, el juicio de la estimativa, con el cual conoce la utilidad y el uso de este objeto; 3.º, la memoria, con cuyo auxilio utiliza el animal la experiencia pasada. Sólo en este sentido puede decirse que el instinto es ciego: que no conoce el animal el fin á que endereza los movimientos que ejecuta, ni la razón por que los ejecuta.

Fin del instinto.

208. El fin á que se ordena el instinto, es un bien que el animal procura, ora para otros, ora para sí mismo. Ejemplo de instinto útil para otro es el de los insectos que transportan el polen de las flores que lo producen, á las que son fecundadas por él, y principalmente el instinto de los animales domésticos, v. gr., del perro, del jumento, etc., en provecho del hombre. Pero el fin principalísimo de los instintos es el bien mismo del animal, ó sea la conservación de su sér individual y de su respectiva especie.

Instintos ordenados al bien del individuo.

209. A la conservación del individuo se ordenan dos instintos: el de mantenimiento y el de protección. Con el primero el animal tiende á apropiarse las substancias que son necesarias para la vida; y con el segundo á

defenderse de sus enemigos, con defensa, ora activa, de la cual usan las fieras, por ejemplo, y las serpientes, ora pasiva, como la de los ciervos y las liebres, y la de aquellos animales que reciben de la naturaleza ó toman de otros ó de los objetos que les rodean, el color con que se ocultan. El instinto protector defiende los animales hasta de la inclemencia de las estaciones por medio de construcciones maravillosas de las hormigas y de los castores.

210. La conservación de la especie se obtiene por medio de tres instintos: el reproductivo, el materno y el social. El instinto social con que toda una colonia provee á su bien mediante la división del trabajo y de los oficios, es singularmente admirable en las hormigas y las abejas.

Instintos ordenados á la conservación de la especie.

FIN DEL PRIMER VOLUMEN



INDEX

As the volume is published in 1918, the following

is a list of the names of the authors of the

papers contained in the volume.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

The names are arranged in alphabetical order.

ÍNDICE

de las materias contenidas en este volumen.

	PÁGS.
INTRODUCCIÓN.	I
PORTE PRIMERA. — <i>Dinamiología</i>	II
CAPÍTULO PRIMERO. — <i>Del alma como principio de las potencias que estudia la Dinamiología.</i>	
Artículo I. — Del alma en general.	22
Artículo II. — De las potencias ó facultades del alma humana.	38
CAPÍTULO II. — <i>De la sensibilidad</i>	66
Artículo I. — Del conocimiento en general.	67
Artículo II. — De la sensación externa.	82
§ I. — De la naturaleza de la sensación.	83
II. — De la necesidad de la especie sensible. .	97
III. — Diferencia entre la sensación y el movimiento originado en el cerebro de la impresión orgánica causada por objetos exteriores.	116
IV. — Del sujeto de la sensación externa.	133
V. — Objetividad de las sensaciones externas. .	140
VI. — De los sentidos externos.	154
Artículo III. — De los sentidos internos.	170
§ I. — Del sentido común.	173
II. — De la imaginación ó fantasía.	180
III. — De la virtud estimativa.	184
IV. — De la imaginación ó fantasía.	186

CAPÍTULO III. — *Del entendimiento.*

<i>Artículo I.</i> — Del objeto del entendimiento.....	201
<i>Artículo II.</i> — Del acto de entender ó intelección.....	217
§ I. — De las especies inteligibles.....	219
II. — Del entendimiento agente.....	232
III. — Del entendimiento posible.....	249
<i>Artículo III.</i> — Del juicio.....	271
<i>Artículo IV.</i> — Del raciocinio.....	293
<i>Artículo V.</i> — De la conciencia.....	300
<i>Artículo VI.</i> — De la memoria intelectual.....	336
<i>Artículo VII.</i> — Diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento.....	347

CAPÍTULO IV. — *De las potencias expansivas.*

<i>Artículo I.</i> — Del apetito y sus divisiones.....	356
<i>Artículo II.</i> — Del apetito sensitivo.....	369
<i>Artículo III.</i> — De la voluntad.....	377
<i>Artículo IV.</i> — De la libertad de la voluntad ó libre albedrío.....	390
§ I. — De la libertad de necesidad natural ó de albedrío.....	394
II. — Si á la razón de libre albedrío pertenece la indiferencia.....	412
III. — Pruebas de la libertad de albedrío.....	420
IV. — Solución de las objeciones contra el li- bre albedrío.....	438
<i>Artículo V.</i> — Del dominio de la voluntad en las demás potencias del alma.....	453
<i>Artículo VI.</i> — Doctrina de los filósofos modernos acerca de la voluntad y de la facultad que lla- man del sentimiento.....	460
CAPÍTULO V. — <i>De la fuerza motriz y del instinto.</i>	468





ORTI Y LARA

PSICOLOGIA

1

84152