

2

1772



TRATADO DE METAFÍSICA.

TRATADO
DE
METAFÍSICA

POR

DON ANTONIO PEREZ DE LA MATA

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

PRIMERA PARTE
METAFÍSICA GENERAL



MADRID
IMPRENTA DE T. FORTANET
CALLE DE LA LIBERTAD, NÚM. 29

—
1877

META FÍSICA

ES PROPIEDAD DEL AUTOR.



PRÓLOGO.

Solicitada nuestra voluntad por dos tendencias opuestas, una afectiva, que ocasiona en nosotros el temor que naturalmente embarga á todo el que por primera vez expone á los demás su propio pensamiento, y otra intelectual, que nos impone el deber de decir la verdad tal y como, mediante el ejercicio de nuestros medios naturales de conocer, la hemos adquirido, nos ha sido suficiente reconocer la superioridad absoluta de los motivos racionales sobre los móviles sensibles, para resolvernos desde luégo á dar á luz el presente ensayo acerca de la *ciencia fundamental*, y someterlo resignados al inapelable fallo de la crítica.

Por muy severo que sea su juicio, al ménos no puede negarse que, así como el rigorismo autocrático y el exclusivismo democrático han producido en todos tiempos, bajo esta ó la otra forma, el despotismo en el orden social, así tambien y de la misma manera, el experimentalismo y el racionalismo puros han engendrado el

dogmatismo en el orden lógico, como han dado al panteísmo la vida que en sí no tiene el espiritualismo y el materialismo en el orden ontológico. Aún se podría añadir que la intranquilidad social que por do quiera se advierte, y la incertidumbre lógica que, en medio de tal cúmulo de datos científicos ofusca nuestra inteligencia, haciéndola víctima de la más terrible duda, reconocen como causa suprema la ignorancia en que nos encontramos respecto del orden ontológico. Porque si vacila y se conmueve el fundamento del edificio científico y social, ¿qué extraño es que choquen unos con otros los materiales que lo integran, y que este choque traiga en pos de sí el trastorno consiguiente? Si desconociendo ó afectando desconocer la índole á todas luces finita de nuestra inteligencia, se prescinde por completo del carácter esencialmente relativo de los conocimientos humanos, y se llega hasta el extremo de identificar la entidad y la cognoscibilidad de su objeto, lo que es en sí mismo con lo que es respecto de nosotros, ¿qué extraño es que lo ideal sea lo real y lo real lo ideal, lo cognoscible el cognoscente y al contrario? Y si el cognoscente es lo cognoscible, lo ideal lo real, la entidad la cognoscibilidad y ésta el conocimiento, ¿hay posibilidad siquiera de refutar el panteísmo, de combatir el dogmatismo, ni de rechazar el despotismo? Concedido el principio, ¿hay medio hábil ni lógico de negar las consecuencias? Es claro que no. Por eso nosotros, persuadidos de que la más ligera concesion en aquél toma 'colosales proporciones en éstas, venimos á la lucha en el terreno fundamental, dis-

puestos á no creer á nadie por su palabra, á rechazar con dignidad el despotismo ideal, para aniquilar así el cesarismo real. Si los panteistas, en su refinado orgullo, se creen á sí mismos unos dioses, nosotros, por el contrario, estamos íntimamente persuadidos de nuestra pequeñez, de la evidente limitacion de nuestra inteligencia, que á todas horas nos revela nuestra ignorancia. *Tiene V. razón.*

Con estas armas, bien débiles por cierto, y sin más escudo que las leyes lógicas, negaremos resueltamente el carácter absoluto que los panteistas quieren dar á nuestros conocimientos; y fundados en su índole bajo todos aspectos relativa, distinguiremos cuidadosamente el conocimiento de la cognoscibilidad de su objeto y ésta de su entidad, marcando así la respectiva esfera del idealismo y del realismo, y en ella y por ella la repugnancia intrínseca del panteismo absoluto.

Viniendo luégo al órden real, cuyas diversas relaciones constituyen el objeto de las ideas reflejas, determinaremos su índole especial, sirviéndonos única y exclusivamente al efecto de su innegable cognoscibilidad que, junto con la induccion lógica, nos hará ver palpablemente que primero dejará un objeto cualquiera de ser cognoscible, referible á nuestra inteligencia, que dejar de estar constituido esencialmente por la *actividad*, sea ésta absoluta ó relativa, y la relativa posible ó actual. Dará esto ocasion á que nuestro sistema, que no es otro que la observancia estricta de las leyes del método científico, se llame DINAMISTA; pero si el *ser* absoluto es la actividad por esencia, la actividad plena y perfecta, la actividad infinita; si hasta las sagradas

páginas nos revelan que la actividad es el carácter ó grado constitutivo de su esencia, ¿no tendremos motivo para regocijarnos de semejante resultado? Si la potencia y el acto son las dos únicas determinaciones de la actividad relativa, ¿podrá encontrarse fundamento más adecuado para dividir los seres de este orden en posibles y existentes? Y si la negacion no puede ser en sí misma razon suficiente de la afirmacion, y á la mera posibilidad le determina esencialmente la negacion de actualidad, ¿se concibe siquiera que el orden posible, por más extenso que se le suponga, pueda llegar á constituir por sí mismo y en sí mismo el orden de la existencia? ¿Pueden entre todas las negaciones llegar á constituir una sola afirmacion? ¿Puede la actualidad estribar en la negacion de actualidad? ¿No basta saber que lo posible no es actual, para comprender desde luégo que no es bajo todos aspectos y que repugna, por lo tanto, que sea absoluto? Su extension será, á no dudarlo, indefinida, al ménos *à posteriori*: pero por lo mismo tiene que ser, como su comprehension, lo más esencialmente finito. Por eso veremos que, reponer lo absoluto en la mera potencia de ser, es considerar como infinita la esencia más finita.

No sucede lo mismo con la existencia: porque, como el acto implica la potencia, en ella se comprenden yá los dos estados primordiales de la esencia. Por eso no nos admira que el panteismo haya echado más profundas raíces en el orden de la actual realidad, que en el de la mera posibilidad. Tenemos, sin embargo, la incomparable ventaja de que, precisamente la plura-

lidad actual, es lo único que se nos ofrece directa é inmediatamente como limitado. Así es que basta fijar la indole especial, así de la actividad constitutiva de la existencia peculiar y propia de los seres finitos, como de la que constituye su actual limitacion, para evidenciar su distincion intrínseca, que los determina de hecho como relativos, y que hace por lo mismo inevitable su referencia á la actividad absoluta.

Verdad es que, estando semejante distincion fundamental todavía por hacer, no debe extrañarse la encarnizada lucha sostenida en todos tiempos por el espiritualismo y el materialismo puros, y que las ruinas de estos dos tan opuestos sistemas hayan formado, como no podian ménos, el pedestal del panteísmo. Pero también es verdad que, si exentos de toda preocupacion y aficion de escuela, observamos detenidamente los hechos inestables, y los referimos por rigurosa induccion lógica á las sustancias ó seres estables que respectivamente modifican, hallaremos que precisamente determina á la sustancia espiritual la negacion de la actividad constitutiva de la sustancia material, así como determina á ésta la negacion de la actividad que á aquélla constituye.

Pero ¿cómo se habia de llegar á esta determinacion, cuando hasta los mismos dualistas involucran los hechos de una y otra especie de sustancia? Si se conceden graciosamente al materialismo los hechos afectivos y espontáneos, ¿por qué no se le han de conceder también los hechos cognitivos y voluntarios? Y si no se da relacion alguna inmediata y directa entre los

hechos psíquicos y físicos, ¿por qué se ha de dar mediata ó refleja? ¿Por qué no han de ser todas modificaciones de una sola y la misma sustancia espiritual? ¿Por qué no han de ser accidentes de una sola y la misma sustancia material? Hé aquí el eterno problema que no podrá jamás resolverse si se persiste en reponer el carácter constitutivo de la esencia del espíritu en la *razon*, y en atribuir á la materia todas y solas las propiedades peculiares de los cuerpos, resultado de la agregacion de sus elementos. El *pensamiento* uno, idéntico é indivisible, es absolutamente incompatible con la *extension*, que es múltiple, diversa y, no solo divisible, sino actualmente dividida. Así es que, si la extension fuese propiedad esencial de la materia, sería absolutamente imposible establecer relacion alguna, ni en el órden nocional, ni mucho ménos en el esencial, entre la materia y el espíritu. Mas como lo compuesto en último resultado supone lo simple, y lo finito no puede por lo mismo ser bajo ningun aspecto infinito, ¿quién no comprende, aparte de esta contradiccion, que la extension no puede ser considerada como propiedad esencial de la materia sin admitir el absurdo de que exista la composicion sin la existencia prévia de los elementos componentes? Pues agréguese á esto que el mismo absurdo, la misma contradiccion implica entender sin objeto entendido, y que por lo tanto el pensamiento no puede convenir al espíritu sin las modificaciones primitivas y elementales que constituyen inmediatamente la realidad de su objeto, y se advertirá desde luégo la imprescindible necesidad que hay de

cambiar de rumbo, de elevarse sobre el órden del pensamiento en el espíritu, y sobre el de la extension en la materia, para poder fijar con precision el carácter constitutivo de su respectiva esencia.

Este es el fin al que principalmente se dirigen nuestros esfuerzos, y si lo conseguimos ó nó, á los metafísicos imparciales toca decidirlo. Por nuestra parte, lo único que podemos asegurar es que, siendo de esencia de toda relacion, además de la conveniencia de sus términos en un carácter comun que sirva de punto de enlace entre ellos, que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, sólo estos dos puntos de vista esenciales, que juntos constituyen el verdadero fundamento de la induccion inmediata, nos han de servir para su determinacion. Así es que, sin más que advertir la inestabilidad á todas luces evidente de los hechos psíquicos y físicos que directamente percibimos, tendremos lo bastante para inferir contra el fenomenismo sensualista la actual estabilidad de las sustancias que respectivamente modifican; como tendremos lo bastante para inferir de la excentricidad de los hechos psíquicos que revela su carácter pasivo ó activo, no ménos que de la concentracion de los hechos físicos que implica su inercia, que la actividad *excéntrica* y la actividad *concéntrica* son los caracteres que respectivamente constituyen la esencia del espíritu y la esencia de la materia.

Obtenido este resultado, que tan clara y distintamente marca la respectiva esfera de accion de la materia y del espíritu, y que procuraremos evidenciar, si

así puede decirse, geoméricamente, no sólo quedarán arrollados el espiritualismo y el materialismo puros, y en ellos y con ellos el panteismo en su último baluarte, sino que además caerán heridos de muerte el subjetivismo idealista y el objetivismo realista, que son su consecuencia respectiva é inevitable. Pues si al espíritu le determina la negacion de la actividad concéntrica que constituye á la materia, y determina á su vez á la materia la negacion de la actividad excéntrica que constituye al espíritu, la relacion mútua y recíproca entre estas dos especies de sustancias no puede ser más natural y lógica; ya que la actividad es el carácter comun que sirve de fundamento á su relacion, y que precisamente determina á la una la negacion del carácter que á la otra constituye. El tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa en el orden nocional, así como la influencia mútua y recíproca de la materia y del espíritu en el esencial, que se han considerado hasta hoy como impenetrables misterios, pasarán á la categoría de hechos y verdades axiomáticas, si atentamente se consideran y fielmente se aplican los dos puntos de vista esenciales que constituyen fundamentalmente á toda relacion. Por ellos podrá tambien adecuadamente establecerse el génesis lógico de los diversos principios constitutivos de todas las ciencias; y fundados despues en éstos, no habrá cosa más fácil que determinar explicitamente y bajo todos sus aspectos, tanto el orden somatológico y el psicológico, cuya relacion en toda su plenitud constituye el antropológico en lo finito, como el orden puramente teológico en lo infinito.

Por manera que con esta base ontológica, el edificio científico y social quedará sólidamente establecido, sin más que atribuir á cada uno de los elementos que respectivamente le constituyen todo y sólo lo que les es propio y peculiar. Así no podrá darse el escándalo de que el criterio de la experiencia se aplique, por ejemplo, al conocimiento de las relaciones, ó el puramente racional al de los hechos; ni mucho ménos que el criterio mixto de experimental y racional, secundario y derivado como es, se erija en primitivo y fundamental, constituyendo el dogmatismo en el órden científico y el despotismo en el órden social. Mas si á pesar de todo no hemos acertado el camino, culpa será sólo de la limitacion de nuestra inteligencia, que es precisamente nuestro punto de partida.

METAFÍSICA.

INTRODUCCION.

CAPÍTULO ÚNICO.

Concepto de la Metafísica.

Es evidente que el *saber humano*, considerado en su acepción más general, comprende el conjunto de conocimientos que naturalmente podemos adquirir, ó que son resultado exclusivo del ejercicio de nuestros medios naturales de conocer. También es incontestable que la disposición ordenada y metódica de los conocimientos adquiridos, de manera que pueda debidamente apreciarse la conexión ó íntimo enlace que existe entre un conocimiento dado y aquél de que procede ó que de él se deriva, constituye la *ciencia*. Mas como esta especie de relación genésica de los conocimientos entre sí es también un conocimiento, resulta que el constitutivo esencial, lo mismo del saber, que de la ciencia, es el *conocimiento*.

Ahora bien; constituyendo esencialmente al conocimiento una relación fundamental entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, por lo mismo que nuestra inteligencia es esencialmente relativa, como lo es todo nuestro *ser*, es claro que para entrar en el estudio de los diversos conocimientos

que, tanto al saber, como á la ciencia constituyen, se ha de partir del punto de vista del sujeto cognoscente, del punto de vista del objeto cognoscible ó del de su relacion fundamental.

Bajo el punto de vista del sujeto, el saber es *uno*, como *una* es la ciencia, puesto que uno y el mismo es el hombre, sujeto cognoscente. No obstante, como esta unidad é identidad es sólo subjetiva, toda vez que sólo se funda en la unidad é identidad del sujeto cognoscente, y la relacion constitutiva del conocimiento es además objetiva, tanto que ni aún el mismo sujeto cognoscente puede ser conocido sino en cuanto se pone á sí mismo como objeto cognoscible, si estudiásemos el conocimiento partiendo del punto de vista del sujeto, ó sólo aprenderíamos sus caractéres subjetivos, ó caeríamos irremisiblemente en un subjetivismo trascendental ó panteismo idealista, mil veces más funesto para la ciencia que la ignorancia misma.

Bajo el punto de vista del objeto, el saber y la ciencia son tan varios cuanta es la diversidad é indefinida multiplicidad de objetos cognoscibles. De manera, que si tratásemos de estudiar el conocimiento partiendo del objeto, ó no aprenderíamos más que sus caractéres objetivos, ó nos veríamos inevitablemente sumidos en un objetivismo material y grosero, cuya consecuencia natural y lógica es el excepticismo. Añádase á esto que los objetos cognoscibles no nos son de hecho conocidos sino en tanto que se relacionan con el sujeto cognoscente, y quedará puesto fuera de toda duda que tampoco la variedad objetiva puede ser el supremo punto de partida en el estudio del conocimiento.

Por consiguiente, no hay remedio; ó la ciencia no existe, y el saber queda en lo humano reducido á una lucha tan interminable como estéril entre el subjetivismo idealista y el objetivismo realista, entre el panteismo y el materialismo, ó el verdadero punto de partida en el estudio del conocimiento ha de estar por necesidad en el fundamento de su relacion

constitutiva; fundamento que, reduciendo la variedad cognoscible á la unidad cognoscente, pueda llegar á establecer así con los múltiples y varios datos del saber la unidad y universalidad de la ciencia.

Y efectivamente: sólo el fundamento de la relacion constitutiva del conocimiento comprende á la vez en sí mismo la unidad subjetiva y la variedad objetiva que lo integran; toda vez que éstos son precisamente sus caracteres esenciales. La *unidad*; porque, ora dicha relacion se establezca directamente entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, ora entre éste y la relacion de dos ó más objetos conocidos entre sí, el fundamento siempre es el mismo, como uno y el mismo es el verbo *ser* que lo expresa; ya que una y la misma es siempre la referencia mútua y recíproca que en todo conocimiento dicen entre sí el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. La *variedad*; porque, prescindiendo de que no siempre y en cada momento está el sujeto cognoscente en relacion con todos y cada uno de los objetos cognoscibles, los diversos caracteres que á éstos constituyen imprimen, al referirse al sujeto, la misma variedad á su fundamento.

Existe, pues, la ciencia, la ciencia propiamente dicha, la ciencia una, universal y abstracta, la ciencia, en fin, que, sea el que quiera el origen histórico de la palabra, bien merece el dictado de *Metafisica*, por cuanto se eleva sobre la naturaleza íntima del sujeto cognoscente no ménos que del objeto cognoscible, y que, por partir del fundamento de la relacion constitutiva del conocimiento, con razon se llama *fundamental*.

Sin ella no sólo sería imposible estudiar la referencia mútua y recíproca que dicen entre sí los conocimientos adquiridos, cuya aprehension presupone la de su relacion constitutiva, sino que ni el mismo sujeto cognoscente podria ponerse á sí mismo como objeto de su propio conocimiento, ni tampoco el objeto cognoscible podria referirse al sujeto cognoscente para ser por éste conocido. Sería hasta inconcebible el

tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa, y apareceria siempre insoluble este pavoroso problema que sin interrupcion se agita en las escuelas.

Pero merced á la Metafísica, considerada bajo el único punto de vista de que es susceptible, y con el que hasta el mismo significado etimológico de la palabra totalmente coincide, no sólo es natural y fácil el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y al contrario en el constitutivo esencial del conocimiento, sino que además se hace perfectamente comprensible la relacion de los diversos conocimientos entre sí. Pues una vez aprendido el fundamento de la relacion subjetivo-objetiva que integra al conocimiento, queda de hecho resuelto aquel problema fundamental, y el trabajo de la ciencia se halla reducido á establecer esta misma relacion entre los conocimientos adquiridos, y á referirla, como elemento objetivo, al sujeto cognoscente para aprender su fundamento. No hay más diferencia sino que en la relacion constitutiva del conocimiento, su fundamento es tan abstracto en sí mismo, que en manera alguna puede ser ulteriormente abstraído de los elementos relacionados, puesto que en él, y sólo en él, estriba la posibilidad de su relacion; es decir, que el sujeto *sea* cognoscente y el objeto *sea* cognoscible. Al paso que el fundamento de la relacion de los diversos conocimientos entre sí es tan perfectamente separable del sujeto cognoscente, que en realidad sólo constituye un segundo objeto cognoscible, el cual no será conocido hasta tanto que, en virtud de la relacion primitiva y fundamental, se refiera, como tal, al sujeto cognoscente para constituir un nuevo conocimiento. Y véase cómo, casi sin pensarlo, hemos marcado la distincion intrínseca ó esencial que media entre la Metafísica y las demás ciencias; pues mientras que la Metafísica sólo trata del fundamento de la relacion constitutiva del conocimiento, las demás ciencias versan sobre el fundamento de la relacion que dicen entre sí los conocimientos ya adquiridos.

Verdad es, como hemos dicho anteriormente, que este

fundamento, en último resultado, siempre es el mismo; puesto que también la relación de los conocimientos entre sí es un conocimiento: lo que nos evidencia una vez más la unidad fundamental de la ciencia. Pero también es verdad que esta segunda relación no es para nosotros tal conocimiento, sino en tanto que se refiere, como elemento cognoscible, al sujeto cognoscente. Por lo tanto, há lugar á distinguir, dentro de la unidad fundamental del *conocimiento*, su relación constitutiva, que es una y siempre la misma, de la relación de los conocimientos entre sí, que es tan vária en sí misma, cuanta es la diversidad de caracteres que respectivamente les constituyen. Así es que para que esta variedad de relaciones entre los conocimientos adquiridos pueda reducirse á la unidad fundamental, hay que referirlas, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente; lo que no sucede con la relación constitutiva del conocimiento, que estriba precisamente en la referencia misma que dicen entre sí sus elementos integrantes.

De ahí el por qué la Metafísica sea considerada, y con razón, como la *ciencia primera*, como la verdadera *sabiduría*. Pues elevándose sobre la naturaleza de los elementos integrantes del conocimiento, y estudiando sólo el fundamento de su relación constitutiva, no sólo es una en sí misma con unidad esencial y absoluta, sino que comunica también esta misma unidad, si bien de un modo relativo, á las demás ciencias que, descendiendo á estudiar la diversidad de relaciones de los conocimientos adquiridos en la variedad de caracteres que constituyen su elemento objetivo, sólo pueden reducirse á la unidad mediante la relación fundamental entre su variedad objetiva y el sujeto cognoscente.

Pero, puesto que la Metafísica estudia el fundamento de la relación constitutiva del conocimiento, y las demás ciencias sólo el de la relación de los conocimientos ya adquiridos entre sí, no podría preguntarse ahora ¿qué es lo que determinadamente constituye el fundamento de la relación cognitiva? La

pregunta no puede ser más natural y oportuna; pues de nada nos serviría indicar en abstracto el concepto propio de la Metafísica y su diferencia esencial de las demás ciencias, si en cada conocimiento particular y concreto no pudiéramos determinar con toda precisión qué es lo que constituye ó en lo que estriba el fundamento de su relacion constitutiva.

Ocurre, sin embargo, una grave dificultad, casi insuperable, en su determinacion, que consiste en que, no siendo ni aún mentalmente discernible este fundamento de los elementos relacionados, ó lo ha de constituir precisamente un carácter único y comun á ambos, ó de lo contrario, correremos inevitablemente el riesgo de caer en los mismos escollos que tratamos de eludir, consignando sólo sus propiedades subjetivas ó determinando nada más las objetivas.

Schelling pretende resolver de plano esta dificultad. Pues convencido de que miéntras se creyese en la realidad de la oposicion que media entre lo subjetivo y lo objetivo, sería inexplicable la íntima relacion que hay entre el cognoscente y lo cognoscible, sentó como base de su sistema el erróneo principio de la *absoluta identidad* entre ambos; sin tener en cuenta que ni aún en esta proposicion — *yo soy yo*, — de su maestro Fichte, existe semejante identidad; como quiera que, si bien es esencialmente el mismo el *yo*, como cognoscente, que el *yo*, como cognoscible, no lo es absolutamente ó bajo todos aspectos; puesto que no lo es bajo el punto de vista de su propia referencia. Lo contrario equivaldria á sentar *à priori* que el *yo*, por el mero hecho de ser cognoscente, es ya conocido; lo que no es verdad, aunque se repita mil veces: porque, aparte de que la experiencia íntima así lo atestigua, es evidente que el hecho activo de *conocer* es realmente distinto del hecho pasivo de *ser conocido*; y claro es que conocer y ser conocido el *yo* á la vez y bajo el mismo aspecto es contradictorio. El *yo*, pues, como cognoscente, no es más que cognoscente, y como tal, distinto bajo este aspecto del *yo*, como cognoscible, que no es de hecho conocido hasta tanto

que, relacionándose consigo mismo, se pone á sí mismo como objeto de su propio conocimiento. Así es que Schelling, léjos de resolver la dificultad, la involucra más y más.

Para resolverla es preciso contar, dentro del constitutivo esencial del conocimiento, por lo ménos con la diferencia subjetivo-objetiva que existe entre *ser* cognoscente y *ser* cognoscible. No obstante, como ambos elementos convienen en que *son*, si, atentos sólo al concepto propio de la Metafísica, nos elevamos por un momento sobre las determinaciones puramente relativas del cognoscente y de lo cognoscible, hallaremos que el *sér* y sólo el *sér* es el fundamento completo de la relacion constitutiva del conocimiento.

En efecto: sea cualquiera el aspecto bajo que se consideren los elementos integrantes del conocimiento, ora el sujeto se considere sólo como cognoscente, ora se ponga á sí mismo como objeto de su propio conocimiento ó se aplique á conocer los demás objetos, bien el objeto cognoscible se considere meramente como tal objeto, bien se refiera al sujeto para ser por éste conocido, es evidente que ni aquél podría ser cognoscente, ni conocerse á sí mismo ó á los demás objetos, ni éstos serian cognoscibles, ni ménos de hecho conocidos, si no *fuesen*. Es tan inseparable este carácter de todos y cada uno de los demás que constituyen al sujeto y al objeto del conocimiento, que primero dejarán de ser tal sujeto y tal objeto, que dejar de *ser*; porque, *ser* cognoscente ó cognoscible y dejar de *ser*, implica contradicción. Lo que prueba de la manera más evidente que el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible ante todo y sobre todo *son*, y por lo tanto que el carácter de *sér*, absolutamente idéntico en ambos, es el verdadero fundamento de la relacion constitutiva del conocimiento.

La Metafísica es, por consiguiente, *la ciencia del sér*; es la verdadera Ontología. Así es que en realidad, determinado ya de un modo positivo su concepto propio, único que en adelante ha de ser objeto de nuestro estudio, ya que ni áun el mismo fundamento de la relacion cognitiva puede ser cien-

tíficamente aprendido sino á manera de objeto, la ciencia del *sér*, considerado bajo todos los aspectos de que es susceptible, sólo debería llamarse *Ontología*. No obstante, como el uso ha vinculado esta palabra para el estudio del *sér* sólo bajo su aspecto nocional ó subjetivo, al paso que la denominacion de *Metafísica*, aunque más indeterminada, se aplica tambien al estudio del *sér* bajo su aspecto real ú objetivo, es claro que, habiendo nosotros de considerar al *sér* bajo todos los aspectos posibles, hemos de preferir esta segunda denominacion á la primera, por más que desde luégo la reconozcamos como ménos precisa, atendida su respectiva significacion etimológica.

Hecha esta aclaracion y evidenciada ya la absoluta identidad del *sér* como fundamento supremo de la relacion constitutiva de todo conocimiento, sólo falta, para entrar resueltamente en su estudio, determinar aquí los diversos aspectos de que es susceptible. Y sin más que tener en cuenta que el fundamento de una relacion no puede ser tal, si no sirve de punto de enlace á los términos relacionados, advertiremos inmediatamente que, siendo el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible los términos de la relacion cognitiva á que el *sér* sirve de fundamento, por necesidad han de ser dos los aspectos bajo que este fundamento puede considerarse, *subjetivo* el uno, y *objetivo* el otro. De lo contrario sería incompleto su estudio; á no ser que, fundados en su identidad fundamental, nos empeñásemos en estudiarlo bajo ambos aspectos á la vez. Pero, siendo por una parte indiscernible este fundamento de los términos relacionados, é imposible por otra estudiarlo en ambos á la vez, dada la incomplejidad de nuestra atencion, sin caer en el escollo de determinar sólo su nocionalidad subjetiva, ó sólo su realidad objetiva, es necesario seguir las leyes naturales del método, y considerarlo sucesivamente bajo cada uno de estos dos aspectos.

En su consecuencia, la *Metafísica* debe dividirse en *nocional* ó subjetiva y *real* ú objetiva, segun que trata del funda-

mento de la relacion constitutiva del conocimiento bajo el punto de vista del sujeto cognoscente ó bajo el del objeto cognoscible. La primera, llamada más comunmente *Ontología* ó *Metafisica general*, versa sobre la nocion abstracta del *sér*; y la segunda, ó *Metafisica especial*, trata de su realidad objetiva. Así es que en este sentido ambas denominaciones son indiferentes, puesto que las dos sirven para expresar el objeto adecuado de cada una de las dos partes de la *Metafisica*. Pero, como es muy frecuente involucrar en el concepto de la una lo que á la otra pertenece y al contrario, ó lo que es peor, vincular el estudio del *sér* en ésta con exclusion de aquélla y vice-versa, por la misma dificultad que lleva consigo separar en él estos dos aspectos, ya que no sería cognoscible, sino *fuese*, ni sabríamos lo que es en sí mismo, si no *fuese cognoscible*, deber nuestro es advertir que su entidad, postulado de su cognoscibilidad, sólo entra en el estudio de la *Metafisica general* como dato para comprobar la verdad de sus conceptos; así como éstos sólo sirven en el órden objetivo para evidenciar la índole especial de su entidad propia. Y si hacemos esta aclaracion fundamental es porque, atentos á la integridad y pureza de la ciencia, juzgamos indispensable precisar el concepto de las dos partes de la *Metafisica* con el de sus diferentes denominaciones, á fin de que en manera alguna pueda confundirse el aspecto subjetivo del *sér* con su aspecto objetivo.

Por lo demás, nosotros que queremos escribir para que nos entiendan, y que hasta por carácter somos repulsivos á las meras cuestiones de nombre, damos de hecho el ejemplo, principiando por adoptar las denominaciones más usuales, aunque no las más propias, con tal que comprendan respectivamente los dos únicos aspectos de que es susceptible el fundamento de la relacion cognitiva; que son los que ulterior y sucesivamente vamos á exponer en el mismo órden en que los acabamos de indicar, por ser éste el de su lógica derivacion.

PARTE PRIMERA.

METAFÍSICA GENERAL Ú ONTOLOGÍA.

NOCIONES PRELIMINARES.

CAPÍTULO I.

Concepto del sér.

Una vez sentado que la Ontología ó Metafísica general trata de la noción abstracta del *sér*, procede ante todo formar un concepto claro y distinto de ella. Al efecto parece que deberíamos adoptar el procedimiento lógico de su definición, único adecuado para poder marcar, mediante el género próximo y la diferencia específica, los límites ó fines que circunscriben un conocimiento dado. Pero, siendo la noción del *sér* tan incompleja y abstracta en sí misma, que no se halla informada por ninguna otra superior, que determine su género, ni inferior, que exprese su diferencia de aquél, y á la vez tan universal, que lo mismo se encuentra en los caracteres genéricos que en los específicos de todo conocimiento, por lo mismo que expresa el fundamento de su relación constitutiva, hay que convenir en que este procedimiento es ineficaz para formar su concepto; como quiera que, atendida su índole especial, es en sí misma absolutamente indefinible.

Para probarlo, no hay más que intentar de hecho definir-

la, y se verá, ó que la repetimos en sí misma, ó que expresamos su concepto por medio de otros inferiores en los que real y formalmente se halla comprendida. Tanto que, ora digamos, como algunos, que el *ser* es el *ser*, ora como otros, que el *ser* es lo que se opone contradictoriamente á la nada, lo que no es la nada, lo que es algo, lo que existe ó puede existir, siempre expresamos en estos conceptos la misma noción que intentamos definir; pues para existir ó poder existir, para oponerse contradictoriamente á la nada, para no ser la nada, para ser algo, ante todo y sobre todo se requiere *ser*. Ninguno de los preceptos lógicos de la definicion pueden cumplirse con estos conceptos; porque, ni son más claros que la noción del *ser*, ni convienen á toda y sola esta noción; toda vez que la contienen en sí mismos, que á todos los informa. Mucho ménos se cumplen diciendo que el *ser* es el *ser*; porque aquí no hay género inmediatamente superior, ni diferencia inmediatamente inferior; al paso que en los conceptos de oposicion, esencia, existencia, posibilidad, etc., se consigna al ménos la diferencia que media entre la noción indeterminada del *ser* y la de sus determinaciones inmediatas. Sólo que, como estas determinaciones tambien *son*, hay que renunciar hasta al intento de expresar la noción abstracta del *ser* por otro concepto superior que la contenga, ó inferior en que no esté contenida.

No obstante, siendo esta noción, á semejanza de todas las demás ideas, la representacion subjetiva de un objeto, siquiera éste sea el fundamento de la relacion constitutiva del conocimiento, lo que le da el carácter de primitiva y fundamental, no debemos contentarnos con decir que es lógicamente indefinible, sino que, para precisar de algun modo su concepto, tenemos que elevarnos sobre el órden lógico, y penetrando en el ontológico, exponer al ménos cómo aparece en nuestra inteligencia.

Cuestion sería esta muy fácil de resolver, si, como dice Rosmini, la noción del *ser* fuese innata en nosotros. Pero

como, sin entrar ahora á resolver el problema del origen de las ideas, puede asegurarse desde luégo que esta nocion no es innata, toda vez que ántes es existir que obrar, y la nocion del *ser* no es nuestra inteligencia, sino una mera modificacion suya expresiva de todo cuanto es ó puede ser, hay que desechar este procedimiento como gratuito y absurdo en sí mismo, y, contando con que esta nocion es adquirida, determinar su modo de adquisicion.

Bien se comprende que, como dejamos sentado, no podemos valernos al efecto de ninguna otra nocion á que, ni inmediata, ni mediatamente pueda referirse; pero, siendo el fundamento de la relacion constitutiva de todo conocimiento, ¿quién duda que podremos exponer su modo de adquisicion sin más que referir el objeto cognoscible al sujeto cognoscente? ¿Es acaso el objeto cognoscible un conocimiento por sí mismo? ¿Lo es tampoco el sujeto cognoscente? ¿Puede, sin embargo, adquirirse el conocimiento sin que estos dos elementos se relacionen entre sí? ¿Y podrian relacionarse sin tener siquiera un carácter comun que sirva de fundamento á su mútua y recíproca diferencia? Siendo, pues, el *ser* este carácter comun, es claro que nuestra inteligencia, como cognoscente, aprenderá la nocion del *ser* en el momento mismo en que un objeto cualquiera, como cognoscible, se refiera á ella para ser conocido. No hay más, sino que, al referirse un objeto á nuestra inteligencia, no se le ofrece simplemente en cuanto *es*, sino al ménos en cuanto *es cognoscible*; de la misma manera que nuestra inteligencia, al aplicarse á conocer un objeto, se refiere á él con esta determinacion, es decir, en cuanto *es cognoscente*. Y cómo referirse un objeto cualquiera al sujeto para ser conocido sin ser siquiera *cognoscible*, ó el sujeto á aprender un objeto sin *ser cognoscente*, implica contradiccion, resulta que, al referirse mútuamente el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, para constituir el conocimiento, no pueden ménos de referirse con la determinacion de su propia referencia. Quiere decir, pues, que *ser*

cognoscente y *ser cognoscible* son al menos los caracteres que inevitablemente tienen que presentar al relacionarse los elementos integrantes del conocimiento. Así es que, ora atendamos á uno de estos elementos, ora atendamos al otro, siempre hallaremos al *ser*, sí, pero al *ser* determinado por el carácter de *cognoscente* ó por el de *cognoscible*; esto es, una dualidad característica que, puesta frente á la unidad esencial de nuestra inteligencia, hace que, tanto su aprehension, como su exposicion, sólo sea sucesiva y no simultáneamente posible.

Al dirigir, pues, nuestra actividad intelectual á conocer un objeto, por una ley ineludible de nuestra propia naturaleza, que es la ley de su unidad, prescindimos, casi sin querer intentarlo, así de nuestra propia direccion, como de la cognoscibilidad del objeto, para atender sólo al *ser* de uno y otro; abstraemos naturalmente en el sujeto y en el objeto relacionados las determinaciones de su mútua referencia, ó sea, de *cognoscente* y de *cognoscible*, y sólo atendemos al carácter de *ser* comun á ambos. De lo contrario, y dada la evidente incomplejidad de nuestro *yo*, la relacion cognitiva, que es un hecho, sería materialmente imposible. Y como en igualdad de circunstancias las mismas causas producen siempre los mismos efectos, resulta que esta misma operacion que, al establecerse la primera relacion cognitiva, hemos tenido que realizar á la vez que con el sujeto cognoscente con el primer objeto cognoscible, nos vemos siempre precisados á practicarla, en virtud de la misma ley, con cuantos objetos se ofrecen á nuestra inteligencia para ser conocidos; por cuanto, aparte de las demás determinaciones por las que uno se distingue de otro, como todos *son cognoscibles*, y como tales presentan la misma dualidad característica, todos convienen entre sí y con el sujeto cognoscente por lo ménos en que *son*.

Por manera que la noción del *ser*, no ya sólo es *primitiva* y *elemental*, sino que además es esencial y absolutamente

una, incompleja, simplicísima; y por lo tanto, esencialmente *abstracta* y absolutamente *universal*. Es *primitiva* y *elemental*, puesto que representa un carácter superior y anterior á toda determinación, tanto subjetiva, como objetiva; pues para poder ser cognoscente ó cognoscible es evidente que ante todo y sobre todo se requiere *ser*. Es *una* en sí misma, no sólo con unidad nocional, sino también y más particularmente con unidad esencial absoluta; puesto que el carácter de *ser* es absolutamente el mismo, tanto en el sujeto cognoscente, como en la indefinida variedad de objetos cognoscibles; todos ellos, como hemos dicho, convienen entre sí y con el sujeto á que se refieren por lo ménos en que *son*. Su naturaleza *abstracta* se revela bien á las claras en su misma indeterminación; así como su absoluta *universalidad* es absolutamente inseparable de la absoluta identidad del fundamento que representa.

En su virtud podemos afirmar, sin temor de equivocarnos, que la noción del *ser* la constituye *lo absolutamente abstracto* y *universal*. Pero, como esta abstracción y universalidad absoluta han sido tan mal entendidas por los modernos filósofos, que Hegel llega hasta el extremo de considerar la absoluta indeterminación del *ser* como la *nada absoluta*, y á confundir Krause su absoluta universalidad con la *totalidad*, es indispensable, ántes de pasar adelante, establecer con toda claridad la diferencia intrínseca ó esencial que media, primero, entre la indeterminación y la nada absoluta, y después, entre la absoluta universalidad y la totalidad.

En primer lugar es muy cierto que la noción del *ser*, por el mero hecho de ser abstracta, excluye de su concepto toda determinación, no ya sólo en el objeto fundamental que representa, sino hasta en los mismos elementos relacionados á que este objeto sirve de fundamento; tanto que precisamente la abstracción de la mútua referencia de los elementos integrantes de la relación cognitiva nos ha dado el concepto elemental é incomplejo de su fundamento. Así es que, si Hegel

se limitase á decir que en el concepto abstracto del *sér* no se contiene absolutamente nada que sea determinado, nosotros seríamos los primeros en reconocer la verdad de su aserto. Pero afirmar que lo absolutamente abstracto es la *nada*, vale tanto como decir que el concepto positivo é incomplejo del *sér*, por el mero hecho de *ser* y de ser indeterminado ó abstraído de toda concrecion, es todavía ménos que el concepto complejo y negativo del *no-ser*; puesto que equivale á la *negacion absoluta*.

Tan peregrina ocurrencia, en cuya exposicion, para hacerla cohonestable, gasta Hegel, con una perseverancia digna de mejor causa, todas las fuerzas de su ingenio, implica necesariamente el absurdo de erigir en principio la contradiccion misma, que es la negacion de todo principio. Porque, si el *sér* y la *nada* son equivalentes, como el *sér* es un carácter positivo, y de la *nada* sólo podemos formar un concepto negativo, habrá forzosamente que admitir la completa indiferencia entre el *sí* y el *no*, entre la afirmacion y la negacion. Es más; lo mismo el sujeto cognoscente que el objeto cognoscible dejarían de ser inmanentemente ó en sí mismos desde el momento en que dejasen de referirse mutuamente; así como nuestra voluntad, facultad eminentemente determinable, no sería tal facultad anímica, sino en tanto que se determinase, en tanto que á la potencia activa de querer siguiese el acto real y efectivo de la volicion; lo que, en último resultado, nos llevaria al absurdo de confundir el acto con la potencia, el efecto con la causa.

No: la noción abstracta del *sér* no debe confundirse en manera alguna con la *nada*. Aunque incompleja é indeterminada en sí misma, la noción del *sér* representa nada ménos que el fundamento positivo de toda determinacion; es, como veremos luégo, el carácter constitutivo de la cognoscibilidad; así como al tratar de la esencia se verá que este fundamento es el carácter constitutivo de su realidad. El sujeto y el objeto de la relacion cognitiva no *son* porque se relacionan, sino

que se relacionan precisamente porque *son*. Suprimáse por un momento el carácter de *ser* en el sujeto cognoscente lo mismo, que en el objeto cognoscible, y veremos claramente que sus caracteres de cognoscibilidad desaparecen; no pueden relacionarse porque *no son*. Al contrario, suprimamos su referencia, y se advertirá, sin embargo, que *son*; no se relacionan, es verdad, pero *siendo*, pueden relacionarse, y pueden relacionarse simplemente porque *son*.

¿Sucede lo mismo con la *nada* ó negacion absoluta? Es evidente que no. Su concepto es tan diametralmente opuesto al del *ser*, que precisamente le constituye la absoluta negacion de este carácter. Implica por lo mismo el supremo esfuerzo de nuestra inteligencia, en cuya virtud hacemos abstraccion hasta de la indeterminacion misma. Por eso es inepta, absolutamente hablando, para constituir el conocimiento más débil; pues, excluyendo de su concepto hasta la noción del fundamento de la relacion subjetivo-objetiva, tiene forzosamente que excluir la de los elementos relacionados. Es, por consiguiente, la negacion absoluta del conocimiento; puesto que lo es de sus elementos constitutivos. De la misma manera que, como decian los antiguos, *natura abhorret vacuum*, así nuestra inteligencia, al verse sumida, mediante la abstraccion del *ser*, en la oscuridad más completa, vuelve al punto sobre sí misma, y considera esta noción como el faro luminoso, sin cuya inextinguible luz es imposible constituir el conocimiento. De ahí el por qué, al declarar, áun dentro del orden relativo, la inconveniencia de un predicado y un sujeto, la declaremos siempre de un modo positivo; es decir, afirmando su *ser*, y con él dicha inconveniencia; ó sea, la tentativa de la relacion, más bien que la relacion misma.

Léjos, pues, de concebir al *ser* como idéntico á la *nada* discurriendo lógicamente, tiene Hegel que convenir con nosotros en que se rechazan mutuamente, en que estos conceptos son tan diametralmente opuestos, como lo son la afirmacion y la negacion; puesto que de su consideracion atenta

claramente aparece que la noción del *sér* es la *afirmacion absoluta*; al paso que la noción de la *nada* es la *absoluta negacion*.

No es ménos absurda la asercion krausista que, á vuelta de mil rodeos, confunde la universalidad de la noción del *sér* con la *totalidad*; á pesar de ser tan diferentes entre sí, como lo son la unidad subjetiva y la variedad objetiva de su fundamento. No: cuando nosotros decimos que la noción del *sér* es universal, no intentamos afirmar con esto que el fundamento que representa constituya por sí mismo y en sí mismo el conjunto de caracteres que comprende la totalidad. Antes al contrario, hemos indicado con toda precision que es un sólo carácter incomplejo, simplicísimo; pero un carácter tan fundamental é indeterminado en sí mismo, que se encuentra en todos y cada uno de los caracteres, en todas y cada una de las determinaciones que constituyen, tanto al sujeto cognoscente, como á la incalculable variedad de objetos cognoscibles. Es absolutamente idéntico á sí mismo en todos ellos; tan indeterminado é incomplejo en los objetos cognoscibles, como en el sujeto cognoscente, puesto que, tanto éste, como aquéllos, tanto los caracteres determinados que constituyen como tal al sujeto cognoscente, como los que determinan la diversidad de objetos cognoscibles, todos convienen en que *son*. En esto estriba precisamente la universalidad de la noción del *sér*; en que, á pesar de la incomplejidad del carácter fundamental que representa, y precisamente por ella, se encuentra siempre el mismo en todos y cada uno de los demás caracteres que determinan la totalidad. Como todos convienen en que *son*, en todos se encuentra, á todos los informa.

Ahora bien; ¿sucede lo mismo con la *totalidad*? ¿Es tan incompleja é indeterminada en sí misma que, constituyéndola un sólo carácter real, pueda representarse por una noción de la propia índole? Entónces es completamente verdadero el aserto panteista de que— el *sér* es *todo*—y—*todo* es

el *ser*, — toda determinacion desaparece, el cognoscente y lo cognoscible son absolutamente lo mismo, y por lo tanto es imposible establecer la relacion constitutiva del conocimiento. La diversidad, áun meramente nocional, será hasta inconcebible y, ó no existirá el conocimiento, ó será por necesidad tan absoluto como el *ser*; mejor dicho, será el mismo *ser* viéndose á sí mismo, por el mero hecho de ser en sí mismo. No existiendo nada relativo, ni determinado, la ciencia será una quimera en el órden ideal, como lo será la contingencia en el órden real; y el *ser* y el *conocer* serán tan absoluta y necesariamente idénticos en sí mismos, como absoluta y necesariamente idéntica en sí misma es la indeterminacion.

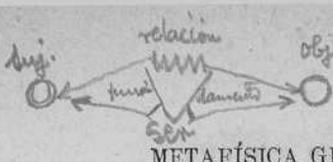
Mas contra semejante absurdo se subleva nuestra propia inteligencia que, no pudiendo llegar á concebir lo indeterminado sino mediante la abstraccion de las diversas determinaciones con que inmediata y directamente se ofrece á su aprehension, lo representa tal cual es; es decir, como esencialmente diverso de ellas, como informándolas á todas en su diversidad por medio de su unidad fundamental. Y como la totalidad, ó no ha de ser tal, ó ha de contener en sí, lo mismo lo indeterminado que lo determinado, lo idéntico que lo diverso, en una palabra, *todo*; siendo *uno* lo indeterminado y *vario* lo determinado, necesariamente tiene que comprender en su concepto, además de aquella unidad, esta variedad. Por manera que la cuestion se reduce á saber si dicha variedad puede constituirse, como la unidad, sólo con el carácter de *ser* y de *ser indeterminado*.

Pero, apénas se plantea esta cuestion, cuando ya salta á la vista la contradiccion que implica su enunciado. Porque, si la totalidad comprende, lo mismo lo indeterminado, que lo determinado, ¿quién no ve que, además de la indeterminacion, tiene que constituir la determinacion? ¿Es por ventura lo mismo *ser* simplemente que *ser* de una manera determinada? Y si no lo es, como no puede serlo, á ménos de ad-

mitir la completa indiferencia entre el *sí* y el *no*, entre la afirmacion y la negacion, ¿quién no comprende que la totalidad debe incluir en su concepto, además de la noción del *sér*, expresiva de lo indeterminado, la noción determinada del *no-ser*? ¿Puede, ni aún mentalmente, establecerse la diferencia que media entre lo indeterminado y lo determinado, sino en virtud de un carácter especial que, *siendo* en lo uno, *no sea* en lo otro? Es evidente que no: pues precisamente la variedad de objetos cognoscibles se determina por la presencia en uno cualquiera de ellos de un carácter peculiar suyo que, por *no ser* en los demás, constituye su diferencia de ellos: de la misma manera que la relacion entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible sólo puede establecerse en tanto que, *siendo* uno y otro, el cognoscente, como tal, *no es* cognoscible; así como lo cognoscible, en cuanto cognoscible, *no es* cognoscente.

Incluyendo, pues, la *totalidad* en su concepto las nociones del *sér* y del *no-ser*, y siendo, por lo tanto, compleja y relativa en sí misma, es claro que no debe confundirse en manera alguna con la *universalidad*, tan incompleja y absoluta como el *sér*. No es lo mismo decir — el carácter de *sér* conviene á *todo*, — que decir — el *sér* es *todo* —. La primera locucion, expresiva de su universalidad, no excluye, ántes bien confirma su indeterminacion é incomplejidad; puesto que *todo es*. La segunda, por el contrario, ó excluye de la totalidad la variedad determinable que la integra, lo que es absurdo, ó incluye en el concepto abstracto y absoluto del *sér* el carácter concreto y relativo del *no-ser*, lo que es contradictorio.

Los conceptos de universalidad y de totalidad son, por consiguiente, tan diversos entre sí, como lo son la indeterminacion y la determinacion, lo absoluto y lo relativo, lo abstracto y lo concreto, el *sér* y el *no-ser*. Así es que, para poder determinar en el sujeto cognoscente con relacion al objeto cognoscible los caractéres nocionales del *sér*, hay que ex-



poner previamente la noción concreta y relativa del *no-ser*; ya que, siendo, según acabamos de indicar, y á cualquiera se le ocurre, el fundamento negativo de la variedad determinable, constituye, junto con la noción abstracta y absoluta del *sér*, que es su fundamento positivo, el concepto completo y adecuado de la totalidad.

CAPÍTULO II.

Concepto del no-sér.

Conocido ya en sí mismo el fundamento positivo de la relación subjetivo-objetiva que integra al conocimiento, y habiendo visto que le constituye el concepto abstracto y universal del *sér*, parece que debiéramos exponer ahora en el sujeto con relación al objeto del conocimiento sus caracteres nociónales. Pero como esta relación es hasta inconcebible al menos sin las determinaciones puramente relativas de *cognoscente* y de *cognoscible*, determinaciones sólo posibles á condición de que, *siendo* en sí mismos el sujeto y el objeto del conocimiento, el *cognoscente no sea* como tal *cognoscible*, y lo *cognoscible no sea* por lo mismo *cognoscente*, es claro que al efecto hay que exponer previamente, según hemos dicho, la noción compleja y relativa del *no-ser*.

No sucedería esto, si el objeto *cognoscible* fuese uno en sí mismo y absolutamente idéntico al sujeto *cognoscente*. Sus determinaciones serían entonces tan absolutas como su *sér*, y no existiría más que un conocimiento absoluto expresivo de un *sér* absoluto que, constituido esencialmente por la plenitud del *sér*, excluiría por lo mismo de su concepto la noción eminentemente relativa del *no-ser*; ya que, en el mero hecho de ser absoluto, excluía de su esencia toda relación.

Pero, si bien es cierto, como en su lugar veremos, que existe un *ser* absoluto, constituido esencialmente por la plenitud del *ser*, y en el que, por lo tanto, el *ser* y el *conocer* absolutamente se identifican, también lo es que existen además varios seres relativos, cuya referencia al *ser* absoluto se funda, lo mismo en el orden ideal que en el real, precisamente en *no ser* absolutamente ó bajo todos aspectos. No se encuentra en ellos la plenitud del *ser*, y esta limitación esencial hace que, aún *siendo* en sí mismos *no sean*, sin embargo, por sí mismos; y por consiguiente que, tanto su *ser*, como su concepto, se determinen por el carácter complejo y relativo del *no-ser*.

De aquí la necesidad imprescindible de exponer el concepto del *no-ser* inmediatamente después de conocida en sí misma la noción del *ser*; concepto que, por lo que llevamos dicho, puede inferirse fácilmente que consiste en *la negación con relación al ser*. Quiere decir, pues, que el *ser* y la *negación* son los caracteres esenciales que constituyen al *no-ser*; y aunque para probarlo bastaría fijarnos en su misma denominación, juzgamos preferible, á fin de obviar toda oscuridad en su concepto, relacionar, como hemos hecho anteriormente, el cognoscente y lo cognoscible, y se verá que, aún dentro de su mútua y recíproca referencia, si es cierto que ambos convienen en que *son*, no lo es ménos que el cognoscente *no es, ut sic*, cognoscible, y que lo cognoscible *no es*, como tal, cognoscente.

El concepto del *no-ser* difiere, por lo tanto, de la noción del *ser* en que ésta es, como hemos visto, incompleja, absoluta, y como tal, eminentemente abstracta, y esencialmente universal; al paso que el concepto del *no-ser* es complejo, relativo, concreto y particular. Los objetos á que se refiere *son*, sí, pero no absolutamente ó bajo todos aspectos; y esta limitación de su *ser*, fundamento de su referencia, es, como se ve, un carácter negativo que, unido al positivo del *ser*, constituye la complejidad relativa, y por lo mismo, la concre-

cion y particularidad de su concepto. Por eso, ni conviene al *ser* absoluto, ni puede en manera alguna concebirse, sino mediante una peculiar determinacion que, *siendo* en un objeto cognoscible, *no sea* en otro ó en el sujeto cognoscente, y al contrario.

No es ménos esencial su diferencia de la *nada*. Pues si bien el *no-ser* incluye como la *nada* en su concepto el carácter de negacion, lo que hace que se le confunda frecuentemente con ella, hay entre el concepto de uno y otra la misma diferencia que entre lo relativo y lo absoluto; puesto que la negacion comprendida en el concepto del *no-ser* es relativa, y la que constituye la *nada* es absoluta.

Apliquemos en prueba de ello estos conceptos á un objeto cualquiera, y como lo mismo sus caractéres constitutivos, que el objeto que constituyen ante todo y sobre todo *son*, encontraremos que ni la *nada*, ni el *no-ser* pueden referirse á ningun objeto, á ningun carácter objetivo, aisladamente considerado. De lo contrario sería y no sería, lo que es contradictorio. Pero desde el momento en que relacionamos dos ó más objetos entre sí, ó un sólo objeto con el sujeto cognoscente, ya advertimos como fundamento de su distincion un carácter peculiar que, *siendo* en uno de los términos relacionados, *no es*, sin embargo, en el otro, y por lo tanto, que la negacion comprendida en el concepto del *no ser*, léjos de ser absoluta, presupone en uno de los términos de la relacion el carácter que niega en el otro; afirma implícitamente en uno de los términos lo que explícitamente niega en el otro, del que á la vez y por lo mismo afirma que *es*. Si yo, por ejemplo, observo atentamente el papel en que escribo, veré que, tanto los ingredientes de que se compone, como el papel mismo *son*; ningun carácter negativo encuentro en su constitucion esencial. Mas si luégo le relaciono con la tinta de que, al escribir, le impregno, advertiré que *no es* de la misma manera, puesto que *no es* negro como ella: negacion que, como se ve, no sólo incluye implícitamente en

sí misma la afirmacion de que la tinta *es negra*, sino que además revela explícitamente que, tanto el papel, como la tinta, *son*. Por eso hemos dicho que el *ser* y la *negacion*, pero negacion relativa, y como tal, expresiva implícitamente de otra afirmacion de la propia índole, constituyen precisamente el concepto del *no-ser*.

La *nada*, por el contrario, es tan abstracta y absoluta en sí misma, como el *ser*. Así es que, en el ejemplo puesto, ni conviene al papel, ni á ninguno de sus caractéres constitutivos aisladamente considerados, ni tampoco á su relacion con la tinta, cuyo concepto, lo mismo que el del papel, y el de su mútua referencia incluyen en sí mismos el carácter de *ser*: son *algo*, por más que no sean esencialmente lo mismo; y este *algo* que son, aunque diversamente determinado, es absolutamente incompatible con la absoluta negacion que la *nada* implica en su concepto.

El *no-ser* y la *nada* convienen, pues, en la negacion característica que en su respectivo concepto se comprende; pero se diferencian precisamente en que la negacion constitutiva de la *nada* es tan incompleja y absoluta como el *ser*, con cuyo concepto es por lo mismo absolutamente incompatible; miéntras que la negacion comprendida en el concepto del *no-ser* es puramente relativa, y por lo tanto, léjos de excluir, presupone necesariamente la noción absoluta é incompleja del *ser*, á que, como relativa y compleja, se refiere. Por manera que el *ser* es la afirmacion absoluta; la *nada* la negacion absoluta, y el *no-ser* la negacion con relacion al *ser*.

En su consecuencia es preciso reconocer como evidente: 1.º, que el *ser* representa en su concepto el elemento positivo, sin cuyo carácter, no sólo no puede constituirse la relacion cognitiva, á que sirve de fundamento, sino que ni áun los mismos términos relacionados, que la integran, podrian aisladamente considerarse; por eso no hay conocimiento, ni elemento cognitivo á que no convenga este carácter; 2.º, que

la *nada*, cuya idea sólo puede formarse por absoluta oposicion al *ser*, excluye por lo mismo de su concepto todo carácter, tanto positivo, que informe á los términos relacionados, como negativo, que determine su relacion; por lo que se la considera, y con razon, como absolutamente inepta para concurrir á la constitucion, así del conocimiento, como de los elementos que lo integran; y 3.º, que el *no-ser*, si bien no interviene para nada en la constitucion esencial de los elementos integrantes del conocimiento á los que presupone en su concepto, concurre con el *ser* á constituir su mútua referencia, sólo posible á condicion de que el carácter que los determina *sea* en uno de los términos y *no sea* en el otro, ó al contrario.

Léjos, pues, de carecer absolutamente el concepto del *no-ser* de representacion objetiva, como parece indicar nuestro sabio Balmes, al exponer la idea de negacion, la tiene, y tan real como la nocion del *ser*, puesto que real y efectiva es la limitacion esencial que representa. De lo contrario, esta limitacion esencial sería y no sería; toda vez que sería en nuestro concepto, y no sería en los términos relacionados que le sirven de objeto. El mismo Balmes confirma nuestro aserto cuando, despues de haber dicho que « no es lo mismo concebir que una cosa *no es*, que el no concebir nada, » deduce de ahí que la percepcion del *no-ser* es un acto positivo, miéntras que el no concebir nada implica simplemente la ausencia de percepcion.

Lo que hay es que, como la limitacion esencial que el *no-ser* incluye en su concepto, no es en sí misma un carácter positivo, sino al contrario, eminentemente negativo, es claro que, bajo este aspecto, á nada de real y efectivo inmediatamente se refiere. Pero, como esta negacion no es absoluta, sino sólo relativa á otra afirmacion implicitamente contenida en ella, segun hemos anteriormente evidenciado, hay que convenir en que, mediante aquella negacion, se expresa implicitamente esta afirmacion, de la misma manera que, al

decir del papel en relacion con la tinta que *no es* negro, afirmamos implícitamente de la tinta esta cualidad que explícitamente negamos al papel. Agréguese á esto, y no se pierda nunca de vista, que el concepto del *no-ser* se constituye por la relacion de la negacion al *sér*, y se verá que, si bien considerado por el lado de la negacion, nada de real y efectivo representa, así como por el lado del *sér* presupone su representacion objetiva, considerado en sí mismo, representa al ménos como objeto inmediato y directo, la referencia de la negacion al *sér*; referencia que es tan real en sí misma, como *reales* en sí mismos son todos los seres relativos. Por eso hemos dicho que, miéntras al *sér* absoluto sólo le constituye la plenitud del *sér*, y es por lo mismo tan simplicísimo en su esencia como incomplejo en su concepto, los seres relativos incluyen por lo ménos en su concepto, lo mismo que en su esencia, los caractéres del *sér* y del *no-ser*, en esta forma: el *sér* en sí mismos, y el *no-ser* en su mútua referencia y con relacion al *sér* absoluto.

Si ahora se nos pregunta, cómo adquirimos el concepto del *no-ser*, responderemos sencillamente que, así como inmediatamente que un objeto cognoscible modifica nuestra inteligencia, concebimos su *sér*, así tambien, desde el momento en que por un motivo cualquiera cesa de modificarnos, de estar en relacion con nuestra propia actividad intelectual, advertimos la limitacion de su *sér*; limitacion que, estribando, como hemos visto, en la negacion con relacion al *sér*, constituye precisamente el elemento objetivo que en sí mismo representa el concepto subjetivo del *no-ser*.

No podríamos formar este concepto, ni por lo tanto concebirnos como distintos de los objetos que nos modifican, si no fuésemos de hecho por ellos modificados; ó aunque lo fuésemos, esta modificacion fuese en nosotros tan incompleja y persistente como nuestro *sér*.

En el primer caso, faltaria á la relacion cognitiva el elemento objetivo que la integra, y nuestra inteligencia sería,

sí, en sí misma, mas no para sí misma: no tendríamos conciencia de nuestro propio *ser*; toda vez que no siendo, como no somos, seres absolutos, no se identifican en nosotros el *ser* y el *conocer*; sino que son tan distintos entre sí, como lo son la potencia y el acto, distincion sólo posible á condicion de que el acto *no sea* la potencia, y al contrario. Agréguese á esto que el acto de conocer no puede primariamente determinarse en nosotros, sino en tanto que nuestra inteligencia, como cognoscente, se pone en relacion con un objeto cognoscible, distinto por lo mismo de ella y de su determinacion, sin lo que dicho acto careceria, como es claro, de razon suficiente, y se comprenderá doblemente la imposibilidad de constituir el conocimiento más fácil sin el concepto negativo del *no-ser*; puesto que sin él, no ya sólo se identificarían en nosotros el *ser* y el *conocer*, lo que es absurdo, sino tambien el cognoscente y lo cognoscible, lo que es contradictorio.

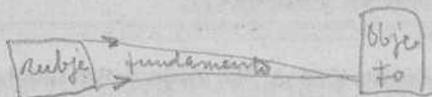
Esto mismo sucederia inevitablemente si la modificacion objetiva fuese en nosotros tan persistente é incompleja como nuestro *ser*. Pues, no ofreciéndose á nuestra inteligencia con ningun carácter distintivo que nos permitiese advertir entre uno y otra por lo ménos la diferencia que media entre lo cognoscible y el cognoscente, entre el elemento objetivo y el subjetivo del conocimiento, sería absolutamente imposible percibir su relacion constitutiva, por más que fuese en sí misma. De ahí el por qué nuestro *yo*, á fuer de relativo, no pueda conocerse á sí mismo ni á los demás objetos, ni ménos concebirse ó concebirlos como distintos de sus propias determinaciones sin el concepto complejo y relativo del *no-ser*.

Pero merced á la limitacion esencial que, al referirse mutuamente, presentan en sí mismos los elementos integrantes del primer conocimiento que adquirimos, puede nuestra inteligencia apreciar directamente sus caractéres distintivos; caractéres que, clasificados luégo en virtud de esta distincion fundamental en subjetivos y objetivos, sirven, puestos á manera de objeto, para establecer de un modo reflejo, bien la

distincion que media entre su *ser* y sus respectivas maneras de ser, bien su referencia al *sér* absoluto.

Quiere decir, pues, que así como la noción del *sér*, á fuer de universal y abstracta, constituye en sí misma la unidad fundamental de la relacion cognitiva; así la idea particular y concreta del *no-ser* determina, como tal, la variedad elemental que la integra, y nos permite, á fuer de compleja y relativa, reducirla inmediatamente á aquella unidad en la constitucion esencial del conocimiento, y mediante éste, en la adquisicion y disposicion de la ciencia. Es más: la relacion constitutiva, áun del conocimiento más fácil, sería absolutamente incomprensible en sí misma, si no se comprendiese previamente la referencia mútua que dicen entre sí la unidad fundamental y la variedad elemental en que estriba; al paso que comprendida ésta, el trabajo intelectual queda reducido en cada conocimiento á percibir con toda claridad y distincion los caractéres que le son propios. Pues de la misma manera que las nociones del *sér* y del *no-ser* constituyen respectivamente la unidad fundamental y la variedad elemental del conocimiento, por rigorosa deduccion lógica hay que concluir que la relacion del *sér* y del *no-ser* ha de constituir igualmente el fundamento supremo de toda relacion cognitiva.

No obstante, como no todos los metafísicos convienen en esto, llegando algunos hasta el extremo de negar la existencia en el órden cognitivo de una relacion primitiva y fundamental que informe ó sirva de base á las demás, evidenciamos plenamente nuestro aserto en la seccion inmediata, y resolveremos así una cuestion que, si bien sencilla en sí misma, es, sin embargo, la primera, la más importante en el órden ideal; como quiera que de ella depende, no sólo la concepcion clara y precisa de la relacion subjetivo-objetiva que esencialmente constituye á todo conocimiento, sino tambien y por lo mismo la determinacion en el sujeto cognoscente con relacion al objeto cognoscible de los caractéres no-cionales de su fundamento.



SECCION PRIMERA.

RELACION DEL SÉR Y DEL NO-SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la relacion.

Habiendo sentado en el capítulo anterior que la relacion del *sér* y del *no-ser* es la base fundamental en que se apoyan todas las demás que en último resultado constituyen al conocimiento en su variedad determinable, á fin de caminar con acierto en su reduccion á la unidad, procede exponer lo primero el concepto de la *relacion*, ya que es el único que en el enunciado de la cuestion nos falta considerar científicamente.

Ahora bien; sin más que atender á lo que llevamos expuesto, puede inferirse fácilmente que la *relacion* en general consiste en la referenciade una cosa á otra:—*habitus unus ad aliud*—; como decia la escuela. Así es que, para que la relacion pueda darse como tal, son indispensables tres elementos, á saber: una cosa que se refiera á otra, llamada *sujeto*, esta otra á que a quélla se refiere, que se llama *objeto*, y el *fundamento* de su referencia. Las cosas referidas constituyen, digámoslo así, la materia de la relacion, por lo que reciben el nombre genérico de *términos* relacionados; al paso que el fundamento de

su referencia es el elemento formal, la razon suficiente de la existencia de la relacion. Por eso es indispensable, para adquirir su conocimiento, considerar á la relacion bajo dos distintos aspectos; uno, bajo el punto de vista de los términos relacionados, y otro, bajo el del fundamento de su referencia.

Bajo el punto de vista de sus términos integrantes, puede haber tantas clases de relaciones, cuanta es la variedad de caracteres que les constituyen como tales. Pero, como de estos caracteres, unos son cognitivos ó nocionales que determinan la cognoscibilidad propia del *sér*, y otros entitativos ó esenciales que determinan su esencia ó naturaleza íntima, lo que es en sí mismo, es claro que, bajo este aspecto, la relacion debe ante todo dividirse en *nocional* y *esencial*, segun que la constituye la referencia del *sér*, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente, ó estriba sólo en la referencia de los seres entre sí, independientemente de lo que son para nosotros.

Los términos integrantes de la relacion nocional, no hay duda que son nuestra inteligencia por un lado, y el objeto del conocimiento por otro. Así es que, dada la unidad é identidad del sujeto cognoscente, á que el *sér*, como objeto cognoscible, se refiere, resulta que la relacion nocional no es en sí misma susceptible de ulterior clasificacion. Por eso digimos al principio que, bajo este aspecto, el saber es uno, como una es la ciencia, ya que uno y el mismo es en todo conocimiento el sujeto cognoscente; por eso al conocimiento le constituye siempre y absolutamente una relacion fundamental entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente; por eso, en fin, solo pueden clasificarse los conocimientos bajo el punto de vista del objeto, segun que éste es real ó racional, y por lo tanto directa ó reflejamente cognoscible, ora su cognoscibilidad sea inmediata, ora solamente mediata. Mas como esta clasificacion puramente objetiva del conocimiento solo estriba, á fuer de tal, en la índole particular y propia, en la naturaleza íntima del objeto cognoscible, independientemente del sujeto cognoscente y de su relacion fun-

damental, es evidente que viene á resolverse en último término en las que bajo el mismo aspecto puedan hacerse de la relacion esencial.

Ésta, por el contrario, puede ser de *identidad* ó de *diversidad*, segun que son los mismos ó distintos los caracteres que en sí mismos é independientemente de nuestra inteligencia determinan como tales á sus términos integrantes. Así, la relacion entre el alma de Juan y el alma de Pedro es de identidad, por ser unos y los mismos los caracteres que en uno y otro esencialmente la constituyen; al paso que la relacion entre la materia y el espíritu es de diversidad, por hallarse los términos relacionados constituidos esencialmente por caracteres diferentes.

La relacion de identidad se subdivide en *total* y *parcial*, segun que todos los caracteres que constituyen al uno de los términos relacionados constituyen tambien al otro, siendo por lo tanto solo distintos en número, como en el ejemplo puesto, ó convienen únicamente en alguno ó algunos de los caracteres que respectivamente les constituyen; como sucede entre el hombre y el bruto que, conviniendo esencialmente en los caracteres de la animalidad, se distinguen bajo el mismo aspecto en que el hombre es racional y el bruto irracional.

La misma subdivision puede hacerse de la relacion de diversidad. Pues, ó los términos relacionados están constituidos por caracteres completamente distintos, como en la relacion de la materia y el espíritu, y entónces es total, ó en parte idénticos y en parte diversos, y entónces se resuelve en la identidad parcial, que como la diversidad de este órden, implica la conveniencia de los términos relacionados en unos caracteres y su inconveniencia en otros. Por eso, si parcial es la identidad entre el hombre y el bruto, por convenir solo en los caracteres de la animalidad, parcial es su diversidad, puesto que solo se distinguen en los que constituyen la racionalidad propia del hombre.

Finalmente; tanto la identidad como la diversidad parcial en la relacion, puede ser *cuantitativa* ó *cualitativa*, segun que estriba en la conveniencia ó disconveniencia, solo de los caractéres reales de sus términos integrantes, determinando su *igualdad* ó *desigualdad*, ó solo de los caractéres formales que determinan su *semejanza* ó *desemejanza*. Pero, como entre unos y otros constituyen la entidad propia del *ser*, resulta que, tanto la identidad como la diversidad parcial, ora sea cuantitativa, ora cualitativa, solo puede constituir una relacion esencial *inadecuada*; al paso que la total, por lo mismo que se refiere á todos los caractéres, así reales, como formales, que constituyen como tales á los términos relacionados, es la única que en el órden de la esencia puede llamarse con toda propiedad relacion *adecuada*.

Esto no quiere decir, sin embargo, como pretenden algunos filósofos, que la relacion total, lo mismo de identidad que de diversidad, por el mero hecho de ser adecuada, sea *absoluta* en sí misma. Pues, además de que no es lo mismo lo adecuado que lo absoluto, con solo tener en cuenta, por una parte, que áun los términos constituidos esencialmente por los mismos caractéres, si han de relacionarse, tienen que ser por lo ménos distintos en número, y por otra, que áun siendo totalmente diversos en su constitutivo esencial, no podrian relacionarse, si no *fuesen*, y por lo tanto sin tener el *ser* como carácter comun, se advertirá que la relacion, ora de identidad, ora de diversidad, en el mero hecho de ser tal relacion, repugna que sea absoluta.

Al efecto sería necesario que la relacion, si era de identidad, excluyese de su concepto toda distincion, y si de diversidad, toda conveniencia, por lo mismo que lo absoluto en el órden afirmativo excluye de su concepto toda negacion, como excluye en el órden negativo toda afirmacion.

Lo primero es á todas luces imposible, dada la dualidad de términos que toda relacion implica; lo que exige, si han de ser *dos*, por lo ménos que el uno *no sea* á la vez y bajo el mismo

aspecto el otro. Así es que la identidad absoluta no puede predicarse más que de la *unidad*; mejor dicho, es la persistencia misma de la unidad, en cuya virtud una cosa es siempre idéntica consigo misma; al paso que la identidad total, por el mero hecho de incluir en su concepto la distinción numérica, es absolutamente incompatible con ella: por más que, siendo las cosas referidas esencialmente las mismas, puedan predicarse mutuamente en todos y cada uno de sus caracteres constitutivos; lo que hace consistir á la identidad total en la conveniencia de dos cosas, en virtud de la cual la una se afirma de la otra y vice-versa; — *afirmabilitas unius de altero in recto* —.

Tampoco puede suceder lo segundo; es decir, que la relacion de diversidad excluya de su concepto toda conveniencia, puesto que entónces faltaria absolutamente el fundamento indispensable á toda relacion. Porque, si los términos eran completa y absolutamente distintos, ¿cómo, ni en virtud de qué habian de referirse? ¿Qué relacion cabe entre el *ser* y la *nada* ó negacion absoluta? ¿Quién no comprende, por lo tanto, que para que la relacion *sea*, aunque *sea* de diversidad, es absolutamente indispensable que *sean* los términos que la integran? Y si los términos de la relacion *son*, porque de otro modo no podrian referirse, ¿quien no vé que han de tener siquiera el *ser* como carácter comun? De ahí el por qué la relacion entre la *nada* y el *ser* sea absolutamente inconcebible. No hay, no puede darse entre uno y otra fundamento alguno de referencia. Por manera que, ó la relacion ha de carecer de fundamento, ó si le tiene, ya podemos asegurar, sin temor de equivocarnos, que los términos relacionados, por muy diversos que se les suponga, han de tener por lo ménos el *ser* como carácter comun. Mas como el fundamento es tan esencial á la relacion como los mismos términos de que consta, porque de otro modo careceria de razon suficiente su referencia, sería y no sería, lo que es absurdo, es preciso convenir en que la relacion de diversidad, en

el mero hecho de *ser*, es imposible que sea absoluta. Otra cosa es que, prescindiendo de este carácter comun y fundamental, todos los demás que constituyan determinadamente como tales á los términos relacionados sean esencialmente diferentes, como sucede, por ejemplo, entre la materia y el espíritu; la diversidad entónces es total, puesto que ninguno de los caracteres que determinan como tal al uno de los términos relacionados, constituye esencialmente al otro. Por eso se dice, y con razon, que la relacion de diversidad, cuando es total, consiste en la diferencia de dos cosas, en virtud de la cual, la una se niega de la otra y al contrario;—*negabilitas unius de altero in recto*—.

De aquí se infiere una consecuencia muy importante, á saber: que el *ser* y el *no-ser* informan siempre é inevitablemente á toda relacion, no sólo nocional, sino tambien esencial. Y efectivamente: en cuanto á lo nocional es indudable; porque si el conocimiento solo es posible á condicion de que el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, además de *ser* en sí mismos, el uno *no sea* absolutamente el otro, es claro que no puede constituirse como tal sin los caracteres del *ser* y del *no-ser*. Lo mismo se advierte en el orden esencial; porque si la relacion de identidad, por más completa que se la suponga, ha de incluir por lo ménos en sí misma la distincion formal ó numérica de sus términos integrantes, de tal manera que el uno *no sea* absolutamente el otro, y toda relacion de diversidad, áun la más opuesta, en el mero hecho de ser tal relacion, ha de comprender por lo mismo en sí el carácter de *ser* como esencial y comun á los dos términos, tanto subjetivo, como objetivo, de que consta, hay que reconocer como evidente que, ni aquélla puede constituirse sólo con el carácter positivo é indeterminado del *ser*, ni tampoco ésta solo con el negativo y determinado del *no-ser*, sino que, lo mismo que en la nocional, uno y otro han de entrar forzosamente en la constitucion intrinseca de toda relacion esencial.

Ahora bien; como excepcion hecha de la nada ó negacion absoluta, no hay cosa que no *sea*, ó más sencillamente, todo *es*, es indudable que bajo el punto de vista del *ser* todo puede erigirse en término de relacion. No sucede lo mismo bajo el punto de vista del *no-ser*. Pues aparte de que, considerados en sí mismos todos los términos que pudieran concurrir á formar una relacion, no advertimos en ellos nada que no *sea*, puesto que tanto dichos términos como sus respectivos caracteres *son*, el hecho es que, áun considerados entre sí, puede darse, y nuestra mente le concibe desde luégo, un término que, constituido precisamente por la plenitud del *ser*, excluye por lo mismo de su esencia toda negacion, y no puede en su virtud referirse á otro. Mas como esto no impide que los demás se referan á él, por cuanto *es* bajo todos aspectos, resulta que la negacion comprendida en el carácter del *no-ser*, si bien es indispensable que informe al término referido, no afecta en nada al término de referencia. Y véase cómo, casi sin pensarlo, hemos establecido la distincion intrínseca ó esencial que media entre el término objetivo y el subjetivo de toda relacion. Pues miéntras que el término objetivo ó de referencia basta que *sea* en sí mismo para que pueda considerarse como tal, es necesario en el término referido ó subjetivo que, además de *ser* en sí mismo, sin lo que mal podria referirse, *no sea* absolutamente el término á que se refiere, por lo mismo que á él se refiere; de lo contrario no serian *dos* los términos integrantes de la relacion, no habria fundamento alguno de referencia. Pero como esta dualidad aparece desde el momento en que el término referido *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el término de referencia, resulta que, para que la relacion pueda darse como tal, es indispensable y basta que el carácter del *no-ser* informe sólo al término referido.

Sucede, sin embargo, muchas veces que dicho carácter informa tambien al término de referencia; por cuanto, á la vez que percibimos en él una determinacion que no hallamos en

el término referido, advertimos otra en este último, que no aparece absolutamente como tal en el primero. Pero, aparte de que esta doble referencia no puede tener lugar en la relación nocional, sólo posible á condición de que el objeto cognoscible *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto el sujeto cognoscente, el hecho es que cuando, al relacionar en el orden esencial dos ó más objetos entre sí, se advierte esta doble referencia, bien claramente se ve que no hay una sola relación, sino dos realmente distintas, en las que los términos relacionados hacen respectivamente las veces de sujeto y objeto de la relación, según que carecen ó que contienen en sí mismos el carácter fundamental que la determina. Por eso no basta, para conocer científicamente la relación, estudiarla sólo bajo el punto de vista de los términos que la integran, sino que es necesario considerarla además bajo el punto de vista de su fundamento.

Al efecto conviene tener presente, como ya hemos indicado al principio, que en general constituye el fundamento de la relación aquéllo por lo que uno de los términos se refiere al otro. Pero como esta referencia sería imposible si los términos que la integran *no fuesen* previamente ó en sí mismos, lo que excluye á la diversidad absoluta del concepto de la relación; y por otra parte, sólo con el carácter de *ser* absolutamente idéntico en ambos, no puede establecerse la dualidad, siquiera sea puramente formal, que su misma referencia implica, lo que excluye á su vez de dicho concepto la absoluta identidad; precisando ahora más este carácter esencial á la relación, y fundados en esta consideración ineludible, tenemos que reconocer: 1.º que el *ser*, absolutamente exento de toda determinación, es el fundamento positivo, la razón suficiente de la relación, por lo mismo que lo es de sus términos integrantes; y 2.º que la negación con relación al *ser*, ó más sencillamente, el carácter ó concepto del *no-ser*, es el fundamento negativo, la razón suficiente de la referencia, sólo posible á condición de que uno de los términos de la relación

no sea absolutamente el otro. Lo que prueba de la manera más evidente que el *ser*, sí, pero *determinado* en el término de referencia por un carácter que no aparece absolutamente como tal en el referido, es el fundamento supremo, la razón completa y absoluta de toda relación. De otro modo su constitución, que es un hecho, sería hasta inconcebible, implicaría el mayor de los absurdos.

Siendo, pues, el *ser*, por su absoluta universalidad, un carácter tan esencial á la relación como á sus términos integrantes, lo que hace que tanto aquella como éstos de hecho convengan en que *son*, es claro que bajo este aspecto fundamental, absolutamente idéntico y común á todos los elementos constitutivos de la relación, no hay, no puede darse en ella ulterior clasificación. Una y la misma es en este sentido la referencia de sus términos, como uno y el mismo es el verbo *ser* que la expresa; ya que uno y el mismo es siempre el carácter fundamental que, informando absoluta é inevitablemente á todos y cada uno de los demás caracteres que constituyen como tales á los términos relacionados, sirve, por lo tanto, de punto de enlace á su referencia.

No sucede lo mismo bajo el punto de vista del *no-ser*, que determina la existencia en el término de referencia de un carácter que no aparece absolutamente como tal en el referido. Porque como la negación que le constituye esencialmente, por ser concreta y relativa, puede darse, según hemos dicho, sólo en el término subjetivo ó á la vez también en el objetivo de la relación, lo que hace consistir la referencia—en la limitación del término referido—, es indudable que, bajo este aspecto que distingue fundamentalmente á los términos integrantes de la relación, ésta puede dividirse y de hecho se divide en *imcompleja* y *compleja*, según que uno sólo de los términos se refiere al otro, ó los dos términos son mútua y recíprocamente referidos. Ejemplo de la primera es la relación nocional; por lo mismo que para ser cognoscible, sólo se requiere *ser*; mientras que para ser cognoscente, se

requiere además la propiedad de conocer sobre el objeto cognoscible. Por eso nuestra inteligencia, aunque en el orden ontológico es siempre referible, por su misma limitacion esencial, en el orden lógico es por el contrario el único término de referencia; toda vez que á ella sola se refiere el objeto cognoscible para ser conocido. Esta misma incomplejidad se advierte en el orden esencial en la relacion de lo contingente y necesario, en la que sólo lo contingente, como limitado, es referido. Ejemplo de la segunda tenemos en las relaciones de la paternidad y la filiacion, del alma y del cuerpo, en las que, como los dos términos son limitados, los dos son referidos.

Cuando la relacion es incompleja, el término que se refiere al otro es por lo mismo el único *relativo*. Así es que en él y sólo en él se ha de buscar el fundamento de su referencia; como quiera que, en el mero hecho de referirse á otro, tiene que contener en su *ser* alguna limitacion, siquiera sea puramente formal, que, distinguiéndole de aquél al que se refiere, haga posible de algun modo su referencia; al paso que el término á que se refiere es por lo tanto *absoluto*; pues no siendo en manera alguna referido, forzosamente ha de constituirle la plenitud del *ser*.

En esta consideracion tan óbvia como natural se funda la division del *ser* en *absoluto* y *relativo*, segun que le constituye la plenitud del *ser*, y es por lo mismo completamente independiente de todos los demás, tanto en su *ser*, como en su peculiar manera de ser, ó contiene en su *ser* alguna limitacion que, constituyendo en sí misma el fundamento de su referencia, nos permita distinguirlo del absoluto y referirlo á él. Por manera que, para asegurarnos de la existencia del *ser* absoluto, bastaria evidenciar que puede darse en el orden esencial una relacion en que el uno de los términos se refiera al otro y no al contrario.

Ahora bien; como semejante relacion se da desde el momento en que concebimos un término de referencia cons-

tituido esencialmente por la plenitud del *sér*, y esta concepcion está entrañada en la naturaleza misma de nuestra propia inteligencia que no puede llegar á conocer científicamente lo complejo sin la concepcion prévia de lo incomplejo, por lo mismo que es incompleja en sí misma, es claro que tiene por lo ménos que suponer como absoluto el término á que refiere el otro, siquiera cuando le refiere; por más que, si luégo ve que tambien aquél contiene en sí mismo alguna limitacion, prévia esta precepcion, y en virtud de ella, lo considere igualmente como relativo. Mas como esto no pasa hasta aquí de ser una exigencia puramente lógica, suficiente, sí, para evidenciar en el órden nocional la existencia de la relacion incompleja, pero sin prejuizar por eso su existencia real, hay que reconocer que el concepto de lo absoluto, que dicha relacion implica, no prejuiza tampoco su existencia real, como absolutamente exento de toda referencia. Lo contrario equivaldria á sancionar *ex cáthedra* el tránsito del órden ideal al real y vice-versa.

Cuando la relacion es compleja, la mútua y recíproca referencia de los términos que la integran hace que ambos sean relativos, y por lo tanto que su fundamento se constituya por la limitacion esencial del uno con referencia al otro, y al contrario. Así es que en la relacion indicada de la paternidad y la filiacion, el fundamento estriba, por parte del padre, en que como tal *no es* hijo, y por parte del hijo, en *no sér* por lo mismo padre; así como el alma *no es* cuerpo y el cuerpo *no es* alma.

Quiere decir, pues, que siempre que en el término de referencia se dé un carácter de que carezca el término referido, habrá fundamento, al compararlos entre sí, para considerar á éste como relativo; fundamento que estribará precisamente en la limitacion esencial que implica en sí misma la carencia en el término referido del carácter dado en el término de referencia. Ahora, si en dicho término se da á su vez otro carácter de que el primero carezca, la limitacion entrañada

en éste servirá de la misma manera para considerarlo también como relativo. Por eso en la relación de lo contingente y necesario, sólo lo contingente, como limitado, puede ser relativo; como es lo cognoscible respecto del cognoscente; al paso que en las relaciones de la paternidad y la filiación, del alma y del cuerpo, por ser ambos términos limitados, los dos son relativos.

Hay, sin embargo, una muy notable diferencia entre la limitación característica de algunas relaciones complejas y la que á otras constituye. Pues mientras que en unas el carácter dado en el término de referencia no es inmanente en el mismo, sino sólo relativo al término referido, en otras subsiste en él independientemente del término con que se compara. Tal acontece con el carácter de la paternidad, sólo posible con relación á la filiación, ó con el de la filiación, que no se concibe sino con relación á la paternidad; al paso que la espiritualidad del alma y la materialidad del cuerpo subsisten en ellas independientemente de su mútua referencia. En el primer caso, los términos son *correlativos*; puesto que no se concibe el uno sin el otro: mientras que en el segundo, su limitación intrínseca ó esencial les constituye, y permítase la antítesis, como absolutamente relativos; toda vez que, se comparen ó no, siempre son en sí mismos esencialmente limitados.

En esta diferencia estriba la subdivisión de la relación compleja en *sucesiva* y *simultánea*, según que la constituye un sólo carácter relativo que, como tal, implica en sí mismo dos determinaciones opuestas, ó es debida á la coexistencia de dos caracteres esencialmente inherentes á los términos de la relación, independientemente de su referencia. De manera que si, profundizando un poco más, tratamos de investigar el por qué de la correlación que esencialmente constituye á la relación sucesiva, hallaremos que, á diferencia de la simultánea, uno de sus caracteres determinantes es la razón suficiente de la existencia del otro. Por eso no hay padre sin hijo,

ni hijo sin padre; accion sin pasion, ni pasion sin accion; miéntras que hay materia sin espíritu, y espíritu sin materia.

La importancia de esta subdivision de la relacion compleja en sucesiva y simultánea salta á la vista con sólo tener presente que, descomponiéndose toda relacion compleja en tantas incomplejas cuantas son los términos referidos, y siendo uno de los caracteres determinantes de la sucesiva razon suficiente del otro, sólo resta determinar su prioridad de origen, para elevarse en progresion ascendente al orden incomplejo; al paso que en la simultánea es preciso determinar previamente un carácter superior que, á la vez que sea en sí mismo razon suficiente de los que esencialmente constituyen á sus términos integrantes, determine la correlacion que la sucesion implica. Siendo, pues, la paternidad carácter superior y anterior á la filiacion, como lo es la accion respecto de la pasion, es claro que de aquéllos y no de éstos se ha de partir, para llegar al orden incomplejo; lo que no sucede con la materia respecto del espíritu, ni al contrario, por su mútua independenciam.

Y no se diga que la reduccion del orden simultáneo al sucesivo y de éste al incomplejo en la relacion es innecesario ó imposible; porque, además de que así lo exige la incomplejidad esencial de nuestra inteligencia, el hecho es, y así lo hemos demostrado anteriormente, que toda relacion, áun la más diversa, ha de contener en sus términos integrantes siquiera un carácter comun que, informando á todos los demás, sirva de punto de enlace, de fundamento positivo á su referencia; así como, áun la más idéntica, ha de contener otro que determine por lo ménos la distincion numérica que forzosamente implica la dualidad de sus términos.

Si, pues, estos dos caracteres son indispensables á toda relacion, y el primero ha de informar precisamente á todos los demás, ora idénticos, ora diversos, que constituyen como tales á los términos relacionados, al paso que el segundo ha de informar por lo ménos al término referido, para distinguirlo

de algun modo del de referencia, no hay remedio; ó la relacion no existe, ni puede concebirse, lo cual es absurdo, ó supuesto el hecho de su existencia y de su concepcion por nosotros, han de existir precisamente en ella los dos caracteres fundamentales que informan su materia, y que por lo tanto, no sólo hacen posible, sino inevitable su reduccion.

Que el *ser* y el *no-ser* son estos dos caracteres fundamentales, no hay para qué repetirlo; pues ya hemos visto que sin ellos la relacion, que es un hecho, sería hasta inconcebible. Así es que para determinar ahora en el orden nocional cuál es entre todas las relaciones cognitivas la primera, la más elemental é incompleja que, sin derivarse ó fundarse en otra, sirva de fundamento á las demás, hay que contar de antemano con que deben concurrir á su formacion, como caracteres indispensables, los conceptos del *ser* y del *no-ser*. Y si á esto se agrega que dichos conceptos, por lo mismo que son *dos*, ya pueden constituir por sí solos una relacion, se verá que no hay, ni puede concebirse relacion alguna nocional, sea directa ó refleja, que, lo mismo bajo el punto de vista de sus términos integrantes, que bajo el de su fundamento, no pueda reducirse en último término á la referencia elemental é incompleja que dicen entre sí los conceptos del *ser* y del *no-ser*.

No resolviendo, sin embargo, este resultado, por más que la prejuigue, la cuestion planteada en el capítulo anterior, el rigorismo lógico exige, una vez fijado el concepto de la relacion, exponer en seguida el del *principio* y las condiciones que debe reunir la relacion cognitiva que aspire al dictado de tal, para, en su vista, eliminar de este orden con pleno conocimiento de causa las que no las reunan; y si en alguna se cumplen, evidenciarlo así en último término.

CAPÍTULO II.

Concepto del principio.

Expuesta la idea de la relacion bajo los dos únicos aspectos de que es susceptible, y habiendo advertido por sola la constitucion intrínseca ó esencial de sus diferentes especies el encadenamiento lógico áun de las más diversas, confirmado de hecho por todas las ciencias que presentan mayores y más numerosos puntos de contacto cuanto más y más se desarrollan, no se extrañará que abrigando la profunda conviccion de que todos los conocimientos convergen á la unidad, procuremos inquirir, y si nos es posible, determinar la relacion fundamental en que dicha unidad estriba.

Que semejante relacion, si es que existe, debe ser considerada científicamente como la primeramente primera, y permítase el pleonasma en gracia de la precision, es indudable. Pero como son varias las que aspiran á esta categoría erigiéndose en principios, y no todas pueden serlo en el sentido extricto de la palabra, hay que convenir en que, ó no se ha fijado bien el concepto del principio, dándole una extension que no tiene y que su misma unidad repugna, ó que se erige en principio lo que no lo es, ó finalmente, que, si existen varios principios parciales reducidos á una esfera más ó ménos limitada, no hay, no puede darse en el órden relativo del *conocer*, como nuestro insigne Balmes afirma, un primer principio, «una primera verdad, de la cual dimanen todas las otras.»

La cuestion, como se ve, no puede estar más claramente planteada. Así es que, para resolverla con completa imparcialidad, no cabe emplear otro procedimiento que el entrñado en la cuestion misma, y que exige, una vez expuesto el concepto de la relacion, fijar inmediatamente el del *principio*,

como antecedente indispensable al desenvolvimiento ulterior de los otros miembros de la disyuncion.

Esto supuesto, decimos que en general se entiende por *principio* lo que contiene la razon suficiente de otra cosa: —*id à quo aliud procedit*—. Y como nada puede contener en sí la razon suficiente de otra cosa, sino con relacion á ella, así como tampoco puede una cosa tener su razon suficiente en otra, sin que de algun modo á aquélla se refiera, claramente aparece que en el concepto del principio se incluye una relacion cuyos dos términos son el continente y el contenido, más claro; aquello que de otra cosa procede, que es el *principio*, y esta otra cosa que de él procede, que es el *principiado*. Así es que habrá tantas clases de principiados y por lo tanto de principios, cuantas son las especies de relaciones que, ora bajo el punto de vista de sus términos, ora bajo el de su fundamento, hemos distinguido.

Y efectivamente; el principio bajo el primer aspecto se divide en *nocional* y *esencial*, segun que contiene en sí la razon suficiente de los caracteres cognitivos ó de los entitativos de su principiado. Por manera que el primero, llamado tambien principio del *conocer*, determina lo que es el *ser* respecto de nosotros, y el segundo, ó principio del *ser*, lo que es en sí mismo. Por eso al principio nocional ó del *conocer* tiene que constituirle, como á todo conocimiento, una relacion fundamental que sea en sí misma la razon suficiente de toda otra relacion cognitiva; al paso que al esencial ó del *ser* le constituye un sólo término, el de referencia, que contiene, como tal principio, la razon suficiente del referido, que es el principiado. Así es que, si los filósofos se hubiesen fijado en esta tan notable diferencia entre el principio del *conocer* y el principio del *ser*, no hubieran confundido nunca el orden nocional exclusiva y, si así puede decirse, absolutamente relativo, con el orden esencial, cuyo principio supremo tiene que ser necesariamente absoluto.

Pero, como el principio del *ser*, al ménos en el orden ideal

reflejo, contiene en sí la razon suficiente, no ya sólo de la esencia, sino tambien de la cognoscibilidad de su principiado, por lo mismo que la relacion nocional es en este orden susceptible de las mismas divisiones que la relacion esencial, ántes de entrar á plantear resueltamente la cuestion de primacía nocional, única que aquí puede resolverse, es preciso subdividir el principio de la esencia en las mismas especies en que hemos subdividido la relacion esencial, para ver si efectivamente puede reponerse en alguna de ellas el principio supremo del *conocer*.

Ocurre, sin embargo, una grave dificultad, y es que, subdividiéndose la relacion esencial en idéntica y diversa, y no conteniendo el término de referencia en la relacion de diversidad la razon suficiente de los caracteres constitutivos del referido, por lo mismo que son esencialmente diferentes, no puede establecerse esta misma division en el principio, sino que hay que reconocer como evidente que en el orden de la esencia sólo puede constituirlo la identidad; ora esta identidad sea total, ora parcial; bien se refiera esta última á los caracteres cuantitativos, bien á los cualitativos de su principiado.

Quiere decir, pues, que el principio del *ser* bajo el punto de vista de su índole terminativa, sólo puede ser de *igualdad*, de *semejanza* ó de *identidad*, segun que contiene en sí la razon suficiente de los caracteres cuantitativos, sólo de los cualitativos, ó á la vez de los cuantitativos y cualitativos de su principiado. Así; al relacionar, por ejemplo, la libra con la onza, decimos que una libra es *igual* á diez y seis onzas; porque, si bien en diversa forma, en las diez y seis onzas se contienen todos los caracteres reales ó cuantitativos de la libra. Por el contrario; al relacionar un edificio con el plano de que el arquitecto se ha valido en su construccion, decimos que el edificio es *semejante* al plano; por cuanto, aparte de los materiales empleados al efecto, se ajusta en un todo á las formas en éste proyectadas. Ahora, si atentos, no sólo á la índole cuantitativa, sino tambien cualitativa del principiado,

lo referimos á aquello que bajo uno y otro aspecto le constituye ó de que procede, no podemos decir que sólo es igual ó sólo semejante á su principio, sino *idéntico*. Por eso, conteniéndose en la animalidad todos los caracteres, así reales como formales, que constituyen la esencia ó naturaleza del perro, no decimos que sea igual ó semejante á ellos, sino simplemente que el perro *es* animal. De donde claramente se infiere que la igualdad y la semejanza, aisladamente consideradas, no pueden constituir al término de referencia de la relacion que determinan más que como principio *inadecuado* de los caracteres, sólo reales, ó sólo formales de su principiado; al paso que, como unos y otros se comprenden en la identidad, hay que reconocer que, bajo el punto de vista de los términos integrantes de la relacion esencial, el único principio *adecuado* es el de *identidad*.

Por manera que, si en la relacion que dicen entre sí el principiado y el principio sólo se atendiese á su índole terminativa, la cuestion planteada acerca del principio supremo del orden del *conocer*, estaria reducida á determinar si el principio de identidad, único adecuado en el orden del *sér*, era tambien la razon suficiente de todos y cada uno de los caracteres de su principiado. Pero, siendo el fundamento tan indispensable á la relacion como los mismos términos de que consta, el rigorismo lógico exige considerar ahora bajo este aspecto el concepto del principio; con tanta más razon, cuanto que, dividiéndose la relacion bajo el punto de vista de su fundamento en incompleja y compleja, y subdividiéndose ésta en sucesiva y simultánea, triple aspecto que, implicando el de sus términos, encierra en sí su concepto completo; sólo de este modo puede conocerse científicamente la índole de la relacion que, lo mismo en el orden esencial que en el nocio-nal, dicen entre sí el principiado y el principio.

Sin embargo, es preciso convenir en que semejante division fundamental no afecta en nada al principio del *conocer* esencial y, si así puede decirse, absolutamente complejo.

Porque, si bien la cognoscibilidad del *sér* puede ser directa ó refleja y establecerse, por lo tanto, la relacion cognitiva, ora entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, ora entre éste y la relacion de dos ó más objetos conocidos entre sí, es incontestable que esta segunda relacion, á fuer de puramente objetiva, sólo puede fundarse en el principio ó principios del orden del *sér*, y sólo en el del *conocer* en tanto que se refiere, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente, para ser por éste conocida. Por eso al principio del *conocer* le constituye siempre y exclusivamente una y la misma relacion incompleja entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente. Por eso la prioridad que la razon de principio exige en él respecto de su principiado, es sólo nocional ó puramente lógica. Por eso, en fin, tan relativo es este principio, en medio de su incomplejidad, bajo el punto de vista del fundamento de su relacion con el principiado, como bajo el de sus términos integrantes.

No sucede lo mismo con el principio del *sér*. Porque, como sólo le constituye el término de referencia de la relacion esencial respecto del referido, y dicho término puede ó no contener en sí alguna limitacion que sirva de fundamento á su ulterior referencia, no hay duda que, bajo este aspecto, puede dividirse en *absoluto* y *relativo*, segun que le constituye la plenitud del *sér* que total ó parcialmente comunica al principiado, ó por ser en sí mismo esencialmente limitado, sólo contiene la razon suficiente de alguna ó algunas de sus diversas maneras de ser. Verdad es que en este último caso, como no contiene *ultimato et per se* la razon suficiente de su principiado, no él, sino aquél á que, como limitado, se refiere, será el verdadero y único principio del *sér*. Por eso hemos dicho anteriormente que el principio supremo en este orden tiene que ser necesariamente absoluto.

Mas como el *sér* en el orden relativo es por lo mismo susceptible de varios estados, y unos filósofos reponen en uno y otros en otro el principio del humano *conocer*, ya que tambien

es en sí mismo esencialmente relativo, hay que distinguir en este orden tantas clases de principios cuantas son las determinaciones peculiares del *ser*. Así es que, reduciéndose todas á lo que es, por lo que es, y como es en sí mismo, ó sea á la esencia, á la existencia y á la subsistencia, es indispensable, para evitar toda confusion, subdividir el principio relativo del *ser* bajo este aspecto fundamental en principio de la *esencia*, que es el que contiene en sí la razon suficiente de lo que es en sí mismo el principiado; principio de la *existencia*, que contiene la razon suficiente de su actual manera de ser, y principio de la *subsistencia* que implica su manera de existir.

Para determinar, pues, ahora si la relacion que en el orden del *ser* dicen entre si el principiado y el principio es incompleja ó compleja, sucesiva ó simultánea, y resolver en su virtud si puede ó no fundarse en alguna de ellas el principio supremo del *conocer*, no hay más que fijar la atencion en la índole misma del carácter ó caractéres que respectivamente constituyen á cada uno de los principios que bajo este aspecto fundamental hemos distinguido, y se verá que la relacion entre el principiado y el principio, cuando éste es absoluto, es evidentemente incompleja. Pues incluyendo ó conteniendo en sí la razon suficiente, no sólo del *ser*, sino tambien de la peculiar manera de ser del principiado, por lo mismo que le constituye esencialmente la plenitud del *ser*, resulta que, ni puede ser ulteriormente referido, ni por lo tanto darse nada en el principiado que no esté esencialmente contenido en el principio. Sólo que, como la plenitud del *ser* que le determina como absoluto puede comunicarla total ó parcialmente al principiado, la incomplejidad de esta relacion tendrá que ser, por lo mismo, absoluta ó relativa, y determinar, ora la prioridad puramente formal del principio respecto de su principiado, como la que se da en el Padre respecto del Hijo en la Trinidad, ora tambien la real, cual es la que existe en el *ser* absoluto respecto de todos los seres relativos.

Esta misma incomplejidad, si bien sólo relativa, se ad-

vierte en el principio de la esencia respecto de su principiado. Porque, como el *ser*, considerado inmanentemente ó en sí mismo, es *lo que es*, y precisamente en *lo que es* estriba la esencia ó naturaleza íntima de todos y cada uno de los seres, es claro que la relacion del principio de la esencia con su principiado sólo puede fundarse en la referencia de *lo que es* al *ser*, de lo determinado á lo indeterminado. Por eso la prioridad del principio relativo de la esencia respecto de su principiado sólo se da, como en el orden del *conocer*, nocionalmente. Tal es la que existe entre el *ser* y la mera potencia de ser; puesto que, si la posibilidad no puede concebirse sin el *ser*, tampoco el *ser* puede considerarse como tal sin ser siquiera posible.

Por el contrario, el principio de la existencia, que implica la actuacion de la esencia, y el de la subsistencia ó manera de existir, en la misma complejidad de su fundamento revelan bien á las claras la complejidad de su relacion con el principiado; toda vez que, ni la actual manera de ser puede concebirse sin la esencia, ni tampoco la manera de existir sin la concepcion prévia de la existencia. No hay más diferencia sino que, miéntras la complejidad fundamental que dice la relacion del principio de la existencia con su respectivo principiado es sólo sucesiva, la del principio de la subsistencia es simultánea. Prueba de lo primero es que, estribando la existencia en la actuacion de la esencia, ni el principiado puede reducirse al acto sin la accion del principio, ni éste puede actuarlo sin la realizacion de la accion que implica necesariamente los dos caractéres opuestos de agente y paciente, y que determinan á la vez y bajo el mismo aspecto al principiado como *efecto* y como *causa* á su principio. De aquí el por qué la prioridad, no sólo sea de origen, sino tambien de tiempo en el principio de la existencia con relacion á su principiado. Tal es la prioridad que existe en la potencia respecto del acto, ó en el artífice con relacion al artefacto. Agréguese á esto, por lo que hace á la subsistencia, que la sustancia

sólo sirve de principio á la modificacion en cuanto la sostiene en sí, y que no podria sostenerla sin la prévia existencia de una y otra, y resultará que, implicando su fundamento la coexistencia del principiado y del principio, la relacion necesaria entre ambos tiene que ser precisamente simultánea. Por eso la prioridad en este principio es de naturaleza respecto de su principiado. Tal es lo que existe en la pared respecto de su blancura, y en general, en toda sustancia respecto de sus diversas modificaciones.

Pero, así como en el orden de la relacion la simultánea se reduce á la sucesiva, y una y otra como complejas se resuelven, atendido su fundamento, en la incompleja, así tambien los principios de la existencia y de la subsistencia, ó más sencillamente, de *causalidad* y de *sustancialidad*, que implican respectivamente la sucesion y la coexistencia del principiado y el principio, por lo mismo que se refieren al orden del *sér*, se resuelven en último término y bajo el mismo aspecto en el principio de la *identidad* esencial. La razon es óbvia; pues, si es cierto que la actual manera de ser ó existencia presupone inevitablemente la esencia, no es ménos cierto, y su mismo nombre lo indica, que la coexistencia presupone igualmente la existencia. Sólo que, como la esencia puede ser absoluta ó relativa, y todo lo relativo, por lo mismo que no *es* bajo todos aspectos, tiene que ser ulteriormente referido, lo que no sucede con lo absoluto, hay que reconocer como evidente que en el orden del *sér* no hay, ni puede darse ningun otro principio, fuera de lo absoluto, que no esté en él implícitamente contenido. Por eso al *sér* absoluto que, no sólo es en sí mismo razon suficiente de su esencia, de su existencia y de su subsistencia, sino que tambien es la razon suficiente de la esencia, existencia y subsistencia de todos los seres relativos, por lo mismo que le constituye esencialmente la plenitud del *sér*, no podemos ménos de concebirlo como el principio único, universal y absoluto de todo cuanto es, de todo cuanto puede ser. Así es que todas las es-

cuelas filosóficas, bajo una ú otra forma, han reconocido siempre la imprescindible necesidad de que exista un principio único, universal y absoluto que contenga en sí la razon completa y absoluta, no ya sólo de sí mismo, sino tambien de todo el orden relativo.

Pero en este orden, á que el conocimiento, á fuer de relativo, se refiere, ¿ es lo mismo el principio del *sér* que el principio del *conocer* ? ¿ Basta que una cosa sea en sí misma, y por lo tanto, que sea cognoscible, para que sea para nosotros, para que ya de hecho sea conocida ? Es claro que no. En otro caso, y puesto que todo *lo que es* es cognoscible, todo sería *ipso facto* conocido; nada ignoraríamos, sino que todo lo sabríamos, por cuanto todo *es*. Mas por desgracia no es así, y nuestra propia ignorancia se encarga á todas horas de evidenciarlos este aserto.

Lo que hay es que la identidad, lo mismo que la esencia, puede ser absoluta y relativa, segun que la constituye la plenitud del *sér*, que el principio comunica totalmente al principiado, ó por comunicárselo sólo parcialmente, implica la mera conveniencia esencial de los seres entre sí. Y si bien en el orden absoluto no hay más que un principio, tambien absoluto, en que el *sér* y el *conocer* absolutamente se identifican, no sucede lo mismo en el orden relativo, en el que la dualidad de términos que le integran exige por lo ménos que el uno *no sea* absolutamente el otro. Por eso, al tratar de la relacion de identidad, demostramos hasta la evidencia la imposibilidad de que fuese absoluta. Por eso no basta en el orden relativo que un objeto *sea*, y por lo tanto, que *sea cognoscible*, para que ya de hecho sea conocido; sino que es necesario al efecto que se refiera de algun modo al sujeto cognoscente. De lo contrario sería, sí, como ya hemos dicho, en sí mismo, mas no para nosotros.

Ahora bien; refiriéndose el concepto del principio al orden relativo, por lo mismo que nuestra inteligencia es esencialmente relativa, como lo es todo nuestro *sér*, y no identifi-

cándose en este orden el *ser* y el *conocer*, hay que distinguir bajo este aspecto supremo y fundamental, que sintetiza en sí los anteriormente expuestos, dos principios, á saber: el principio del *ser*, que es lo que contiene en sí la razon suficiente de la esencia de la cosa, y el principio del *conocer*, que es lo que contiene la razon suficiente de su verdad, ó como decia la escuela, *cui inest ratio cur alterum cognoscatur*.

Que el principio del *ser*, áun en el orden relativo, estriba en la identidad esencial del principiado y del principio es indudable; puesto que, comprendiendo éste todos y cada uno de los caracteres que constituyen como tal al principiado, sin lo que no serian idénticos, contiene por lo mismo en sí la razon suficiente de su esencia; ora ésta se considere simplemente como posible, constituyendo la identidad metafísica, ora como existente, constituyendo la identidad física; bien el principio exista en sí, bien exista en otro, constituyendo la identidad sustancial ó accidental.

Tambien estribaria en la identidad esencial en sus diferentes aspectos el principio del *conocer*, si los objetos cognoscibles, por el mero hecho de *ser*, y de ser *cognoscibles*, nos fuesen ya conocidos, ó si sólo constituyese al conocimiento la relacion de los objetos entre sí. Pero como los conocimientos no pueden relacionarse entre sí sin haber sido previamente adquiridos, ni los objetos cognoscibles son sólo por eso conocidos, ni pueden serlo sin que de alguna manera se refieran al sujeto cognoscente, tratándose del primer principio con relacion á nosotros, seres cognoscentes, hay que reconocer que, léjos de constituirlo el concepto del *ser* que en la identidad esencial se contiene, sólo sirve para determinar uno de los términos que á la relacion cognitiva constituyen; toda vez que sólo funda la cognoscibilidad del objeto.

Verdad es que el sujeto cognoscente tambien *es*; de otro modo no habria entre éste y el objeto cognoscible relacion alguna. Pero tambien es verdad, y ya lo hemos dicho mil veces, que el sujeto cognoscente *no es*, como tal, cognoscible,

ni lo cognoscible cognoscente. Sucedería esto si la identidad fuese absoluta en la relación; pero siendo á lo más total, como ya hemos demostrado, é incluyendo la totalidad en su concepto, además del *sér*, el carácter del *no-ser*, no hay remedio; en el orden relativo, á que la misma totalidad se refiere, hay que determinar otro principio más alto que, incluyendo en sí la identidad relativa, sirva de razón suficiente al conocimiento. De lo contrario no serían *dos* los términos integrantes de la relación cognitiva; sino sólo el cognoscente, como quiere Fichte, ó sólo el cognoscible, como Schelling afirma.

Pero, siendo la dualidad de términos tan esencial á toda relación, como la relación misma, y no pudiendo en manera alguna concebirse sin que el término referido se distinga de algún modo del término de referencia, resulta que el principio supremo del *conocer* tiene que incluir forzosamente en su concepto un nuevo carácter, además del *sér*, por el cual sus términos integrantes, el continente y el contenido, el principio y el principiado, el cognoscente, en fin, y lo cognoscible se distingan entre sí.

Cual sea este carácter es en lo que no convienen los metafísicos. Pues mientras Fichte y Schelling, como hemos indicado, sostienen en absoluto la identidad, ora subjetiva, ora objetiva, que Hegel sintetiza en la identidad absoluta de la *idea*, sin conceder al principio más prioridad que la de origen ó meramente formal respecto de su principiado, Vico atribuye al primer principio la prioridad de tiempo que exige la sucesión del hecho respecto de su hacedor; Descartes la de naturaleza, que implica la coexistencia del pensamiento y del sujeto pensante, y nosotros, sintetizando en el concepto supremo del *no-ser* toda distinción de orden, de tiempo y de naturaleza, así como en el del *sér* se sintetiza toda conveniencia, tanto real ó formal, como esencial, creemos con muchos insignes metafísicos que el principio de *contradicción*, que constituye la relación del *sér* y del *no-ser*, es el

conocimiento supremo y fundamental que contiene en sí la razon suficiente de todos los demás.

No incluimos, como se ve, en esta diversidad de sistemas acerca del principio del conocimiento el parecer de aquellos que, confundiendo el principio del *sér* con el de la *verdad* en el conocimiento, sostienen, como los sensualistas, que la experiencia externa, fuente, segun ellos, de todo conocimiento, es por lo mismo el fundamento supremo de su verdad; ó como los krausistas, que consideran como tal la conciencia; ó como Huecio y Bautain, que creen que el fundamento de la metafísica, y en general de la ciencia, es la divina revelacion; ó finalmente, como Laménais, y respecto de las ideas morales el mismo Bonald, que reponen este mismo fundamento en la autoridad humana ó consentimiento comun de los hombres. Pues, aparte de que la lógica enseña que sola la razon, como facultad de las relaciones, es el principio de *ser*, y por lo mismo el criterio fundamental de certeza de todo conocimiento, el hecho es que aquí no tratamos del *sér*, ni de la existencia del conocimiento, sino del principio de su verdad. El conocimiento, como efecto, es indudable que tiene la razon suficiente de su existencia en la facultad intelectual que, como causa, le produce. Pero como ningun conocimiento es tal para nuestra inteligencia, sino á título de verdadero, ó que debe serlo, supuesta su existencia, que ningun hombre de sano juicio puede negar, tratamos sólo de inquirir si entre la multitud de conocimientos constitutivos del saber humano, hay alguno que, siendo en sí mismo verdadero, sea á la vez la razon suficiente de la verdad de todos los demás; y si, dado este supuesto, es la identidad, la causalidad, la sustancialidad ó la contradiccion la verdad fundamental que buscamos.

El conocimiento, lo mismo que todos los demás hechos ú objetos *es*, como *es* el fundamento de la relacion en que estriba, como *es* lo cognoscible, como *es* el cognoscente. El principio inmediato de su *sér* está en la inteligencia como

causa, la cual, *possitis omnibus ad agendum prcerequisitis* lo produce como efecto; y mediante ella, en el *sér* absoluto que, como tal, contiene en sí mismo la razon suficiente de todos los seres, de todos los hechos, de todo lo que es, de todo lo que puede ser. Pero el conocimiento es ó debe ser además *verdadero*; y si bien en el orden absoluto la verdad es el *sér*, por lo mismo que en este orden el *sér* y el *conocer* absolutamente se identifican, no sucede lo mismo en el orden relativo, en el que la verdad implica la conformidad entre la nocion y el objeto, entre el congnovente y lo cognoscible, entre el elemento subjetivo y el objetivo del conocimiento.

El fundamento supremo de esta conformidad es lo único que al presente se trata de determinar. Por eso digimos al comenzar este capítulo, y la misma nocion del principio lo demuestra, que en vista del hecho á todas luces perceptible de la íntima relacion de los conocimientos entre sí, en vista de su convergencia cada vez más marcada hácia la unidad, tratábamos de buscar una verdad, una relacion fundamental que bajo este aspecto sirviese de base á todas las demás que constituyen el humano *conocer*. Por eso, sin dejar de comprender que el conocimiento tambien *es*, y que tiene por lo tanto su razon de *ser*, ántes bien dándolo por supuesto, hemos eliminado de la cuestion aquellos sistemas que, como el experimentalista y el tradicionalista, sólo á su existencia efectiva se refieren. Por eso, en fin, hemos tenido tanto empeño en precisar el concepto del principio, y en distinguir cuidadosamente el orden absoluto del relativo, y el orden del *sér* del orden del *conocer* en la relacion.

Sólo falta ahora que, circunscribiéndonos ya al orden del *conocer*, fijemos por via de corolario las condiciones que debe reunir el principio que aspire en este orden al título de fundamental. Pues, habiendo de ser por necesidad la piedra de toque en su determinacion, y estando entrañadas en el concepto mismo del principio, ni puede darse en este punto un

paso ulterior sin su prévio conocimiento, ni completarse el estudio del concepto del principio sin su exposicion.

Las condiciones, pues, que el primer principio en el orden del *conocer* debe reunir, segun todos los metafisicos, son únicamente tres: 1.^a Que su relacion constitutiva sea evidente por sí misma. 2.^a Que negada su verdad, se niegue forzosamente la verdad de todo otro conocimiento. Y 3.^a Que afirmada aquélla, pueda lógicamente afirmarse la verdad de todos los demás.

Que el principio fundamental del orden relativo del *conocer* debe tener en sí mismo la razon suficiente de su verdad, es incontestable. Porque si la tuviese en otro, ya no sería éste, sino aquél en que se apoyase el verdadero principio: *nam propter quod unumquodque est tale et illud magis*. Y como toda relacion cognitiva, si no es evidente por sí misma, ha de contener por necesidad y segun el orden de su lógica derivacion la razon suficiente de su verdad en otra, se comprenderá doblemente por qué ha de ser condicion indispensable del primer principio del *conocer* su evidencia intrínseca.

No es ménos necesaria la segunda condicion, que distinga el concepto del principio de todo aquello que no lo es. Porque, si puede concebirse una relacion que, por ser en sí misma evidente, no proceda ó se derive de ninguna otra, no puede concebirse que sea principio, sin que, además de ser en sí misma verdadera, contenga en sí la razon suficiente de la verdad de su principiado. Es decir que, siendo de esencia del principio contener en sí la razon suficiente de su principiado, de tal manera que, suprimido aquél, este *ipso facto* desaparezca, de esencia de la primera verdad será, no sólo su evidencia intrínseca, sino además, y á título de tal, que contenga en sí la razon suficiente de las otras, de manera que, una vez negada, se niegue forzosamente y por lo mismo toda verdad.

Por la misma razon se requiere que, afirmada la primera

relacion cognitiva, puedan lógicamente afirmarse todas las demás. Pues, conteniendo en sí, por lo mismo que es ó debe ser la primera, la razon suficiente de la verdad de las otras, con sólo exhibir en estas su filiacion lógica de aquélla, se llegará al punto culminante y supremo de su completa identificacion, en que se excluye hasta la posibilidad de afirmar la primera, sin que á la vez y en ella misma se afirmen todas las demás.

La diferencia, pues, entre el órden de *conocer* y su principio está en que, si bien es de esencia de todo conocimiento que sea verdadero, ora contenga en sí, ora contenga en otro la razon suficiente de su verdad, es además de esencia del principio, no sólo que sea verdadero por sí mismo y en sí mismo, sino tambien y muy especialmente que contenga en sí la razon suficiente de toda otra verdad.

Ahora bien; entre todos los conocimientos que naturalmente podemos adquirir, ¿existe alguno que, siendo evidente por sí mismo, contenga á la vez la razon suficiente de la verdad de todos los demás? ¿Existe alguno que pueda considerarse por lo tanto como la piedra angular de todo el edificio científico? Esto es lo que en último extremo estamos llamados á resolver. Así es que, para proceder con la más estricta imparcialidad, expondremos sucesivamente las opiniones tan encontradas de los sabios en una cuestion que, aparte de su incalculable trascendencia, es más difícil por la manera como se ha planteado, que en sí misma.

CAPÍTULO III.

Exámen del principio de la identidad subjetiva de Fichte.

— YO SOY YO. —

Estribando la verdad del conocimiento en la conformidad de la idea del objeto y su realidad, era natural que, desde el momento en que esta conformidad se confundiese con la absoluta identidad, se repusiera su principio, sólo en el sujeto cognoscente, sólo en el objeto cognoscible, ó sólo en el fundamento de la relacion entre ambos. Pues no pudiendo la identidad absoluta predicarse más que de la unidad, mejor dicho, siendo la persistencia misma de la unidad, si en ella habia de reponerse el primer principio de verdad, la eliminacion de la pluralidad era indispensable, por lo mismo que era indispensable partir de la unidad. De los tres elementos integrantes de la relacion cognitiva, era necesario prescindir del objeto y del fundamento, para quedarnos solo con el sujeto, como hace Fichte, ó prescindir del sujeto y del fundamento, permaneciendo el objeto, como quiere Schelling, ó hacer derivarse el sujeto y el objeto, á manera de fundamento, de la *idea* que su referencia implica, como Hegel afirma.

Así es que con sólo evidenciar la diferencia intrínseca ó esencial que media entre la conformidad subjetivo-objetiva, en que estriba la verdad del conocimiento, y la absoluta identidad; con sólo recordar á estos metafísicos que todos nuestros conocimientos, como todos nuestros hechos, como todo nuestro *sér*, son en sí mismos esencial, y si así puede decirse, absolutamente relativos, y que por lo tanto ninguno de sus caractéres, ni ménos su verdad puede ser absoluta, caeria por su base el fundamento comun de su respectivo sistema.

Pero como este procedimiento, aunque legítimo en sí, no es el más á propósito para atraer al verdadero camino á los que de él se han desviado; como algun motivo, siquiera sea aparente, habrán tenido los que así piensan, para sentar, en medio de un fundamento comun, tan peregrinas y opuestas teorías; como, en una palabra, á nadie se le debe juzgar sin oírle, la ciencia y la dignidad exigen de nosotros que examinemos imparcial y sucesivamente estos sistemas, refutando noblemente ó confesando con toda ingenuidad, ora los errores, ora las verdades que, al razonarlos, se aduzcan en su apoyo.

Concretándonos, pues, ahora al exámen del principio de la identidad subjetiva de Fichte, tanto más digno de consideracion, cuanto más consecuente aparece con los motivos en que lo funda, debemos decir que, solicitado este profundo ingenio por dos tendencias opuestas, á saber: la *necesidad* que el mundo material imprimia á sus afecciones, y la *libertad* que en sus actos voluntarios le atestiguaba la conciencia, recurrió á la *ciencia*, para ver de disipar la terrible duda que estos dos hechos innegables infundian en su inteligencia y atormentaban cruelmente su corazon.

Primeramente se fijó en la sensacion, suponiéndola origen de todo conocimiento y fuente suprema de verdad. Pero bien pronto advirtió que la sensacion no es más que una modificacion subjetiva; deduciendo de aquí que el *sér* que siente, como al sentir no sale de sí mismo, no puede saber más que el hecho interno de verse afectado. «Si tengo conocimiento, dice Fichte, de una modificacion sobrevenida en uno de mis órganos, en el de la vista, por ejemplo, tengo solo conciencia de una modificacion de mi *yo*. Sólo despues de haber percibido esta modificacion, es cuando percibo el objeto; pero de ninguna manera podria percibirle, sin tener conciencia de que le percibo, porque sería imposible que yo viese el objeto ignorando que le veo. Si sé ó conozco alguna cosa, añade, es á condicion de saberme, de conocerme pri-

mero á mí mismo. En la conciencia que tengo del objeto, no hay nada que no esté primero en la conciencia que tengo de mí mismo. Yo sé la existencia de los objetos exteriores, porque los veo; pero *sé* que los veo únicamente porque lo *sé*. Lo sé inmediatamente; y como sólo sé inmediatamente lo que inmediatamente percibo, é inmediatamente sólo me percibo á mí mismo, resulta que todo mi conocimiento está limitado á mis propias modificaciones; porque, lo que no está en mi precepcion, no lo percibo. ¿Tengo yo conciencia de los objetos que están fuera de mí? No: porque los sentidos no son más que otros tantos medios de ponerse en relacion con el mundo exterior. Así es que, en vez de decir—yo tengo conciencia de los objetos exteriores—, hablando con propiedad, debe decirse;—tengo conciencia de que *veo* los objetos exteriores—; es decir, que sólo percibo mis propias modificaciones. La modificacion es la idea, luego yo conozco esta idea; pero no sé si el objeto que esta idea representa es una realidad, porque yo no puedo salir de mis propias ideas, de mi propia subjetividad.»

Pero el *sér* que siente, el *sér* que percibe, ¿no podrá inferir del hecho de la sensacion la existencia fuera de él de una cosa que le ha modificado, y que esta cosa es la verdadera causa de la modificacion que él mismo experimenta? Fichte dice que no, fundado en que «el *sér* que siente no puede salir de su propia conciencia, ni su conciencia puede tampoco salir de los estrechos límites de su individualidad. Pues como no tenemos conciencia de los objetos exteriores en sí mismos, sino de la modificacion afectiva que experimentamos, y ésta es puramente subjetiva, sólo podemos conocer nuestra propia subjetividad.»

«Verdad es que, por una exigencia puramente lógica de nuestra inteligencia, que concibe el principio de causalidad, atribuimos á cada una de nuestras sensaciones un objeto exterior, que colocamos en el espacio. Pero tambien es verdad, dice Fichte, que el principio de causalidad por cuyo medio

se atribuye á la sensacion una causa, no se encuentra en la sensacion misma. Este principio no estaba en el mundo exterior ántes de estar en la inteligencia; preexiste tambien á la sensacion, preexiste á toda relacion del sér inteligente con el mundo exterior. Sólo se encuentra en nuestro *yo*; y si desde él lo trasportamos al exterior, para que sirva como de puente entre el mundo intelectual y el material, es solo por obedecer á una ley de nuestra inteligencia. Pues, siendo su realidad puramente subjetiva, y no pudiendo la induccion, ni la deduccion hacer salir de un principio más que lo que el principio contenga, es claro que el de causalidad, á fuer de subjetivo, tampoco puede conducirnos á la realidad objetiva.»

Discurriendo de esta manera, Fichte no encontró salida por ninguna parte al mundo exterior. Ni la sensacion, ni el principio de causalidad, ni la induccion, ni la deduccion pudieron servirle de puente para establecer la relacion fundamental entre el mundo exterior y el interior. El universo, á los ojos de Fichte, aparece en la inteligencia humana como una copia sin original, como una imágen fantástica diseñada en nosotros por una mano desconocida. Sólo ve en medio de tantas ruinas una realidad, el *yo*; sí, el *yo* creador, el *yo* omnipotente, con cuyo principio único, universal y absoluto cree Fichte verse ya completamente libre de la necesidad impresa por el mundo material á sus afecciones, no ménos que de la terrible duda que la lucha de esta aparente necesidad con su libertad infundia en su alma.

Una vez encastillado en su *yo*, cuya verdad, universalidad é identidad absoluta afirma sin probar, Fichte advierte la necesidad de establecer una dualidad que de algun modo constituya los demás conocimientos; y recordando que Kant habia dicho que ni áun el sujeto cognoscente puede conocerse á sí mismo sino por los cambios que se verifican en su manera de existir, halla en esos cambios todas las demás ideas ó representaciones constitutivas del saber, afirmando

en seguida que la conciencia, que en último resultado no es más que el mismo *yo*, se divide en inmediata y mediata, según que el *yo* se conoce á sí mismo ó percibe sus propias modificaciones.

Por manera que, según Fichte, primero se pone el *yo* á sí mismo por un acto de pura libertad, como absoluto é ilimitado; y después se determina en sus diversas maneras de ser, limitando su actividad. Pero como esta limitación, que para Fichte constituye el *no-yo*, no es en realidad más que el mismo *yo* diversamente modificado, siempre resulta que el *yo*, y sólo el *yo*, es el sujeto y el objeto del conocimiento, y por lo tanto que, no solo el principio del *conocer*, sino también el del *ser*, y en general, todo hecho, todo objeto, todo conocimiento se comprende en la proposición —*yo soy yo*—, síntesis de todo cuanto es, de todo cuanto puede *ser*, de todo principio, de todo conocimiento.

Ahora bien; ¿puede sostenerse en serio que el *yo* es todo, y todo es el *yo*? El mismo Fichte, á pesar de concluir su *teoría de la ciencia* afirmando que no hay un sólo momento de su existencia en que no pueda decir *yo*, *yo*, y siempre *yo*, se refugia en la *creencia* para salir del insondable abismo en que su quimérica ciencia le había sumergido. Pero como esto es un atentado y un ultraje inaudito á la ciencia considerada en sí misma, es de la mayor necesidad volver por sus legítimos derechos, fijando con todo cuidado el escollo funesto que precipitó á Fichte en un error, tanto más trascendental, cuanto más consecuente aparecía la fuerza de su vigorosa inteligencia. Porque, si es cierto que, haciendo derivar la ciencia de fundamentos tan deleznable como el *yo* de Fichte, puede llevarnos hasta derribar el mismo *yo*, reduciéndolo con todas sus modificaciones, con toda la realidad, á «un sueño en el mismo sueño soñado,» ó más sencillamente, al excepticismo; no es ménos cierto que, basada en su legítimo fundamento, es la única que puede llevar naturalmente la luz de la verdad á la inteligencia y dirigir por el camino del bien á

la voluntad. Para llegar á un fin tan diametralmente opuesto, forzosamente ha de existir algun vicio fundamental en el razonamiento consignado. Así es que, siendo nuestro primer deber determinarlo, vamos inmediatamente á ver si lo encontramos.

Fichte habia advertido la inconsecuencia lógica de Kant que, atribuyendo valor objetivo á las intuiciones ó ideas reales, se lo negaba, sin embargo, á las ideas racionales ó concepciones. Verdad es que Kant, para quien era un misterio impenetrable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa, no podia, dentro de su sistema, atribuir valor objetivo á las concepciones. Pero como precisamente el mismo tránsito tenía que verificarse para objetivar las intuiciones ó ideas sensibles, tan subjetivas en sí mismas como las concepciones, la fuerza irresistible de la lógica le hizo derivar legitimamente de las falsas premisas de Kant la funesta consecuencia en que estriba su sistema. Por eso le vemos poner todo su conato en demostrar, partiendo de la sensacion, que las intuiciones ó ideas sensibles no tienen más que un valor puramente subjetivo. Pero ¿lo demuestra efectivamente? Esto es lo que, siguiendo el orden mismo de su razonamiento, vamos á ver en primer término.

Por de pronto juzgamos incontestable, lo que prueba nuestra imparcialidad, que la sensacion es una modificacion puramente subjetiva. Sus caracteres esenciales que, como en su lugar veremos, son el placer ó el dolor, sólo se determinan por la difusion ó depresion de nuestra propia actividad sensible. Ni el objeto material que nos impresiona, ni el órgano de nuestro cuerpo que trasmite la impresion experimentan el placer ó el dolor que esencialmente la constituye; quien únicamente goza el placer ó sufre el dolor sensible es nuestra alma. Esto es evidente, como oportunamente lo demostraremos contra los materialistas.

Pero, ¿es igualmente cierto que el conocimiento, á que la sensacion sirve de materia, es puramente subjetivo? Si sólo

se considera como pura modificacion que, luégo de sentida, se relaciona en virtud del principio de sustancialidad con el sujeto en quien reside, si el conocimiento, en una palabra, lo constituye una intuicion interna, sola la sensacion, y nada más que la sensacion es el objeto real que la conciencia relaciona con el sujeto que modifica. El *yo*, siendo placentera, sigue la ley natural de su difusion, y si perpétuamente durase el placer que le ocasiona, perpétuamente se quedaria extasiado en su posesion, sin cuidarse tal vez de investigar si era él, ó alguna otra cosa de distinta naturaleza que la suya lo que le ocasionaba su natural difusion.

Pero desde el momento en que el *yo* experimenta una sensacion dolorosa, como deprime su propia actividad, como contraria su natural difusion, vuelve al punto sobre sí mismo, se esfuerza y se agita en vano por combatirla, hasta por instinto de propia conservacion quisiera eludir su doloroso influjo; y léjos de considerarse causa de ella, se reconoce término pasivo de una accion extraña, se dirige en seguida hácia ella por el mismo conducto por el que recibe la impresion, y en virtud de esta direccion, conoce al fin, no ya sólo que no es en sí mismo causa de su propio dolor, lo que ya desde los primeros momentos, al tratar de eludirlo, tan elocuentemente manifiesta, sino que hay fuera de él una causa extraña que lo produce.

Verdad es, y en ello convenimos tambien con Fichte, que la sensacion, ora como tal sensacion, ora como objeto de una intuicion interna, en virtud de su relacion con el *yo*, no puede informarnos inmediatamente de la existencia del mundo exterior. Pero tambien es verdad, que mediante su relacion, como efecto, con el objeto material que, como causa la produce, nos aseguramos plenamente de su existencia. Y véase cómo, siguiendo el mismo órden, hemos llegado al verdadero punto de la cuestion, donde flaquea el sistema de Kant, y se hunde en el abismo todo el edificio levantado por Fichte. Este es la aplicacion del principio de causalidad,

mediante el cual nos aseguramos de la existencia del mundo exterior, como, por más que Fichte afirme gratuitamente lo contrario, nos aseguramos por el de sustancialidad, ayudado de aquél, de la persistencia y existencia de nuestro *yo*.

Efectivamente: Fichte no puede menos de reconocer con nosotros que el principio de causalidad, á fuer de necesario y universal, preexiste, no sólo al mundo exterior, no sólo á toda relacion entre el *yo* y el *no-yo*, sino tambien á nuestro mismo *yo*. Independientemente del *yo* y de la sensacion que experimenta, independientemente del mundo exterior y de su relacion con el *yo*, es metafísicamente cierto que — *todo efecto supone causa* —. Este principio es puramente racional, sí, pero inmutable, eterno, tan inmutable y eterno como el mismo Dios. Así es que, léjos de ser resultado de una cosa tan contingente y baladí como es nuestra conciencia, ó si se quiere, nuestra misma razon, preexiste á ella, como preexiste á toda la realizacion de nuestro *ser*. La razon le concibe en nosotros, es verdad, como única facultad de las relaciones, no haciendo la conciencia otra cosa, segun en su lugar veremos, que atestiguarlo como hecho, luégo de concebido por la razon; ya que, como criterio experimental, sólo puede atestiguar las relaciones en tanto que se realizan en nosotros bajo la forma de hechos.

Pero, áun admitiendo que el principio de causalidad, por el mero hecho de no existir para nosotros sino en tanto que le concibe la razon ó la conciencia lo atestigua, no preexistiese bajo este aspecto á nuestro *yo*, ¿dejaría de ser por eso verdadero? Y si lo es, como el mismo Fichte parece confesar, ¿puede admitirse en buena lógica que, refiriéndose al orden de la existencia, á la realidad pura, sólo tenga un valor exclusivamente nocional? ¿Qué son más que un vano juego de la fantasía las verdades necesarias y universales, hecha abstraccion del orden real á que se aplican? ¿Qué son los hechos concretos y particulares más que un monton de ruinas si no se aplican á ellos los principios necesarios y

universales, independientemente de nuestra propia individualidad? Verdad es que para mí, ni los hechos particulares, ni las verdades necesarias existirán, sin que yo previamente exista. Pero esto sólo quiere decir que para que la ciencia exista en mi inteligencia, es indispensable que yo exista; más no lo es, ni puede serlo para que exista en los demás. Bajo este aspecto es comun á todas las inteligencias; «no necesita, como sábiamente dice Balmes, de éste ó de aquél individuo; el fondo de las verdades que la constituyen no ha nacido del conjunto de actos individuales, hechos contingentes que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de las inteligencias.»

El *yo*, pues, que concibe el principio de causalidad no es hasta aquí más que un punto de apoyo, para que bajo la forma de hecho aparezca dicho principio, como uno de tantos conocimientos, en nuestra inteligencia. La necesidad y universalidad de su verdad está muy por encima de la contingencia é individualidad de nuestro propio conocer. Independientemente de nuestro *yo*, independientemente de nuestra razon que lo concibe y de la conciencia que lo atestigua, es, ha sido y será siempre verdadero el principio de causalidad, lo mismo en el órden real que en el ideal, en el concreto que en el abstracto, en el objetivo que en el subjetivo. Por manera que la cuestion se reduce á saber si la sensacion, que nuestro *yo* experimenta, es real ó puramente racional, y dado que sea real, si, aunque modifique á nuestro *yo*, es efecto suyo ó de una causa extraña.

Si la sensacion constituyese por sí sola la intuicion empírica interna, si no fuese sólo el elemento objetivo que, relacionado con nuestro *yo* en virtud del principio de sustancialidad, íntegra, como tal, la relacion objetivo-subjetiva en que dicha intuicion estriba, aún pudiera creerse que, á pesar de haber sido malamente confundida con el conocimiento sensible á que sirve de objeto, tenía sólo un carácter puramente ideal. Pero, siendo en sí misma un puro fenómeno

afectivo, que no conocemos sino en tanto que, como cognoscible, lo referimos al sujeto cognoscente, consistiendo sólo en el placer ó dolor que la determina como tal, ¿quién será capaz de sostener sériamente que sea en sí misma un mero hecho ideal? Si así fuese, tendrían razon los sensualistas que consideran á la idea como una sensacion trasformada. Aún se les podria recriminar por no suprimir la trasformacion, identificando absolutamente á la idea con la sensacion. Pero dejando esto á un lado por ahora, el hecho es que tanto Fichte como Kant tienen por *real* todo lo que se verifica en el tiempo y en el espacio, ó sólo en el tiempo; y como no puede dudarse que la sensacion, aunque por ser sólo subjetiva no se realice en el espacio, se realiza sin embargo en el tiempo, toda vez que el dolor que yo ahora sufro no lo sufría ayer, si son consecuentes consigo mismos, no pueden ménos de convenir con nosotros en que la sensacion, considerada en sí misma, es un hecho real.

Ahora bien; no teniendo este hecho real la razon suficiente de su existencia en sí mismo, como lo prueba de la manera más evidente su misma inestabilidad ó existencia meramente temporal, no hay remedio; hay que reconocerla como *efecto real* de una *causa real*. Lo contrario nos llevaria al absurdo de considerar á la *idea*, como quiere Hegel, y segun lo expuesto, á la *sensacion*, como causa eficiente de toda realidad.

Mas como la sensacion es subjetiva, y aquí está el aquiles de Fichte, y en el orden subjetivo no hay otra cosa *real* que el *yo* con sus diversas modificaciones, la sensacion sólo puede servir para establecer, cuando más, la realidad subjetiva. Así sucederia, á no dudarlo, si el *yo*, no sólo fuese sujeto, sino tambien *causa* de la sensacion. Pero el sujeto que siente, si bien se avendria de buen grado á ser causa de la sensacion placentera, opone, sin embargo, una resistencia invencible, insuperable á ser considerado como causa de la sensacion dolorosa. La razon es evidente; porque si del puro acto de la libertad del *yo* dependiese la existencia de la

sensación en nosotros, dada su tendencia natural, irresistible, ciega, que se llama *apetito*, al placer, y su *aversion* del dolor, siempre estaríamos extasiados en el placer, y jamás sentiríamos el menor dolor. Asediándonos, sin embargo, de hecho el dolor por todas partes á pesar de nuestra natural aversion, es claro que, ó hemos de admitir efectos sin causa, lo que es absurdo, ó hay que reconocer fuera del *yo* la realidad de una causa que contenga en sí la razón suficiente de la existencia efectiva de la sensación.

Esto no es una exigencia puramente lógica ó nocional de la razón. Lo sería, si la sensación fuese en sí misma un fenómeno puramente ideal; pero siendo tan *real* como el mismo *yo*, real y no sólo nocional ha de ser por necesidad la causa que la produzca. De lo contrario la sensación, como efecto, tendría un carácter más que la causa que la produce, á saber, su *realidad* que, siendo tan efectiva como la sensación misma, nos envolvería de nuevo en el absurdo de admitir efectos sin causa. Así es que, dado el hecho evidente de la *realidad* de la sensación, dado el hecho no ménos evidente de que el sujeto que la experimenta, léjos de ser con relacion á ella la libre actividad que la produce, es la actividad pasiva que fatalmente la recibe; dado, en fin, el principio de que no hay efecto *real* sin causa *real*, hay forzosamente que reconocer por el hecho mismo de la sensación la existencia real y efectiva del mundo exterior.

Pero, y aquí nos encontramos nuevamente con Kant, siendo subjetiva la sensación, ¿cómo ha de ser su causa un objeto externo? ¿Cómo, ni en virtud de qué puede realizarse el tránsito del órden subjetivo al objetivo? ¿No se comprende que en esta induccion de la sensación subjetiva á su causa objetiva se da ilógicamente á la conclusion un carácter que no aparece en las premisas? ¿Es lógico discurrir del sujeto al objeto, siendo entre sí tal diametralmente opuestos, cuando hasta un simple estudiante de dialéctica sabe que todo razonamiento afirmativo se funda en el principio de identidad?

La fuerza á primera vista concluyente de este argumento obligó á Kant á considerar como un misterio impenetrable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y al contrario; así como indujo á Fichte á negar la existencia del mundo exterior. Pero su fuerza es más bien aparente que real. Porque, si bien es cierto que la sensación, como pura modificación del *yo*, es sólo *subjetiva*, no debe olvidarse que á la vez es un hecho ó efecto que, no teniendo en sí, ni en el sujeto la razón suficiente de su existencia, no es, ni puede ser bajo este aspecto subjetiva, sino al contrario, tan eminentemente *objetiva* como es la causa exterior que la produce. Por consiguiente, al inducir de la sensación como efecto real y objetivo, la existencia real y objetiva de su *causa*, según el axioma de que *effectus testatur de causa*, la conclusión no puede ser más legítima, puesto que en ella no se falta, como se ve, á ninguna de las reglas lógicas del razonamiento.

La dificultad está únicamente en la relación primitiva y fundamental entre el *yo* y el *no-yo*, en virtud de la cual el *yo* obra sobre el mundo exterior, así como el mundo exterior obra sobre el *yo*; dificultad que entraña en sí el eterno problema de la unión del alma con el cuerpo. Pero con desentendernos de todos los sistemas ideados para resolverlo y consignar, como Balmes, el *hecho* innegable de su unión, y mediante ella, de la acción mútua y recíproca del *yo* en el mundo exterior y vice-versa, habríamos dicho cuanto en la ocasión presente necesita saberse.

No obstante, como en esta cuestión se ha partido de un falso supuesto, que ha contribuido en gran manera á dar al principio de identidad una extensión que no tiene, y de que se han derivado más ó menos directamente todos los errores trascendentales, no estará demás advertir que, léjos de ser necesario, indispensable á toda relación fundamental la identidad esencial de sus términos integrantes, como generalmente se cree, precisamente observamos nosotros todo lo contrario; tanto que, y en esto retamos á cualquiera á que nos

desmienta, para influir, relacionarse ó comunicarse nuestra inteligencia con la inteligencia de otro hombre, tiene que valerse, á pesar de su identidad esencial, de un signo exterior cualquiera, tan distinto por naturaleza de su inteligencia y de la nuestra, como es el mundo material del espiritual, el *no-yo* del *yo*. Suprimase ese signo, enciérrese nuestro respectivo pensamiento en el fondo íntimo de nuestra conciencia, y es bien seguro que no habrá entre una y otra comunicacion alguna. Por algo oportunamente evidenciamos que repugna la identidad absoluta en el órden relativo.

Verdad es que la relacion exige siquiera algun carácter comun en los términos relacionados, que sirva de fundamento, de punto de enlace á su referencia. Pero tambien es verdad que entre la sensacion, como efecto, y el mundo material, como causa, lo mismo que entre éste y el *yo*, existen los caracteres comunes al efecto necesarios. Pues qué, ¿ignora nadie, ni puede por ventura ignorar, que tanto la sensacion como el mundo material *son*, y que el carácter de *ser*, comun á ambos, es suficiente razon de su referencia? Pero es más; ora se mire la sensacion como modificacion, ora se mire como efecto, siempre resultará que es modificacion de una actividad, siquiera sea espiritual, como la del alma, y que es efecto de una actividad, por más que sea material, como lo es la del mundo exterior. Y si el *yo*, además de ser, es activo, y actividad, siquiera sea puramente fatal, tiene la materia, ¿podrá negarse que existe entre uno y otra fundamento más que suficiente á su mútua y recíproca referencia? Pues agréguese á ésto el hecho innegable de su relacion, y resultará que lo verdaderamente inconcebible, extraño y absurdo es el suponer, sin probarlo, que no pueden refererirse; el suponer un misterio impenetrable el hecho natural y á todas luces perceptible de la relacion incesante del órden subjetivo y del objetivo. Es un error creer que las verdades trascendentales están envueltas en los más profundos misterios: léjos de eso, lo que sucede es que, cuanto más se quiere pro-

fundizar en su exámen, más se aleja uno de su adquisición. Están, digámoslo así, á flor de tierra; y por lo claras y por lo tangibles, se escapan con más facilidad á los talentos profundos, como los de Kant y Fichte, que á los ligeros y superficiales como el nuestro.

bravo
clerigo!

La existencia, pues, del mundo exterior, á que Fichte no encontró salida por ninguna parte, ni siquiera por la aplicacion lógica á un hecho *real* de la *realidad* entrañada en el principio de causalidad, está asegurada por el sólo hecho de la sensacion. Pues, ni se ve razon para considerar al *yo* como la única realidad, dada la realidad externa, ni, siendo en sí mismo esencialmente relativo, por no tener en sí la razon suficiente de su *ser*, ni de todas sus maneras de ser, se le puede considerar en modo alguno como absoluto. Miéntas el hombre y el mundo sean lo que son, ni aquél podrá sustraerse en el órden sensible de la accion necesaria de éste, ni tampoco el mundo oponerse absolutamente al libre ejercicio de la actividad consciente del hombre. La lucha entre la necesidad y la libertad á que Fichte queria sustraerse, subsistirá para el hombre á pesar suyo.

Si á esto se añade que el mismo Fichte reconoce con Kant que, ni áun el *yo*, cuya verdad absoluta sienta como inde-mostrable, puede conocerse á sí mismo, si no por los cambios que se verifican en su manera de existir, en lo que nosotros estamos también completamente de acuerdo, se verá que, léjos de ser su realidad la primera verdad, el fundamento de todas las demás, tiene que demostrarse, ni más ni ménos que la del mundo exterior. No hay más diferencia, sino que, miéntas la existencia del mundo exterior se funda para nosotros en la verdad entrañada en el principio de causalidad, la existencia del *yo* se demuestra por el principio de sustancia-lidad; al ménos esta es la primera relacion que percibimos entre el *yo* y sus diversas maneras de existir, por cuyo medio, segun el mismo Fichte, le conocemos. Por manera que, si en este sentido el principio de Fichte algo significa,

viene en último término á resolverse en el famoso entimema de Descartes, como muy oportunamente dice Balmes.

Ahora, si, prescindiendo de sus diversas modificaciones, sólo quiere Fichte en su fórmula general A , es A , relacionar al *yo* consigo mismo en la absoluta realidad de su *sér*, aunque muy verdadera en sí misma, tampoco puede considerarse esta relacion como el primer principio de verdad. Porque, si bien es cierto que el *yo* es el *yo*, que la conformidad entre el predicado y el sujeto de esta proposicion no puede ser más completa, toda vez que, fundándose en la identidad total de sus términos integrantes, todos y cada uno de los caracteres constitutivos del sujeto constituyen esencialmente al predicado, también lo es que el *yo*, ni tiene en sí mismo la razon suficiente de su *sér*, ni ménos la del mundo exterior, ni es para nosotros sino por sus diversas modificaciones, en virtud de las cuales conocemos lo que es, por lo que es y como es; ó sea, su esencia, su existencia y su subsistencia. Así es que, áun cuando la relacion de identidad fuese el principio supremo de verdad, dada la realidad del mundo exterior, no la constituiria la conformidad del *yo* consigo mismo, sino un principio superior que, teniendo en sí la razon suficiente de una y otra realidad, tuviese por lo mismo la razon suficiente de su verdad. La fórmula de Fichte, bajo este aspecto, viene á resolverse en esta otra; el *sér* es el *sér*, de su discípulo Schelling.

Mas como, ni el principio de la identidad esencial de Schelling, ni el de la coexistencia de Descartes son, en nuestro humilde entender, el primer principio de verdad, séanos permitido concluir diciendo que, ni áun en la hipótesis de su resolucion en uno ú otro de dichos principios, puede considerarse como tal la identidad subjetiva de Fichte.

CAPÍTULO IV.

Exámen del principio de la identidad objetiva de Schelling.

— EL SÉR ES EL SÉR. —

Evidenciada con la existencia real del mundo exterior, que revela la sensacion, la ineficacia de la identidad subjetiva de Fítche para servir de fundamento supremo á todo conocimiento, procede, siguiendo el órden indicado, exponer el sistema de la identidad universal de Schelling, que nosotros llamamos *objetiva*, por cuanto, si bien en él no se niega el órden subjetivo, ni el objetivo, uno y otro se refunden en lo *absoluto*, que con relacion á nosotros, seres cognoscentes, no es en realidad más que un objeto cognoscible.

En efecto, no satisfaciendo á Schelling el idealismo subjetivo de su maestro, que encerraba la ciencia en los estrechos límites del individualismo humano, creyó que, con el mismo derecho que se ponía el elemento subjetivo del conocimiento, debía ponerse el objetivo. Pero advirtiendo al punto que estos dos términos eran relativos y que, como tales, exigian la existencia de un principio absoluto, tan perfectamente marcada en la tendencia, así del órden ideal, como del real á la unidad, y no concibiendo ó creyendo posible otra relacion que la entrañada en la identidad esencial, sentó que el principio supremo, tanto del órden del *sér*, como del *conocer*, era lo *absoluto*, considerado como omnimoda identidad ó absoluta indiferencia de lo diferente, como unidad y centro supremo de todo sér, de todo conocimiento, y en el cual, por lo tanto, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, el espíritu y la materia completa y absolutamente se identifican.

Tratando luégo de razonar su aserto, tuvo buen cuidado de advertir que, siendo la absoluta identidad de lo subjetivo y objetivo la razon suficiente de toda verdad, de todo conocimiento, por lo mismo que es su principio, no podia probarse ó demostrarse inmediatamente, ni por el raciocinio; sino que lo único que puede y debe probarse es, que sin ella, la ciencia, el conocimiento y su verdad son imposibles. Esta prueba la encuentra Schelling en la razon, para él óbvia y natural, de que estribando la verdad del conocimiento, y por consiguiente de toda la ciencia en la conformidad de la idea del objeto con su realidad, esta conformidad no puede siquiera concebirse sin la concepcion prévia de la identidad del sujeto cognoscente y del objeto cognoscible; al paso que la absoluta identidad es inmediatamente percibida ó concebida por una pura intuicion de la razon, única que, anterior é independientemente de su ejercicio discursivo, puede llevar al hombre á la fuente de toda verdad, de todo conocimiento, de toda ciencia.

Una vez concebido lo absoluto como omnimoda identidad, no sólo del *sér* y del *conocer*, de lo real y lo ideal, de lo objetivo y lo subjetivo, sino tambien de la necesidad y la libertad, del espíritu y la materia, de lo finito y lo infinito, en una palabra, de todas las diferencias y todas las semejanzas, Schelling le hace salir de su identidad en virtud de su actividad infinita, para dar un objeto á esta misma actividad; y desenvolviéndose en dos líneas paralelas que forman dos mundos en apariencia opuestos, á saber: el mundo de la materia y el mundo del espíritu, realiza sus evoluciones en tres momentos distintos, tésis, antítesis y síntesis, que son para el mundo real la materia, el movimiento y el organismo, determinados por la gravedad, la luz y la vida; y para el mundo ideal la ciencia, la religion y el arte, que se determinan por la verdad, la bondad y la belleza, que es el último grado de perfeccion á que puede llegar, y que por lo mismo constituye la ciencia total, ó sea la ciencia de lo absoluto.

Para probar cómo este movimiento paralelo y opuesto se resuelve en último término en la absoluta identidad, hace una excursión al mundo de la materia y al mundo del espíritu, y advierte, lo que todos advertimos, á saber: su tendencia irresistible á la unidad, tanto que, cuanto más se generaliza la relacion entre las cosas y sus fenómenos, tanto menores son sus diferencias, y más clara aparece su identidad esencial. Pero Schelling no se contenta con este resultado; sino que, alentado por él, relaciona luégo entre sí el mundo material y el mundo del espíritu, y generalizando de la misma manera esta relacion, repone en lo absoluto la unidad del orden material y espiritual, de la misma manera que concibe en la gravedad la unidad de la materia, y en la verdad la unidad de la ciencia; sin que sirva de obstáculo á esta absoluta identificacion la oposicion de relacion en sus términos, como no lo es para la unidad esencial de la materia la oposicion de relacion entre la atraccion y repulsion de su gravedad, que se revela hasta en los elementos positivo y negativo de los fluidos imponderables, ni para la unidad esencial de la ciencia, la oposicion del elemento subjetivo y objetivo del conocimiento, cuya conformidad constituye su verdad.

Aún pudiera Schelling extender su relacion en el orden del espíritu á los actos y afecciones del *yo*, que, á pesar de ser entre sí tan diametralmente opuestos como lo son la actividad y la pasividad, son, sin embargo, modificaciones, lo mismo que el conocimiento, de uno sólo y el mismo sujeto espiritual, que es el alma. Por manera que, si la persistencia de la unidad esencial de la materia y del espíritu á través de sus múltiples y aún opuestas evoluciones es motivo suficiente para que nuestra razon conciba inmediatamente lo absoluto, y para que lo absoluto en el término de su desenvolvimiento haga un esfuerzo supremo para comprenderse á sí mismo, para conocerse en tanto que absoluto, en tanto que suprema identidad ó primera verdad que, constituyendo en sí misma el

objeto único de la Metafísica, sirva á la vez de fundamento á las demás ciencias, así empíricas, como racionales; preciso es confesar que nada hay, ni puede concebirse, que no arrastre esencialmente á nuestra inteligencia á esta suprema, inmediata y absoluta concepcion.

¿En qué consiste, sin embargo, que de hecho así no sucede? ¿En qué consiste que, á pesar de tener los mismos motivos, á nadie se le ha ocurrido hasta Schelling, ni espontánea, ni voluntariamente concebir esa identidad absoluta, principio y fin de todo *sér*, de todo conocimiento? Aunque, si bien se mira, ¿qué otra cosa es este sistema, que todo lo identifica en lo absoluto, que el principio de la única sustancia de Espinosa, admirablemente coordinado y desenvuelto? Y áun respecto de su desenvolvimiento y coordinacion, ¿quién no ve en él casi literalmente expuesto el sistema Vedanta?

Efectivamente; de la misma manera que, segun los Vedas, sólo existe Brahama, y todos los fenómenos de este mundo no son sino puras modificaciones suyas, así para Schelling sólo existe lo absoluto, y este absoluto es la absoluta identidad de todas las cosas. Y de la misma manera que Brahama, despertando de su eterno sueño, de indeterminado se hace determinado, así tambien lo absoluto de Schelling, por un acto de su infinita actividad, se convierte de absoluta indiferencia en diferencia absoluta. Pero, ¿cuál es la razon de esta evolucion? Schelling la repone en una especie de ciega fatalidad de lo absoluto indispensable para dar un objeto á su actividad y conocerse á sí mismo, como último término de su desenvolvimiento; ni más ni ménos que en los Vedas se concibe primero á Brahama *in potentia* y luégo *in actu*, ora desenvolviéndose, segun el mismo Schelling, como *activo*, ora en sus evoluciones, como *pasivo*; sin tenerse en cuenta ni en aquéllos, ni por éste, que la defeccion entrañada en su ciega fatalidad presente, destruye en él hasta el concepto mismo de lo absoluto; puesto que nada hay en uno ni otro sistema fuera de lo absoluto. Agréguese á ésto la flagrante contra-

diccion en que Schelling incurre al considerar como pasivas todas las evoluciones de lo absoluto, y afirmar, no obstante, que el hombre, que al fin y al cabo no es más que una de tantas evoluciones, y como tal, *pasivo*, concibe activamente lo absoluto por una pura intuición intelectual, y se verá que, no de otra suerte que el sistema Vedanta, la identidad absoluta de Schelling conduce irremisiblemente al excepticismo.

Hay, sin embargo, en este sistema, aparte de su exageración, algo de verdad, que motivó en un principio su gran aceptación, que tanto contribuyó, alentando al empirismo, á elevar las ciencias naturales de la lamentable postración en que parecia trataban de hundirlas para siempre el racionalismo y el subjetivismo de Fichte, y que, á la vez que lo refutamos, por lo que tiene de erróneo, conviene recoger, á fin de establecer fundamentalmente la verdadera relación que existe entre el orden material y el espiritual por un lado, y entre el relativo y el absoluto por otro.

Por de pronto hay que reconocer que Schelling estuvo en lo cierto al restablecer en el conocimiento el elemento objetivo suprimido por Fichte, reponiendo su verdad en la conformidad subjetivo-objetiva de su relación constitutiva. Su error fundamental estriba en la confusión lamentable de esta *conformidad*, que, como su mismo nombre lo indica, sólo exige la identidad formal, con la absoluta identidad; con lo cual, no sólo identificó al sujeto cognoscente y al objeto cognoscible, sino también, y esto es lo más grave, el orden del *ser* y el orden del *conocer*. Como que á la identidad la constituye, no sólo la conformidad de los caracteres formales, sino también de los reales de los elementos relacionados, y ésta, siendo absoluta, sólo puede darse en el orden absoluto, en el que el *ser* y el *conocer* completamente se identifican, y cesa por lo mismo toda relación; es claro que, en este supuesto, nada puede existir, ni nada concebirse fuera de lo absoluto.

Pero si todo conocimiento, según el mismo Schelling afirma, supone dos términos, y una cosa es la representación

y otra cosa es el objeto representado, ¿qué es, ni á qué viene á reducirse la absoluta identidad entre ambas? Y si absolutamente se identifican, ¿qué diferencia, ni siquiera nocional, puede darse entre la representacion y la cosa representada? ¿A qué quedan reducidos los *dos* términos, que en concepto del filósofo aleman integran el conocimiento, sino á un vano juego de palabras?

Comprendemos que haya identidad esencial en el conocimiento *racional* cuyo objeto le constituye la relacion de dos conocimientos anteriormente adquiridos, y hasta en los objetos reales entre sí. Pero en el conocimiento *real*, ora externo, constituido por una modificacion subjetiva referida al objeto que la produce, otra interno, que implica su referencia al sujeto en quien reside, ¿qué identidad esencial puede darse? ¿Es lo mismo la modificacion subjetiva que el objeto que la produce? ¿Es lo mismo que el sujeto que la experimenta? Entónces no hay tal representacion, ni dualismo, ni oposicion, ni conocimiento, ni nada: el principio de causalidad y el de sustancialidad son una quimera; nada hay relativo que exija la existencia de lo absoluto, y nuestra razon, no sólo será lo único que perciba inmediatamente la absoluta identidad, sino que, con sólo *sér*, se concebirá absolutamente idéntica por sí misma y en sí misma, sin salir de sí misma.

Es verdad que Schelling considera primero lo absoluto *in fieri*, ó ántes de desenvolverse, como absoluta indiferencia que, saliendo de sí mismo se desenvuelve como absolutamente diferente para conocerse á sí mismo. Y como lo concibe así inmediatamente, y como supone la verdad de esta tésis absolutamente indemostrable, no hay que preguntarle en qué se funda. Lo único que somete á demostracion es, que sin esta absoluta identidad, la ciencia, el conocimiento y la verdad son imposibles. Pero como la prueba está únicamente en que no puede concebirse la conformidad, que constituye la verdad del conocimiento, sin la absoluta identidad, y nosotros, no sólo de hecho la concebimos, sino que además con-

cebimos con el mismo derecho que Schelling la repugnancia intrínseca que implica la absoluta identidad entre la representación y la cosa representada, entre el elemento subjetivo y el objetivo del conocimiento, resulta que hasta aquí el fundamento de su sistema no pasa de ser una hipótesis meramente gratuita.

Para esto sería necesario que lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo ideal, la materia y el espíritu, á primera vista tan esencialmente diferentes, fuesen una sola y la misma cosa representada en esta fórmula:—*A es A*—, ó el *ser* es el *ser*; y esto es precisamente lo que Schelling pretende probar, haciendo al efecto una muy curiosa excursión al mundo de la materia y al mundo del espíritu, de la que parece inferir la omnimoda identidad finita, que á su vez identifica absolutamente con lo infinito. Y si efectivamente fuese éste el resultado lógico de semejante investigación, podría creerse que todo nuestro conocer está reducido á la fórmula anterior, y que lo absoluto es todo, y todo es lo absoluto.

Pero nosotros, que también creemos con Schelling que todas las ciencias tienden á la unidad, por lo mismo que todos los objetos cognoscibles, no ménos que el sujeto cognoscente, tienen al *ser* por carácter común, puesto que todos *son*, y que no nos paramos en los dos caracteres, uno positivo y otro negativo, que presentan sus últimas elucubraciones en el mundo de la materia, ni en los dos caracteres de pasividad y actividad, que parece en último resultado ofrecer el mundo del espíritu, como finito, ni aún en el de cognoscible y cognoscente del conocimiento, sino que nos elevamos todavía más, encontramos, sí, la unidad esencial de la materia y la unidad esencial del espíritu; pero, al relacionarlos entre sí, aparte del carácter común que sirve de fundamento á su mútua referencia, los hallamos tan diferentes, como diferentes son la afirmación y la negación, el *ser* y el *no-ser*. Es más; los relacionamos, lo mismo en el orden nocio-
nal que en el real, como finitos, con el *ser* infinito, y ad-

vertimos la misma identidad y la misma diversidad; *son*, como el ser infinito *es*; por eso se refieren á él; pero como *son* finitos, *no son* absolutamente el *sér* infinito. El único carácter en que lo infinito y lo finito, la materia y el espíritu, el cognoscente y lo cognoscible, completamente se identifican, es el *sér*, grado constitutivo de la esencia nocional, así como la *actividad*, que determina la posibilidad y existencia del *sér*, es el grado constitutivo de su esencia real.

Dirijamos sino una mirada al órden nocional, y segun hemos ya repetidamente observado, advertiremos que, no sólo la ciencia, no sólo el conocimiento, no sólo su verdad, sino tambien el sujeto cognoscente, el objeto cognoscible y el fundamento de su referencia *son*; *es* el órden relativo, *es* el órden absoluto; *es*, en una palabra, lo que existe, *es* lo que puede existir, hasta el punto de que si *son* posibles ó existentes, relativos ó absoluto, cognoscibles ó cognoscente, es precisamente porque *son*. Su verdad misma, que en el órden relativo *es* su conformidad, en el órden absoluto *es* simplemente lo que *es*.

Lo mismo sucede en el órden real. La potencia, no ménos que la actuacion misma de la esencia, que constituye la existencia, demuestran que todo es actividad ó modificacion de una actividad. No hablemos de las modificaciones: todas son *hechos*; y como la causa de los hechos es la actividad, de *factum*, *fácere*, *hacer*, todas son por lo mismo resultado del ejercicio de una actividad. Vengamos á las sustancias mismas que modifican; vengamos á la materia, vengamos al espíritu, ¿y qué es lo que encontramos? Actividad, sí, como no podia ménos; pero actividad tan esencialmente diversa en la materia y en el espíritu, como esencialmente diferentes son sus respectivas modificaciones.

En la materia, aparte de la extension, divisibilidad y porosidad que determinan los cuerpos como resultado de la agregacion de sus elementos, encontramos la *inercia*, que no significa carencia absoluta de actividad, sino la razon directa

de su atraccion y repulsion, del elemento positivo y negativo que Schelling advierte en el fluido eléctrico al relacionarlo con cualquier otro elemento material. Pero, puesto que trata de relacionar la materia con el mundo del espíritu, debía haberse elevado un poco más, y por rigurosa induccion lógica hubiera advertido que la *actividad concéntrica*, única susceptible de propiedades relativas tan diametralmente opuestas, era, segun veremos en su lugar, la propiedad esencial, el grado constitutivo de la esencia real de la materia; toda vez que sólo con esta propiedad, llamada *fuerza de atraccion*, puede un elemento material, al relacionarse con otro, oponer por lo mismo una fuerza igual de repulsion á ser atraído.

Por el contrario, en el espíritu, sin pasar de la sensacion, nos encontramos ya con el placer y el dolor, que son sus caracteres determinantes, los cuales están entre sí en razon inversa. Y como efectos opuestos exigen causas opuestas, sólo con la sensacion puede asegurarse que la *actividad excéntrica*, en cuya depresion estriba el dolor, como estriba el placer en su difusion, es la propiedad esencial del espíritu. Agréguese á esto que nuestra actividad es pasiva en los hechos que, como la sensacion, sólo se reciben en ella, al paso que es activa en los que parten de su energía personal, así como es activa en tanto que conoce, y pasiva en tanto que es conocida en la relacion cognitiva, y no quedará la más ligera duda de que el grado constitutivo de la esencia real del espíritu es la *actividad excéntrica*, que se revela en nuestra alma en todos y cada uno de sus hechos, en todas y cada una de sus modificaciones; por más que no en todos los espíritus, ni en todos los hechos se revele con igual intensidad, como no es la misma la intensidad ó fuerza de atraccion del oro, por ejemplo, y del oxígeno en el mundo material.

Resulta, pues, que el mundo de la materia y el mundo del espíritu son entre sí tan esencialmente diferentes en el último de sus fenómenos, como en la primera de sus propiedades.

Todos *son*, es verdad, como *es* la materia, como *es* el espíritu; todos son hechos, y como tales, resultado de una actividad; y actividad es la materia, actividad es el espíritu: pero como los unos son hechos concéntricos y los otros excéntricos, los unos complejos, los otros incomplejos, los unos inertes, ó tan activos como pasivos, y los otros sólo pasivos ó sólo activos, puesto que concéntrica es la actividad de la materia y excéntrica la del espíritu, ¿dónde está, ni de qué puede inferirse la absoluta identidad del mundo material y del espiritual? Y si no pueden más que parcialmente identificarse; ¿cómo se ha de inferir de su absoluta identidad, que no existe, ni puede concebirse, la omnímoda identidad de lo absoluto? ¿Cómo se ha de fundar lo que es esencialmente diverso en lo que es absolutamente idéntico?

Se concibe, sin embargo, perfectamente, y esto nos evidencia lógica y realmente la existencia de lo absoluto, que, suprimida la diferencia específica, que determina la esencia de la materia como realmente distinta de la del espíritu, y atentos sólo á su carácter genérico de actividad, en vista de la limitación de su respectiva intensidad, la consideremos como igualmente finita, é identifiquemos bajo este aspecto el mundo de la materia y el mundo del espíritu, para constituir con ellos el universo finito, cuyo grado esencial será entonces, á no dudarle, la *actividad finita*. Es más, se concibe que esta actividad, por lo mismo que es finita y que, como tal, no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, se relacione, como efecto, con la *actividad infinita*, que es su causa. Pero como á lo infinito, le constituye real y formalmente la plenitud del *ser*, sin lo que no sería infinito, ni por lo tanto, absoluto, ¿dónde, ni en qué puede fundarse la absoluta identidad de la actividad finita, que *no es* por lo mismo bajo todos aspectos, con la actividad infinita, que implica como tal la absoluta plenitud del *ser*? ¿Es por ventura lo mismo el *ser* que el *no-ser*? Pues, si no lo son, como no pueden serlo, so pena de admitir la completa indiferencia entre el *sí* y el

no, entre la afirmacion y la negacion, y de proclamar abiertamente el excepticismo, es preciso considerar como absolutamente inconcebible la absoluta identidad de lo finito y de lo infinito, que Schelling considera como la primera y más inmediata concepcion de nuestra actividad intelectual.

La actividad finita, ora concéntrica, ora excéntrica, como el *sér* finito, ora material, ora espiritual, por lo mismo que existe realmente, y como limitada no tiene en sí la razon suficiente de su existencia, nos demuestra de la manera más clara y evidente la existencia de un *sér*, de una actividad infinita, absoluta, que siendo en sí misma y por sí misma, y como tal realmente distinta del universo finito, no sólo contiene en sí la razon suficiente de su existencia, sino tambien y por lo mismo la razon suficiente de la existencia de todo el universo finito; y no sólo en el orden del *sér*, sino tambien en el del *conocer*. De otro modo no sería infinita, ni por lo tanto absoluta. Por eso digimos oportunamente que en el orden absoluto el *sér* y el *conocer* se identifican.

Pero ¿sucede lo mismo en el orden relativo? Ya hemos dicho que no; y si algo restase para demostrarlo lo evidenciaría la refutacion del sistema de Schelling, en la que, siguiendo su mismo procedimiento, hemos visto que, léjos de ser la identidad absoluta resultado de una concepcion inmediata de la razon, léjos de poder fundarse en ella la verdad de todo conocimiento, ni aquélla puede inmediatamente concebirse, sin la prévia concepcion del *sér* y del *no-ser*, que implica el orden relativo, mediante el cual nos elevamos por rigurosa induccion lógica al orden absoluto, ni se nos ocurriria siquiera la existencia de la verdad absoluta, si no percibiésemos préviamente la conformidad subjetivo-objetiva en que estriba la verdad relativa. Para conocer lo absoluto en sí, y no por oposicion á lo relativo, y de la manera tambien relativa que lo conocemos, era necesario que hubiese ecuacion entre el cognoscente y lo cognoscible; que nosotros, en una palabra, fuésemos séres absolutos; pero como

somos sólo seres relativos, ni podemos concebir *à priori* é inmediatamente lo absoluto, ni ménos fundar en su absoluta identidad la diversidad, siquiera sea puramente lógica que, aún en el orden esencial, entraña la verdad relativa.

El *sér* es el *sér*, es verdad; su identidad en el orden absoluto es también absoluta; pero en el orden relativo, ó los dos términos de esta proposición se resuelven en uno, en cuyo caso su distinción, como objeto, de nuestra inteligencia, como sujeto, no puede estar más patente, ó si independientemente de nuestra inteligencia quiere sentarse la identidad esencial en que estriba su verdad, no puede hacerse sin que préviamente se conciba la repugnancia intrínseca entre el *sér* y el *no-ser* bajo el mismo aspecto. Establézcase sino por un momento la indiferencia del *sér* y del *no-ser*, ó hablando el lenguaje de Schelling, *de lo diferente*; y ya no podrá decirse que el *sér* es el *sér*, sin que á la vez y con igual derecho se pueda afirmar que el *sér* es el *no-ser*. La verdad de la identidad, por completa que se la suponga, en siendo relativa, no puede concebirse sin el prévio concepto del *no-ser*, que establece la dualidad de sus términos, ni por lo tanto afirmarse como tal, si no se funda en la contradicción. Así es que el principio de la identidad objetiva de Schelling, sea cualquiera el aspecto bajo que se mire, no es, no puede ser la razón suficiente, el último por qué ó primer principio de la verdad del conocimiento científico.

CAPÍTULO V.

Exámen del principio de la identidad nocional de Hegel.

— LA IDEA ES LA IDEA. —

Es tan natural y constante la propensión de nuestra inteligencia á la unidad, se encuentra tan visiblemente marcada esta tendencia en todos y cada uno de los conocimientos constitutivos del saber, en todas y cada una de las operaciones que en su adquisicion el sujeto consciente realiza, aparece de hecho con caracteres tan indelebles en la misma ordenacion y disposicion de los conocimientos, tanto más científicos, digámoslo así, cuanto son más *unos*, que no es extraño se hayan en todo tiempo dirigido los esfuerzos de los sabios á determinar razonablemente la manera precisa y exacta de reducir la variedad elemental del conocimiento á la unidad fundamental de la ciencia.

Nunca, sin embargo, como en el presente siglo, ni en parte otra alguna con más perseverancia que en Alemania, aunque tampoco con ménos fortuna, se han torturado las inteligencias para obtener un fin tan altamente loable. Puede decirse que, en medio de su asombroso movimiento intelectual, nada se ha imaginado, nada se ha pensado, nada se ha dicho, ni escrito, que no concurriese á este fin. Mas como si la unidad fuese un fuego fátuo que, tanto más se aleja, cuanto más se la persigue, el hecho es que despues de tantos y tan titánicos esfuerzos, sólo se ha conseguido hasta hoy mantener viva esta tendencia, sin ningun otro resultado positivo.

¿Es que tal vez no existe la unidad? ¿Es que los datos elocuentes, que determinan en nosotros esta irresistible propension, no son más que apariencias engañosas? No: lo que

hay es que no se la busca por el verdadero camino, y que, cuando se ha tenido la suerte de dar con él, cuando ya casi la tenemos en nuestro poder, cuando es casi inevitable su hallazgo, no parece sino que una ciega fatalidad se empeña en que nos la dejemos escapar.

Hegel es una prueba de ello. Pues si su condiscípulo y maestro no dieron con la unidad fundamental de la ciencia, les cupo al ménos la gloria, á pesar de sus errores, de haberla buscado por el verdadero camino. No se ocultó á Schelling, como no se habia ocultado á Fichte, que, estribando la ciencia en la relacion de los conocimientos entre sí, y siendo esta relacion tambien un conocimiento, en el conocimiento y sólo en el conocimiento habia de hallarse precisamente la unidad científica. Asi es que descompuesto el conocimiento en los dos únicos elementos que, en concepto de Kant, le constituyen, Schelling se fijó en el objeto, como Fichte se habia fijado en el sujeto. En el sistema de uno y otro andaba como envuelto su fundamento, y no tenía Hegel más que aislarle, perfeccionando su análisis, del sujeto y del objeto, no tenía más que haber buscado la razon de su referencia, para hallar al *sér* comun á ambos, y ver en él, como absoluto, la unidad absoluta, y como relativo ó informado por el *no-ser*, la unidad científica relativa.

Cierto es que Hegel tampoco se salió del conocimiento; pero cuando apenas podia escapársele de las manos su unidad fundamental, razon suficiente de su elemental variedad, cuando, como hemos dicho, era ya casi inevitable su hallazgo, subvierte totalmente el orden lógico, para fundarse luégo en la lógica, y tomando el efecto por la causa, tiene la extraña ocurrencia de considerar como unidad fundamental de la relacion cognitiva la modificacion subjetiva resultado de la misma relacion.

La *idea*, sí, la idea, representacion subjetiva de la relacion constitutiva del conocimiento, modificacion efectiva de dicha relacion, es para Hegel la razon suficiente de sí mis-

ma, del objeto cognoscible, y del sujeto cognoscente, del mundo de la materia y del mundo del espíritu, de todo cuanto es y de todo cuanto puede ser. En ella se contiene, como en gérmen, toda la realidad para, despues de sus múltiples evoluciones, volver luégo á sí misma, si bien modificada, perfeccionada, á la manera que la bellota contiene en gérmen la encina que, despues de su natural desarrollo, vuelve á reasumirse, pero modificada, en la bellota de que salió.

Para explicar su sistema, Hegel principia por reducir, en virtud de la abstraccion, toda la realidad, todas las manifestaciones de nuestra inteligencia al *sér* posible, que en su concepto constituye la *idea en sí*, y que, como es natural, sólo contiene en gérmen ó en potencia de ser todo lo que, no existiendo todavía, puede sin embargo existir. Identificándose, pues, en el orden de la posibilidad lo cognoscible y el cognoscente, la materia y el espíritu, lo real y lo ideal, y siendo la *idea*, en su concepto, la potencia de sér, ó más sencillamente, la posibilidad pura, Hegel la considera como la más alta unidad á que pueden llegar el *sér* y el *conocer*, el *sér* puro y la noción pura, lo real y lo ideal, y por lo tanto, como el punto culminante de donde deberá salir un día el universo.

Encerradas todas las cosas y nociones en la *idea*, como en gérmen, ó en potencia de ser, y siendo este gérmen naturalmente expansivo, en virtud del conato que tienen las cosas á manifestarse exteriormente, Hegel hace salir á la *idea* de sí misma por una especie de movimiento de rotacion, por cuyo medio se produce fuera todo lo que primitivamente estaba oculto en su seno. Y al manifestarse al exterior, al desenvolverse, lo hace en tres períodos ó movimientos progresivos distintos, que determinan su desenvolvimiento total. Estos son: el período lógico ó puramente abstracto, el período material y el período espiritual; terminados los cuales, la *idea* entrará, por decirlo así, en el gérmen de donde

habia salido; pero contendrá y resumirá en sí todos los grados del desenvolvimiento que en el período evolutivo acaba de reconocer, conociéndose á sí misma, por sí misma y en sí misma.

En el período lógico, la idea se determina bajo tres grandes fases, muy diversas entre sí, que son: como *sér*, como *esencia* y como *nocion*; cada una de las cuales implica otro triple desenvolvimiento. Pues, bajo el punto de vista del *sér*, la idea se determina como cualidad, como cantidad y como medida; bajo el punto de vista de la *esencia*, como sustancia, como fenómeno y como realidad; y bajo el punto de vista de la *nocion*, como sujeto, como objeto y como conocimiento. Por manera que la lógica de Hegel es esencialmente distinta de la de Aristóteles y de la de Kant. Éstas se circunscriben al análisis formal del razonamiento, ora objetiva, ora subjetivamente considerado; pero la lógica de Hegel lo considera en absoluto, como razon universal, que se desenvuelve conforme á las leyes necesarias, en cuya realizacion está la razon suficiente de la existencia del universo. Por eso la lógica es para Hegel la ciencia primitiva y fundamental; toda vez que en las determinaciones lógicas de la *idea* están, como en gérmen, las que constituyen el mundo de la materia y el mundo del espíritu.

En el período material ó esfera de la naturaleza, la *idea* sufre otras tres grandes evoluciones correlativas á las del período lógico; puesto que se determina como *mecánica*, como *física* y como *orgánica*, que á su vez se determinan en otra triple manifestacion, ora de tiempo y espacio, de materia y movimiento y de materia absoluta, como *mecánica*; ora de física de individualidades generales, particulares y totales, como *física*; ora, finalmente, de naturaleza geológica, vegetal y animal, como *orgánica*. Es decir, que la *idea*, obediendo fatalmente á las leyes necesarias que determinan su desenvolvimiento lógico, sufre en este segundo período las evoluciones consiguientes á su realizacion necesaria-

ria; y las sufre en el orden simultáneo y á la vez sucesivo, que respectiva y terminantemente manifiestan el espacio y el tiempo, hasta llegar á aparecer como organismo animal, forma la más completa del sér vivo, y en la que por lo tanto la *idea* se manifiesta fuera de sí tal como ella es en sí.

En llegando á este punto, término de su fatal é incesante oposicion, siguiendo las mismas leyes, la *idea* entra, por decirlo así, de nuevo en sí misma, aunque no definitivamente. Pues, en virtud de su misma facultad expansiva, vuelve á manifestarse; si bien no ya bajo formas que no tengan entre sí ningun enlace, ó en multitud de existencias independientes las unas de las otras, sino al contrario, bajo nuevas formas ligadas entre sí de una manera indisoluble, ó como otras tantas fases sucesivas de un mismo desenvolvimiento. Tal es el período espiritual ó la esfera del espíritu, en la que la *idea* experimenta otros tres grandes desenvolvimientos correlativos á los del período lógico y del material; toda vez que se determina como *espíritu subjetivo*, como *espíritu objetivo* y como *espíritu absoluto*; cada una de las cuales determinaciones se manifiesta igualmente bajo otras tres fases diferentes, á saber: el espíritu *subjetivo*, como antropología, fenomenología y psicología; el espíritu *objetivo*, como derecho, moralidad y sociabilidad; y el espíritu *absoluto*, como arte, religion y filosofía. Así es que para Hegel, el último desenvolvimiento del espíritu, y por lo tanto de la *idea*, es la filosofía. En ella campea el espíritu por encima del conocimiento humano, y ligando sus diversas partes entre sí, constituye la razon universal, ó más propiamente la *idea*, pero modificada; y no sólo *en sí*, sino también *para sí*, ó con conciencia de sí misma, de todo su desenvolvimiento y de las leyes necesarias á las que en toda su evolucion inconscientemente obedecía.

La trilogía de Hegel aparece, como se ve, no sólo en las tres manifestaciones de la *idea*, no sólo en su triple evolu-

cion, sino en todas y cada una de las diversas fases por las cuales le hace pasar en cada evolucion, para llegar á constituir la gran síntesis del conocimiento de la *idea* por la *idea* misma, término de su manifestacion y, como tal, último límite del humano conocer.

Expuesto este sistema con toda la precision y claridad posibles, y no encontrando, ni en sus detalles, ni en su conjunto, un sólo *por qué*, suficiente á evidenciarnos, ó la relacion del principio con sus consecuencias, ó de éstas con el principio, nadie podria fundadamente inculparnos de ligeros ó poco deferentes, si nos atreviésemos á rechazarlo *à priori* como gratuito, antifilosófico y absurdo. En él sólo aparece evidente una cosa, y es, que para Hegel la ciencia, el conocimiento y la verdad no deben adquirirse, constituirse ni exponerse como son en sí, é independientemente de lo que nosotros queremos que sean, sino que deben ser como á nosotros nos convenga ó parezca. Y como *tot homines quot sententia*, no hay remedio, el capricho ó conveniencia de cada cual seria en esta hipótesis el principio absoluto, único posible, en el orden del *conocer*. Así es que, atendida la absoluta carencia de razonamiento, con el mismo derecho con que Hegel hace salir todo su sistema de la *idea*, podia haberlo derivado de la *bellota*, de que, como símil, se vale para explicar su evolucion.

No es extraño, pues, que se lamente de que uno solo de sus discípulos le haya entendido, y aún éste le haya entendido mal. Cuando se pretende derivar, ora inmediata, ora mediatamente un conocimiento de otro, cuando con una perfecta simetría, á la que Hegel todo lo sacrifica, se quiere establecer la trabazon ó íntimo enlace que tienen los conocimientos entre sí, la lógica exige, no ménos á Hegel que á los demás inventores de sistemas, que hagan ver razonablemente la relacion íntima que existe entre un conocimiento dado y aquél de que procede ó que de él se deriva. Mas como Hegel no lo hace, ni dentro de su sistema puede hacerlo, no

debe lamentarse de que nadie, ni él mismo entienda lo que no puede entender.

Sin embargo, bien mirado, no es tanta ni tan profunda su ininteligibilidad, que sea suficiente á cohonestar la glorificación que, según Lermière, hace Hegel de sí mismo en un arranque de su genio creador. Pues por la simple exposición de su sistema claramente aparece que, para Hegel, por más que no lo pruebe, son una sola y la misma cosa el orden del *ser* y el orden del *conocer*, lo real y lo ideal, lo finito y lo infinito. Como todo se deriva de la *idea*, como todo vuelve á resumirse en la *idea*, no hay otro *ser*, no hay otra sustancia, no hay otra realidad que la *idea*, de la cual no son más que puras modificaciones la materia y el espíritu, lo real y lo ideal, el universo y Dios. La *idea* comprende en sí, por lo mismo que de ella todo se deriva, todo cuanto es, todo cuanto puede ser. Su identidad absoluta, tal como la concibe Hegel, hace que todo su sistema se sintetice necesariamente en este principio: — la *idea* es la *idea*. —

Mas como la *idea*, á semejanza de todo lo demás que no implica contradicción, puede considerarse como meramente posible ó como existente, y Hegel la considera ántes de sus evoluciones, á que también sirve de fundamento, sólo en potencia de ser ó en estado de mera posibilidad, la cuestión al presente está para nosotros reducida á examinar si la *idea*, concebida como meramente posible, ó más claro, si la posibilidad de la *idea* es el fundamento supremo ó razón suficiente, no ya sólo de sí misma, sino también de todo cuanto es ó puede ser, y no sólo en el orden del *ser*, sino también en el del *conocer*.

Bien se comprende que, hecha abstracción en el universo finito de todos los caracteres, así reales como formales, que determinan como tal la existencia del mundo de la materia y del mundo del espíritu, no sólo su naturaleza íntima, sino todos y cada uno de sus hechos, todas sus relaciones, todas sus modificaciones ó maneras de ser, incluso el conocimiento

mismo, quedan reducidas al estado de mera posibilidad. No hubieran existido, no existirían, hasta sería inconcebible que existiesen, si no hubieran sido previamente posibles. Por eso decía, y con razón, la escuela: *de facto ad potentiam valet consequentia*. La identidad, en el orden de la posibilidad y bajo el punto de vista de la posibilidad, para todo el orden relativo, no puede ser más esencial: ni el mundo de la materia, ni el mundo del espíritu, ni el mundo intelectual serían, si no hubieran podido ser.

Pero, ¿sucede lo mismo en el orden absoluto? ¡Ah! no. En el orden absoluto la posibilidad ó potencia de ser y la actualidad ó existencia de tal modo se identifican, que ni aun por abstracción pueden separarse. El *sér* absoluto, por lo mismo que es absoluto, por lo mismo que le constituye la plenitud del *sér*, es inconcebible que sea posible, sin que á la vez y por lo tanto sea existente; de otro modo sería y no sería, lo que es contradictorio; puesto que *sería* posible y no *sería* existente, ni por lo tanto absoluto. La abstracción no puede llevar á Hegel, ni á nadie en el orden de la posibilidad, hasta lo absoluto, sin que en ella afirme, aunque no quiera, la existencia. Y como Hegel considera á la *idea*, y en ella, ántes de su primera evolución, á todo cuanto es y puede ser, incluso lo absoluto, sólo en potencia de ser, la contradicción no puede estar más patente en el fundamento mismo de su sistema. Afirma como absolutamente posible, y nada más que posible, ó en potencia de ser, lo que no puede concebirse como tal, sin que á la vez y por lo mismo se conciba como absolutamente existente. Es decir que, hablando con propiedad, el fundamento del sistema de Hegel es, ni más, ni ménos que *lo imposible*.

No tendría que apelar á la fatalidad, á la expansión natural y mecánica del gérmen contenido en la *idea*, si hubiera comprendido que en la absoluta potencia de ser, por lo mismo que es á la vez la absoluta existencia, se contiene, como causa primera y absolutamente libre, la razón suficiente de

sí misma y de toda otra existencia. Pero, suprimida absolutamente en la *idea* la actualidad ó existencia, por lo mismo que la concibe sólo en potencia de ser, no hay remedio; su desenvolvimiento sólo puede concebirse como fatal y sometido á leyes necesarias, de las cuales, por más que torture su inteligencia, haciendo sufrir á la *idea* mil y mil evoluciones, siendo éstas necesarias, es imposible hacer salir la libertad del espíritu; pues nadie puede dar lo que no tiene.

Es más; áun este desenvolvimiento fatal que deja reducida la primera causa á un puro agente, no puede por igual razon hacerse derivar de la *idea* como potencia de ser. La actividad, siquiera sea mecánica, de la *idea* no puede contenerse, ni áun en gérmen, en la posibilidad pura; pues precisamente este es el carácter esencial por el que en el órden relativo, y sobre todo en el órden ideal, se distinguen la posibilidad y la existencia. No basta la no repugnancia del órden posible á existir para que de hecho exista; el tránsito de la mera posibilidad á la existencia, por lo mismo que ésta es la actuacion de la esencia, implica el ejercicio de una actividad, de una causa, que ni en gérmen puede contenerse en la posibilidad pura en cuanto mera potencia de ser. Por eso insistimos en que la *idea*, como potencia de ser, no sólo no puede considerarse absoluta, independientemente de la existencia, sino que ni siquiera puede contener en sí, áun fatalmente, esa propiedad expansiva que, para cohonestar los diversos grados de su desenvolvimiento, Hegel gratuitamente le atribuye.

No se nos oculta, sin embargo, que el absoluto de Hegel es un absoluto *sui generis*, que no es como le concebimos los demás mortales, *à priori*; sino que se *deviene*, viene á ser; y que por lo tanto, sólo despues de su triple y natural desarrollo, se parece al que nosotros concebimos como constituido esencialmente por la plenitud del *ser*. Así es que bajo este aspecto no es extraño que no tenga en un principio todo lo que debe tener para ser lo que es. Pero, y esto que primi-

tivamente no tiene, ¿de dónde le viene? ¿De su natural desarrollo? No: porque precisamente eso es lo primero que por su facultad expansiva deviene á la *idea*. ¿Vendrá acaso de su misma facultad expansiva? Así sería, si cupiese dicha facultad en la potencia de ser, aunque fuese en gérmen. Mas como este gérmen implica la existencia, de la que ni gérmen se concibe en la mera potencia de ser, ó nos hemos de declarar casualistas, negando rotundamente el orden absoluto y con él la primera causa, que no cabe, ni áun en gérmen, dentro de la idea considerada como mera potencia de ser, ó hay que convenir en que la *idea*, así concebida, no es, no puede ser la razon suficiente ni siquiera de la existencia fatal de su primer desenvolvimiento en el orden del *sér*.

Lo mismo sucede en el orden del *conocer*. Pues como, por una parte, no se concibe la existencia del orden relativo como tal, sino en cuanto se refiere á lo absoluto, y por otra la actualidad ó existencia, postulado de la ciencia, no puede darse en este orden sin la previa suposicion de la verdad entrañada en el principio de causalidad, incompatible, segun acabamos de ver, con la pura posibilidad de la idea, hay que reconocer igualmente que tampoco en este orden puede la *idea* á fuer de meramente posible, constituir por sí misma la razon suficiente de toda verdad; por lo mismo que, aunque en sí misma fuese verdadera, no se funda, ni puede fundarse en su mera posibilidad la verdad del conocimiento actual.

Supongamos, á pesar de todo, y es cuanto á Hegel se le puede conceder, que efectivamente en la *idea*, áun considerada como potencia de ser, se contiene en gérmen hasta la misma actualidad ó existencia; ya que solo en virtud de la abstraccion es como ha llegado á prescindir de todos y cada uno de los caractéres constitutivos de los seres; supongamos que en la *idea*, aunque sin desenvolverse, todo está virtualmente contenido, tanto en el orden del *sér*, como en el del *conocer*; supongamos, en una palabra, que, constituyendo bajo este aspecto la plenitud del *sér*, la *idea* es todo y todo es

la *idea*; ¿podría decirse por eso que era el primer principio de la verdad del conocimiento? No: porque, como en esta hipótesis no constituiría más que la identidad absoluta, y ésta ya hemos visto que no puede considerarse como tal principio supremo, ni en el orden subjetivo, ni en el objetivo, ¿cómo lo había de constituir en el resultado de su referencia? ¿Qué es la *idea* en sí, hecha abstracción de la referencia del sujeto cognoscente y del objeto cognoscible? ¿Cuándo el efecto ha sido anterior á su causa? Comprendemos que el Verbo, la *idea*, la verdad absoluta se identifique absolutamente con el *ser* absoluto; lo que no comprendemos, ni podemos comprender nunca es que, sin la concepción prévia de la limitación que entraña su relación, pueda concebirse, como tal, la verdad relativa. Sería y no sería relativa; lo que es contradictorio.

Pero hay más; aunque la *idea* por el mero hecho de ser tal *idea*, fuese en sí misma verdadera, ¿podría lógicamente derivarse de ella la verdad de sus elementos coeficientes? Si su verdad estribase, no en su conformidad con el objeto, sino en su conformidad consigo misma, teniendo la misma conformidad consigo mismos el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, independientemente de la verdad de la *idea*, ¿cómo es posible hacer derivar su verdad esencial del resultado efectivo de su misma referencia? Si el mismo nombre de *idea* quiere decir tanto como *imagen*, *representación*, ¿cómo puede concebirse que bajo ningún concepto sea la imagen anterior ó superior al objeto representado? Para esto sería necesario invertir totalmente el orden lógico, como lo invierte Hegel, y decir que la verdad del conocimiento no es, como hasta ahora se había creído, — la conformidad de la idea del objeto con su realidad —; sino al contrario, — la conformidad de la realidad del objeto con su idea —. Por eso digimos al principio que, contra lo que era de esperar, Hegel había tomado el efecto por la causa, al considerar á la *idea*, mero resultado de la relación cognitiva, como fundamento supremo de la verdad del conocimiento.

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

CAPÍTULO VI.

Exámen del principio de la existencia de Vico.

— VERUM MIHI, FACTUM Á ME. —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sirva por lo mismo de objeto á su primer conocimiento.

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO VII.

Exámen del principio de la coexistencia de Descartes.

— YO PIENSO; LUEGO EXISTO. —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caciones, más que el sujeto en quien residen, es claro que la proposición, *yo pienso*, no puede significar para Descartes otra cosa que la relación de subsistencia entre el pensamiento y el sujeto pensante, sin referencia ulterior á la existencia. Por eso hemos dicho que, atendiendo al fondo del sistema más bien que á la manera de formular su principio, queda uno plenamente convencido de que Descartes no consideraba, no podía considerar como tal, sin una insigne contradicción, la relación de causalidad, que implica la existencia; sino sólo la coexistencia del pensamiento y del sujeto pensante, que funda en nosotros el principio de sustancialidad.

Por manera que la cuestión se reduce á saber si esta relación de coexistencia entre el pensamiento y el *sér* pensante, de que Descartes no podía prescindir, al querer dudar de todo, y que más viva se le presentaba, cuanto más empeño ponía en apartar de ella su atención, es la primitiva y fundamental; si, siendo, á fuer de necesaria, verdadera, no sólo es en sí misma, sino también por sí misma y, como tal, contiene en sí la razón suficiente de toda otra verdad. Y aunque *à priori* podríamos contestar negativamente, sin más que fijarnos en la índole misma de esta relación que, como de coexistencia, presupone inevitablemente la existencia, sin embargo, la trascendencia de este sistema, en el que algunos creen ver planteado el problema psicológico, y con él resuelto el principio de la soberanía de la razón, nos obliga doblemente á fijar en él toda nuestra atención, para distinguir cuidadosamente lo que contenga de verdadero de lo que no lo es.

Por de pronto hay que reconocer, como ya hemos indicado, que Descartes adoptó en la determinación de su principio el único procedimiento lógico que el vehemente deseo de encontrar la verdad sugiere naturalmente á todo aquel que, no solo no quiere dejarse arrastrar por vanas apariencias, sino que hasta le repugna admitir como verdadero un cono-

cimiento, sin darse cuenta primero de la evidencia de su verdad. Trataba de poner la primera piedra del edificio científico, y para esto no tenía más remedio que prescindir de todos los materiales que sobre ella habían de descansar. Así es que, si bien no puede dársele el mérito de la invención del procedimiento, por lo mismo que se emplea inevitablemente siempre que uno trata de darse cuenta de la verdad de sus conocimientos y del orden de su lógica derivación, ó de exponerlos á otro para llevar á su inteligencia el convencimiento; hay que reconocer, sin embargo, que Descartes fué el primero que consignó científicamente este hecho que todos realizaban en mayor ó menor escala, aunque sin darse cuenta de ello. Al echar abajo todos los materiales del edificio científico, no los destruyó, como creen algunos, sino que prescindió por un momento de ellos, puesto que su duda no era real y verdadera, sino una mera suposición indispensable para sentar el cimiento sobre el cual lo había luego de reconstruir; de la misma manera que suponemos todos un momento como en suspenso la verdad de una proposición que vamos á demostrar.

También hay que tener en cuenta que Descartes, contra lo que hasta aquí hemos visto, distingue cuidadosamente el orden del *conocer* del orden del *ser*. Pues reponiendo la verdad del conocimiento en la coexistencia del pensamiento y del sujeto pensante, y no atribuyendo al alma la razón suficiente de la existencia de sus diversas modificaciones, por lo mismo que, como creada, sólo es en su concepto una sustancia pasiva, sobradamente manifiesta que, si no es causa de su pensamiento, ménos será la causa primera, la razón suficiente de todo cuanto es, de todo cuanto puede ser: Descartes, al tratar de fundar la primera verdad en el orden cognitivo, advierte que puede prescindir de Dios con la misma facilidad que prescinde del mundo exterior. De lo único que no puede prescindir es de sí mismo, de su propio pensamiento, de su misma alma; por eso dice, *yo pienso*.

Pero ¿por qué no puede prescindir de su propio pensamiento? ¿por qué no puede ménos de decir, *yo pienso*? Si esta pregunta no tiene respuesta, habrá que reconocer que Descartes estuvo en lo cierto, al consignar como fundamento supremo de verdad la relacion necesaria entre el pensamiento y el sujeto pensante, en el supuesto de la unidad de la ciencia; pero si la tiene, la razon, en que esta relacion estribe, será con mayor motivo el verdadero fundamento. *Nam propter quod unumquodque est tale et illud magis.*

Analicemos al efecto los elementos integrantes de la proporcion *yo pienso*; veamos los caractéres que respectivamente les constituyen; abstraigamos el fundamento de su referencia, dentro de su misma dualidad, y si de este análisis no resulta derivacion alguna, ni por parte de los elementos relacionados, ni por parte del fundamento de la relacion, no sólo convendremos con Descartes y con todos aquellos que, como Balmes, creen que esta proposicion es evidente por sí misma, en que no se deriva de otra superior que contenga la razon suficiente de su verdad, sino que, contra el parecer de este último, deferiremos á la aspiracion del primero, considerando su principio como el primitivo y fundamental.

Ahora bien; ¿qué es el pensamiento? ¿qué es el sujeto pensante? ¿qué es el fundamento de la relacion entre ambos? A diferencia de los demás filósofos, y tal vez con mayor precision, Descartes comprende bajo la denominacion general de *pensamiento* todas las modificaciones posibles de nuestra alma; las afecciones, los conocimientos, los actos; las sensaciones y los sentimientos, las ideas reales y racionales, los hechos inconscientes y los conscientes, todos y cada uno de los fenómenos anímicos constituyen en sentido de Descartes el pensamiento humano. El sujeto pensante, segun el mismo Descartes, es el alma; mejor dicho, la sustancia pasiva que, persistiendo por incesante creacion de Dios, sostiene en sí como sujeto sus diversas modificaciones; y el fundamento de su relacion estriba sólo en la existencia *en si* del sujeto, y

en otro de sus modificaciones; por lo mismo que, como sustancia pasiva, no es, no puede ser el sujeto pensante la razón suficiente de la existencia, sino solo de la manera de existir de su propio pensamiento.

Quiere decir, pues, que la proposición *yo pienso*, ó más claro, *yo soy pensante*, comprende en sí la idea de *modificación*, como término referido, la de *sustancia*, como término de referencia, y la actualidad de ambos, ó sea la *coexistencia*, como el fundamento de la relación; puesto que Descartes considera sólo á los fenómenos anímicos como puras modificaciones constitutivas del pensamiento humano, al sujeto pensante como la sustancia pasiva en que residen, y la diferente manera de existir como el único *por qué* ó razón suficiente de la referencia del pensamiento al sujeto pensante; toda vez que la subsistencia del alma y la inherencia de sus modificaciones en ella, es lo único que, distinguiéndolas entre sí bajo este aspecto, puede hacernos decir en el sentido de Descartes, *yo pienso*.

De manera que, para que el principio de Descartes fuese el primitivo y fundamental, sería necesario, no sólo que la idea de modificación, como principiado, y de la sustancia, como principio, fuesen primitivas y elementales, sino también y más principalmente que el carácter fundamental de la existencia en que una y otra convienen en la relación de principiado á principio fuese también y con mayor razón primitivo y elemental. Mas como ni la idea de modificación, ni la idea de sustancia, ni tampoco la de coexistencia es primitiva y elemental, es claro que no puede ser el principio *yo pienso* la razón suficiente de toda otra verdad.

La inherencia ó existencia *en otro* que caracteriza á la modificación como tal modificación, y la subsistencia ó existencia *en sí* que caracteriza á la sustancia como tal sustancia, no hay duda que se contienen como en su género en el carácter fundamental y comun de la *existencia*; de tal manera que, sólo en tanto que concebimos como existente un objeto

cualquiera, siquiera sea este el pensamiento ó el sujeto que piensa, podemos concebir su peculiar manera de existir. Suprimase por un momento la existencia del pensamiento, suprimase la del sujeto pensante, y dígasenos si éste podrá existir *en sí* y aquél *en otro*. Si no existen, ¿cómo han de coexistir? ¿Cómo han de existir de una manera determinada? ¿Puede por ventura decirse que es sustancia ó modificación, que existe *en sí* ó *en otro*, que tiene en sí mismo ó en su sujeto la razon suficiente de su manera de existir, lo que ni siquiera existe? No: sino que para saber cómo una cosa existe, es indispensable saber previamente que existe; de lo contrario existiria y no existiria, lo que es contradictorio. Para saber si una cosa es estable ó inestable, si le caracteriza la subsistencia ó la inherencia, hay que partir del supuesto de su existencia á que, como determinaciones primordiales, se refieren estos caractéres; de la misma manera que para poder referir la inestabilidad, como principiado, á la estabilidad, como principio, hay que contar con la coexistencia relativa de una y otra. Pues, ni sola la sustancia, ni sola la modificación, constituyen completamente la existencia, por lo mismo que la modificación existe *en otro* y la sustancia *en sí*; sino precisamente una y otra determinacion. Así es que, en rigor, el principio de *sustancialidad* más bien que la mera existencia, implica, la supone doblemente, ó en sus dos determinaciones primordiales. Por eso hemos dicho que el principio de Descartes estaba constituido por la relacion de coexistencia entre el pensamiento y el sujeto pensante, á que la existencia sirve de fundamento positivo.

Lo hubiera constituido la relacion de causalidad que implica la existencia en el orden relativo del *conocer*, si, en vez de considerar al pensamiento como mera modificación ó manera de ser del alma, lo hubiera considerado como hecho ó efecto de la propia actividad del sujeto que piensa. Mas como para esto tenía que atribuirle, como causa, la razon suficiente de la existencia del pensamiento, por cuanto lo

actuaba, y esta actuacion, eminentemente activa, es incompatible con la pasividad que en absoluto atribuye á toda sustancia creada, inclusa nuestra alma, tuvo que limitarse á expresar y considerar como fundamental la relacion de coexistencia necesaria entre el pensamiento y el sujeto pensante; sin tener en cuenta que, presuponiendo esta relacion inevitablemente la existencia, léjos de ser ésta consecuencia inmediata de aquélla, tenía que ser precisamente su principio. De manera que, en vez de decir Descartes —yo pienso, luego existo—; procediendo lógicamente, debiera haber dicho: —yo pienso, *porque* existo.— Y véase cómo, casi sin intentarlo, hemos dado la respuesta lógica que sirve de razon suficiente á la relacion de coexistencia entrañada en la proposicion *yo pienso*. La razon fundamental y á todas luces evidente por la que Descartes, al querer prescindir ó dudar de todo, no podia prescindir de su propio pensamiento, es precisamente *porque* no podia prescindir de su propia existencia.

Es verdad que, en el orden del *conocer*, primero se ofrece á nuestra inteligencia la realidad del pensamiento, bien como efecto, bien como modificacion, que la realidad de la causa que lo produce ó de la sustancia en que reside. Pero tambien es verdad que, no existiendo *por sí*, ni siquiera *en sí*, no constituye para nosotros un conocimiento sino en tanto que, como efecto, lo relacionamos con la causa que lo produce, ó lo referimos, como modificacion, al sujeto en quien reside. De otro modo sería en sí mismo, á no dudarle, un objeto *cognoscible*, por lo mismo que *es*; pero no sería para nosotros, no sería *conocido*, sino en tanto que, bajo uno ú otro concepto, se refiriese al sujeto cognoscente. Lo contrario equivaldria á identificar el orden del *conocer* con el orden del *sér*, negando absolutamente al conocimiento humano el carácter esencialmente relativo que le constituye como tal. Mas como esto no puede hacerse sin caer en el panteismo, tratándose de nosotros, seres contingentes, sino sólo en el ór-

den absoluto en el que el *sér* y el *conocer* completamente se identifican, no hay remedio, dado el carácter esencialmente relativo que el mismo Descartes atribuye al pensamiento humano, su verdad, como su *sér*, tiene que concebirse como completa y absolutamente relativa, y no reponerse sólo en su cognoscibilidad, sino en su conformidad, como término referido, con el término á que se refiere. Así es que, no conformando totalmente el pensamiento con el sujeto pensante, por lo mismo que éste existe *en sí* y aquél existe *en otro*, sino sólo en el carácter general y comun de la *existencia* que sirve de fundamento á la relacion de coexistencia entre ambos, es forzoso convenir en que, bajo este aspecto, si el sujeto piensa, es precisamente *porque existe*; de la misma manera que existe, *porque es*, y es *porque* repugna que *sea* y *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto.

No es, sin embargo, del mismo parecer nuestro insigne Balmes. Pues si bien conviene con nosotros, como no podia ménos, en que no se puede pensar sin existir, en que la existencia es condicion indispensable para pensar, consecuente con su creencia de que no existe ningun primer principio en el órden del *conocer*, hace, para salvarla, una distincion entre el fondo y la forma del principio de Descartes, entre el hecho de conciencia que constituye al pensamiento y la proposicion *yo pienso*. Considera á ésta como una combinacion lógica, que encierra elementos muy heterogéneos; al paso que lo expresado por ella es un hecho simplícisimo, un puro hecho de conciencia. Y si bien entre aquellos elementos descubre el análisis la existencia, como informándolos á todos, sostiene que en el hecho en sí, lo que primeramente aparece á nuestro espíritu no es la existencia, sino el pensamiento, como anterior á toda expresion, á toda combinacion lógica en que entre como elemento; por lo mismo que al sujeto pensante no le conocemos inmediatamente ó en sí mismo, sino mediante el pensamiento, de que inferimos su existencia. Por eso prescinde, bajo el punto de vista del fon-

do, del análisis á que en su concepto se opone el hecho simplicísimo del pensamiento, añadiendo que si quisiéramos encontrar una expresion de la conciencia pura, sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla, no en el lenguaje, sino en el signo natural del dolor, de la alegría ó de una pasion cualquiera, por lo mismo que el pensamiento en el sentido de Descartes comprende, no sólo el conocimiento, sino todas las modificaciones posibles de nuestra alma.

Pero, si Descartes comprende en la denominacion general de *pensamiento* todas las modificaciones posibles de nuestra alma, hay que reconocer que Balmes, tal vez sin darse cuenta de ello, confunde con ellas su *conocimiento*, al sintetizarlas todas en el simple hecho de conciencia. Tal acontece, por ejemplo, con los hechos afectivos de nuestra alma, que no siendo en sí mismos más que afectivos, los confunde con el conocimiento que de ellos tenemos, al considerarlos como hechos de conciencia sólo por ser afectivos. Y si estos hechos, sólo por ser afectivos, y como tales, cognoscibles, nos fuesen ya conocidos, nosotros seríamos los primeros en considerarlos como primitivos y elementales en el orden del *conocer*, como los consideramos en el orden del *sér*; ya que las primeras modificaciones que nuestra alma experimenta son las placenteras ó dolorosas. Pero, de que el dolor ó la alegría *sean* en nosotros, ¿puede lógicamente inferirse que *son para* nosotros? No: al efecto es indispensable relacionar estas afecciones con el sujeto en quien residen ó con la causa que las produce. De otro modo, no constituiria esencialmente al conocimiento una relacion subjetivo-objetiva, lo que excluye de su concepto constitutivo la simplicidad, ni habria para los hechos que en nuestro *yo* se realizan, distincion alguna entre la cognoscibilidad y su conocimiento. El dolor y la alegría, como tales, se sienten, no se perciben; y considerarlos, sin salir de la esfera del orden sensible, como hechos de conciencia, como hechos de que tenemos conocimiento; es ni más, ni ménos que identificar el sentir y el conocer; como se

identifican malamente el *sentido íntimo*, que sólo siente, con la *conciencia*, que hasta etimológicamente significa sentir *cum scientia*; es decir, con conocimiento de lo que se siente.

Verdad es que, una vez llegado el hombre al uso de la razón, en virtud de la relación necesaria que existe entre la afección y el sujeto que la experimenta, apenas nos modificamos, cuando ya la conocemos. Pero esto consiste en que ya hemos concebido el principio de sustancialidad, siquiera no sea con aquella claridad y distinción que da la reflexión científica. De otro modo, no habría razón para referir la afección á nosotros mismos, como sujeto, por lo mismo que no habría fundamento alguno de referencia; ni podríamos, por lo tanto, decir *yo siento*. Y si el mismo Balmes sostiene contra Vico que nuestra inteligencia no puede entender sin objeto inteligible, ¿podrá éste ser entendido sin sujeto inteligente? Y si para el acto intelectual se requiere sujeto cognoscente y objeto cognoscible, ¿á qué se reduce la simplicidad del puro hecho de conciencia? Si es á sola la afección, á sólo el dolor ó la alegría, como quiere Balmes, entónces no hay hecho de conciencia, no hay conocimiento, sino sólo objeto cognoscible; y si es al conocimiento del dolor ó del placer sensible, entónces no hay simplicidad, sino la complejidad subjetivo-objetiva expresada por la proposición *yo siento*, que Descartes extiende á todas las modificaciones posibles de nuestra alma, al decir, *yo pienso*.

De donde se infiere que si es efectivamente cierto, como dice Balmes y nosotros hemos anteriormente consignado, que sólo mediante la percepción de nuestras diversas modificaciones llegamos á concebir el sujeto en quien residen ó la causa que las produce, de tal manera, que más bien parece que la idea de la existencia del sujeto está sacada ó nace del pensamiento, que no la idea de éste de la del sujeto; también lo es que no podemos percibir dichas modificaciones sino en tanto que las referimos al sujeto; por lo mismo que su misma inestabilidad y efectividad es el fundamento de su referencia

á la estabilidad y causalidad de nuestra alma; como es la limitacion de su *sér*, primer carácter que en ellas aparece, el fundamento de su referencia al *sér* que las percibe. Lo exacto y evidentemente cierto no es, como dice Balmes, que del pensamiento infiramos la existencia del sujeto; sino que de la *existencia instable* del pensamiento se infiere la *existencia estable* del sujeto que piensa: en donde claramente se ve que la concepcion prévia de la existencia es la razon suficiente de su referencia, bajo este aspecto; como es el *sér*, bajo el punto de vista de su esencia; como es la repugnancia intrínseca entre el *sér* y el *no-ser*, bajo el punto de vista de su cognoscibilidad.

Si, pues, no son simplicísimos los hechos de conciencia en su constitutivo esencial, sino eminentemente relativos, si el fundamento de su referencia ha de ser por necesidad la razon suficiente de su verdad; y en tanto existen como meras modificaciones, en cuanto existe la sustancia en que residen; en tanto existen como hechos, en cuanto existe la causa que los produce; en tanto son lo que son, en cuanto no son otra cosa, y en tanto son para nosotros, en cuanto su *no-ser* implica contradiccion; hay que reconocer que el principio de sustancialidad será la razon suficiente de su inherencia; el de causalidad de su existencia; el de identidad de su esencia, y el de contradiccion de su cognoscibilidad; último límite á que puede extenderse su verdad. Por eso seguimos creyendo que la verdad de todos nuestros conocimientos, incluso el hecho primitivo de conciencia, se funda, en último resultado, en el principio de contradiccion.

CAPÍTULO VIII.

Exámen del principio de contradiccion como fundamento supremo del órden del conocer.

—EL SÉR EXCLUYE AL NO-SER.—

Desde que Aristóteles formuló el principio de contradiccion hasta el Renacimiento, todos los filósofos, ménos los excépticos, cuyo sistema de absoluta indiferencia implica la negacion de todo principio, habian reconocido la repugnancia intrínseca entre el *sér* y el *no-ser* como el fundamento supremo de la verdad de todos nuestros conocimientos. Todas las escuelas, en medio de sus luchas intestinas sobre determinados puntos de doctrina, habian respetado este último baluarte de la ciencia, que consideraban como inexpugnable. Pero la piqueta demoledora de Descartes, al echar abajo todo el edificio científico, envolvió tambien entre sus ruinas dicho principio, sustituyéndolo, como hemos visto, por la coexistencia del pensamiento y del sujeto pensante.

Dado el mal ejemplo, no es de extrañar fuese ya imitado por sus mismos discípulos, quienes consideraron como primer principio la *evidencia inmediata*, que no nos hemos detenido á examinar como principio, por cuanto, siendo sólo condicion suya, no merece siquiera el nombre de tal. Y si la mencionamos ahora, es sólo para hacer ver que, á partir de Descartes, no ha habido sistema filosófico que no haya socavado hasta los cimientos el edificio de la ciencia, tratando de asentarle sobre una nueva base, sobre un nuevo principio. Véase sinó el movimiento intelectual de Alemania, casi circunscrito á determinar el principio fundamental de la ciencia. Cada dia surge un nuevo sistema, y con él un nuevo principio; mejor dicho, un nuevo aspecto de cada

principio; pues por más que nuestra inteligencia se agite en el vacío, nunca podrá sacar nada de la nada. Los conocimientos humanos, atendida su índole especial, sólo se refieren, sólo pueden referirse á la subsistencia, existencia, esencia y cognoscibilidad de los objetos; y es imposible que la inteligencia se salga en sus elucubraciones de ésta, al parecer, tan limitada esfera. Así es que, habiendo demostrado en los capítulos anteriores que el fundamento supremo del orden del *conocer* no puede determinarse, ni en el orden de la subsistencia, ni en el de la existencia, ni tampoco en el de la esencia, bajo cualquier aspecto que se la considere, no queda otro camino que buscarle en el orden de la cognoscibilidad, ó renunciar, como Balmes, á su determinacion.

Extraño parecerá que, no pudiendo los objetos del conocimiento ser *cognoscibles* sino en tanto que *son*, haya de buscarse su principio en su cognoscibilidad y no en su *ser*, donde tanto ahinco han puesto las escuelas alemanas por determinarle. Pero este es precisamente el error fundamental que caracteriza á todos los sistemas germánicos, por lo mismo que todos ellos están reducidos á identificar bajo uno ú otro aspecto el orden del *ser* con el orden del *conocer*; siendo así que, excepcion hecha de lo absoluto, son tan distintos entre sí, como son lo cognoscible y lo conocido. No hubieran, seguramente, caído en el panteísmo idealista, consecuencia inevitable de semejante identificacion, si hubiesen tenido en cuenta que, si bien los objetos cognoscibles no pueden ser cognoscibles, sino en tanto que *son*, no pueden ser para nosotros, sino en tanto que *son cognoscibles*. Su *ser* es la razon suficiente de su cognoscibilidad en sí; por eso es su principio en ese orden. Pero como en el orden del *conocer* no son para nosotros, sino en tanto que se relacionan con nuestra inteligencia; y no podrian relacionarse si, además de ser en sí y por lo mismo que *son*, no fuesen con relacion á nosotros, no fuesen de algun modo cognoscibles, resulta que su cognoscibilidad y sola su cognoscibilidad, es la razon suficiente del

conocimiento de su *sér*. Por eso insistimos en que, ó el principio del *conocer* no existe, ó en la hipótesis de su existencia y de la unidad de la ciencia, sólo puede determinarse en el orden de la cognoscibilidad.

Verdad es que la cognoscibilidad conviene á todo lo que *subsiste*, á todo lo que *existe*, á todo lo que *es*; por eso el principio de sustancialidad sirve para demostrar la existencia de los seres en sí ó en otro, ó sea, su manera de existir, como sirve el de causalidad para demostrar su actual manera de ser, como el de identidad sirve para evidenciar su esencia ó lo que son. Pero también es verdad que ninguno de estos tres principios sirve para hacernos saber *por qué son*. Y como no sabiendo *por qué son* no podríamos saber por qué son lo que son, por qué existen, ni por qué subsisten, lo que prueba que la cognoscibilidad de estos principios es sólo mediata ó por derivación, hay que convenir en que la cognoscibilidad inmediata, condicion previa indispensable de aquélla, ha de estar por necesidad en un orden aún más elevado que el de la esencia, existencia y subsistencia del *sér*.

¿En qué consiste, pues, la cognoscibilidad inmediata? Más claro: los objetos cognoscibles, ¿por qué son cognoscibles? ¿por qué son para nosotros? ¿Es acaso únicamente porque son? No: su *sér* no es más que su *sér*; los constituye en sí, mas no para nosotros. Su cognoscibilidad, como propiedad relativa, como elemento integrante del conocimiento, sólo puede constituir la su *sér*, en tanto que como objeto se refiere al sujeto cognoscente; así como el sujeto, en tanto es cognoscente en cuanto se refiere al objeto. Mas como ni el objeto podría referirse al sujeto, ni éste al objeto, si además de *ser* en sí no fuesen tal objeto y tal sujeto, lo que únicamente puede obtenerse en tanto que lo cognoscible *no sea* como tal cognoscente, ni el cognoscente cognoscible, resulta que la cognoscibilidad inmediata no puede estribar sólo en el *sér*, sino precisamente en su repugnancia intrínseca con el *no-sér*; única que, como es claro, puede hacer que, *siendo*

en sí mismos el sujeto y el objeto del conocimiento, el cognoscente *no sea*, como tal, cognoscible, ni lo cognoscible cognoscente. Así es que, si tratándose de un *sér* ú objeto cualquiera, se nos preguntase ¿por qué subsiste? responderíamos al punto, porque *existe*: así como diríamos que existe porque *es*; y añadiríamos que *es*, porque repugna que *sea* y *no sea* al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. No investigaríamos el por qué de esta repugnancia entre el *sér* y el *no-ser*, fuera de sus mismos conceptos, porque, siendo los más elevados en el orden relativo del *conocer*, su verdad, que por lo mismo es también esencialmente relativa, no puede extenderse más allá.

Pero, ¿es efectivamente cierto que los conceptos del *sér* y del *no-ser*, cuya repugnancia intrínseca constituye el principio de contradicción, son los más elevados en el orden relativo del *conocer*? Sí: tan evidentemente cierto que, por lo que hace al concepto del *sér*, es reconocido unánimemente como el más elevado, no ya sólo en el orden relativo, sino hasta en el absoluto. Como es un concepto incomplejo, simplicísimo, constituido por el *mínimum* de comprensión, tiene por lo mismo el *máximum* de extensión; de tal manera que no hay esencia ó existencia, no hay sustancia ó modificación, no hay conocimiento ó carácter cognitivo que *no sea*. *Es* lo absoluto, como *es* lo relativo; *es* lo cognoscible, como *es* el cognoscente; *es* el conocimiento, como *es* su verdad; como *es* lo que existe, lo que puede existir: hasta el *no-ser* también *es*, sólo que es la negación con relación al *sér*. No puede, por lo tanto, darse un concepto más universal y elevado que el del *sér*.

No es tanta ciertamente la extensión del *no-ser*; porque hallándose constituido por la limitación del *sér*, la complejidad de su concepto, en el que entran como elementos el *sér* y la *negación*, disminuye notablemente su extensión; tanto, que no puede predicarse de lo absoluto, constituido esencialmente por la plenitud del *sér*. Pero en cambio, en el orden

relativo la extension del concepto del *no-ser* es exacta y matemáticamente igual á la del *sér*; por lo mismo que todo lo relativo, si bien *es*, no *es* bajo todos aspectos. Es decir, que al órden relativo lo constituye esencialmente como tal el *sér* y la limitacion del *sér*; de tal manera, que primero dejaria de ser relativo, que dejar de contener en su esencia, y por lo mismo en su concepto, los caractéres de *sér* y *no-ser*. Y como precisamente todos nuestros conocimientos son esencial y absolutamente relativos, como lo es nuestra inteligencia, como lo es todo nuestro *sér*, primero dejarán de ser tales conocimientos, que dejar de comprender en su constitutivo esencial, además del carácter incomplejo del *sér*, el carácter complejo y relativo del *no-ser*.

Efectivamente: tanto el objeto cognoscible, como el sujeto cognoscente *son*, de otro modo no habria entre ellos relacion alguna; pero como tampoco la habria si sólo *fuesen*, ó si uno y otro *fuesen* bajo todos conceptos, lo que constituiria su identidad absoluta, absolutamente incompatible con la relacion, resulta que, si han de referirse, es indispensable á la vez que lo cognoscible *no sea* como tal cognoscente, ni el cognoscente cognoscible. De aquí el por qué no sea suficiente, como hemos dicho ántes, para que un objeto sea para nosotros que sólo *sea*, como no basta que seamos nosotros; sino que es indispensable además que sea *cognoscible* y que nosotros seamos *cognoscentes*. Lo que prueba de la manera más evidente que en la relacion de lo cognoscible al cognoscente, ó al contrario, está la razon suficiente de la esencia, y por lo tanto, de la verdad del conocimiento. Así es que, hallándose esta relacion constituida esencialmente por los caractéres del *sér* y del *no-ser*, segun hemos repetidamente evidenciado, hay que convenir forzosamente en que la relacion del *sér* y del *no-ser* es el principio supremo, la razon suficiente de todos nuestros conocimientos.

Veamos ahora la especie de relacion que se da entre el *sér* y el *no-ser*. Que la hay, es indudable; porque *siendo* el sujeto

y el objeto relacionados, ya que hasta el *no-ser* incluye en su concepto el carácter del *sér*, bien claramente aparece que el *sér*, y sólo el *sér*, es en esta, como en todas las demás relaciones el fundamento positivo, la razón suficiente de la existencia de la relación, por lo mismo que es la razón suficiente de la existencia de sus términos integrantes. No podría concebirse entre el *sér* y la *nada* ó negación absoluta, por cuanto no se da en ellos carácter alguno común que sirva de punto de enlace, de razón suficiente á la existencia de su referencia. Pero entre el *sér* y el *no-ser* se concibe perfectamente, por lo mismo que la negación entrañada en el *no-ser* sólo se predica con relación al *sér*.

Si, supuesta la existencia de esta relación, tratamos de determinar el fundamento negativo que sirve de razón suficiente á la referencia de sus términos integrantes, encontraremos que, siendo el *sér* la afirmación absoluta, y no incluyendo, por lo tanto, en su concepto carácter alguno negativo, no puede en manera alguna ser referido; al paso que, constituyendo al *no-ser* la negación con relación al *sér*, en la misma limitación que incluye su concepto se encuentra, no sólo la razón suficiente de su referencia, sino de toda referencia; puesto que nada puede referirse sin ser de algún modo limitado. Lo que prueba que la relación del *sér* y del *no-ser* es, bajo este aspecto, eminentemente *incompleja*; puesto que sólo el concepto del *no-ser*, como relativo, es en ella referido.

Finalmente; bajo el punto de vista del constitutivo esencial de sus términos integrantes, la relación del *sér* y del *no-ser* es de diversidad, toda vez que, constituyendo al *sér* la afirmación absoluta, y al *no-ser* la negación relativa, no convienen, no pueden convenir entre sí, ni real, ni formalmente, ni bajo el punto de vista de la cantidad, absoluta en uno, relativa en otro, ni bajo el punto de vista de la cualidad, afirmativa en el *sér*, negativa en el *no-ser*. Y como la diferencia de cantidad y cualidad en los términos, no ménos

que en sus diversas relaciones, constituye la *contradiccion*, resulta que la relacion del *sér* y del *no-ser* es bajo este aspecto de contradiccion. Por eso al principio que esta relacion constituye se le llama con toda propiedad *principio de contradiccion*.

Ahora bien; que este principio es evidente por sí mismo, primera condicion de la verdad fundamental, es indudable; porque, difiriendo sus términos integrantes en cantidad y cualidad, y no constituyendo al referido más que lo meramente indispensable para oponerse al de referencia, es claro que en la afirmacion del uno ha de encontrarse por necesidad la negacion del otro. Pues, ó el uno se supone verdadero, y entónces el otro, que se limita á negar su verdad, es falso, ó aquél se supone falso, y entónces éste, que sólo enuncia su falsedad, es verdadero. Por eso enseña con tanta razon la lógica que los términos contradictorios, ni pueden ser los dos verdaderos, ni los dos falsos, sino que forzosamente han de ser el uno verdadero y el otro falso. Y como solo se llama evidente por sí misma, ó con evidencia inmediata, aquella relacion cuyo predicado está contenido afirmativa ó negativamente en el concepto del sujeto, hay que reconocer que, estando contenida en la afirmacion del *sér* la negacion del *no-ser*, y al contrario, la verdad entrañada en el principio de contradiccion es evidente por sí misma.

No es ménos cierto que la verdad de este principio cumple la segunda condicion de ser tan absolutamente necesaria en este órden que, una vez negada, se nieguen inevitablemente todas las demás, se arruine y destruya toda certeza, toda verdad, todo conocimiento. Tanto que, si se estableciese por un momento la completa indiferencia entre el *sér* y el *no-ser*, el excepticismo mas universal y absoluto sería la consecuencia lógica de semejante indiferencia.

Si una cosa puede *sér* y *no-ser* al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, podremos ser y no ser, existir y no existir, subsistir y no subsistir; la afirmacion será la negacion, la

verdad será y no se será tal verdad, lo mismo sucederá con el error; el conocimiento será á la vez absoluto y relativo, cognoscente y cognoscible, conocido y no conocido, cierto y dudoso, y el caos, la confusion y la muerte constituirá el único patrimonio de la inteligencia, que á la vez y por lo mismo será la luz y las tinieblas de nuestra alma. La conciencia misma que, en medio de nuestras diversas maneras de ser, está siempre presente á nosotros para atestiguarlas, testificando á la vez la persistencia y la unidad de nuestro *yo*, se verá tambien envuelta en esta conflagracion universal. El hombre sólo quedará reducido á sus afecciones sensibles y actos espontáneos que determinan en nosotros, por lo mismo que la ruina total de nuestra inteligencia no puede impedir que en nosotros subsistan, como subsisten en el bruto, por más que no pueda darse cuenta de ellas. Y si nuestro insigne Balmes, á pesar de la irresistible fuerza de la lógica que no admite la posibilidad de ningun conocimiento en la hipótesis de la indiferencia del *ser* y *no-ser*, procura todavía conservar un momento la conciencia y las ideas que incesantemente se esfuerza por testificar, hasta que, fatigada en vano, siente la imposibilidad radical de pensar nada, es porque, confundiendo la afeccion sensible con el hecho de conciencia, á que sirve de objeto, considera á éste como primitivo y elemental en el orden de la actual realidad é independiente por lo tanto de la contradiccion del *ser* y del *no-ser*, á la que relega con la evidencia inmediata al orden de la posibilidad.

Si así fuese, ni esta segunda condicion, ni ménos la tercera, que exige en el primer principio que de su verdad puedan lógicamente derivarse todas las demás, podrian convenir al principio de contradiccion, por cuanto ni el orden de los hechos á él podría referirse, ni la evidencia inmediata en el orden de las relaciones sería, como al efecto tenía que ser, su patrimonio exclusivo. Pero afortunadamente para la unidad de la ciencia no es así; sino que de dicho principio se de-

riva forzosamente, tanto el orden de los hechos, como el de las relaciones, lo mismo el orden de la existencia, que el de la posibilidad; como, refutando el contrario parecer de Balmes, lo vamos á evidenciar.

No sería siquiera concebible esta derivacion lógica de todas las demás verdades constitutivas del saber humano, de la verdad necesaria entrañada en el principio de contradiccion, si al conocimiento sólo le constituyese el elemento objetivo ó sólo se plantease la cuestion en este terreno, que es precisamente en el que Balmes la plantea. Porque, ¿quién puede dudar que bajo este aspecto hay conocimientos cuyo objeto es un hecho real, y otros cuyo objeto es una relacion? ¿Quién puede dudar que los hechos, como tales hechos, son en sí mismos actuales, pasajeros, contingentes y no necesarios? ¿Quién puede dudar por lo tanto que, léjos de derivarse unos de otros, ni ménos de ellos el orden universal y necesario, son todos inconexos, efectos concretos é individuales del ejercicio de una actividad ó modificaciones variables de una determinada sustancia? Las sustancias mismas que modifican ó causas que atestiguan, ¿no serán entre sí tan esencialmente diversas como lo son esencialmente los hechos mismos y modificaciones que sostienen ó producen? Y en cuanto á los conocimientos cuyo elemento objetivo está constituido por una relacion, ¿quién ignora que son independientes bajo este aspecto del orden de la realidad? ¿Quién ignora que á ellos sólo corresponde en este sentido la mera posibilidad? Cuando precisamente constituye el elemento objetivo del conocimiento la variedad determinable, ¿quién no comprende que es sumamente fácil y cómodo hacer ver que en este orden no existe, no puede darse la unidad fundamental de la ciencia? Ahora si que no nos extraña que nuestro ilustre compatriota considere al hecho de conciencia como elemental y simplicísimo: es claro, como que su objeto sólo le constituye una modificacion afectiva, incompleja, simplicísima, ora de placer, ora de dolor, su conocimiento bajo este as-

pecto tiene que tener precisamente la misma incomplejidad y simplicidad. Tampoco nos extraña que, á pesar de ser la evidencia inmediata solo condicion indispensable de la verdad fundamental, la considere como primer principio para todas aquellas relaciones en cuyo sujeto está contenida la idea del predicado. Es natural; porque siendo esta relacion sólo un objeto cognoscible, sin más que estar su predicado contenido en la idea que le sirve de sujeto, se puede considerar como evidente en sí é independiente del sujeto cognoscente la verdad puramente objetiva de su relacion. Pero no podría preguntarse, *¿por qué* semejante relacion es evidente? *¿por qué* son verdaderos los hechos reales? *¿se trata* aquí de la realidad de los hechos, ni de la posibilidad de las relaciones, que en sí no son más que objetos cognoscibles, ó se trata de la verdad de su conocimiento?

Si sólo se tratase de la realidad de los hechos ó de la posibilidad de las relaciones en sí mismas é independientemente del sujeto cognoscente, si sólo constituyese al conocimiento la actualidad y la posibilidad cognoscible, si, para decirlo de una vez, el objeto cognoscible, sólo por ser cognoscible, nos fuese ya *conocido*, no hay duda que, constituyendo al conocimiento sólo la cognoscibilidad de su objeto, y siendo ésta tan vária cuanta es la indefnida multiplicidad de objetos, tendria que darse la misma variedad en su verdad, la misma variedad en su principio. Pero, como ni los hechos, ni las relaciones nos son *conocidas* sólo por ser cognoscibles; como la distincion entre el órden real é ideal sólo puede hacerse bajo el punto de vista del objeto, *real* en aquél, *racional* en éste; como al conocimiento le constituye siempre y absolutamente una relacion subjetivo-objetiva que, ni juntos, ni separados pueden constituir por sí solos los objetos cognoscibles, es preciso reconocer que de la variedad objetiva no puede inferirse lógicamente la variedad esencial del conocimiento; como no puede inferirse de la incomplejidad esencial de la afeccion, objeto del hecho de conciencia,

la incomplejidad esencial de su conocimiento; ni del carácter apodíctico de una relacion en sí misma, la evidencia inmediata de su verdad para nosotros. Al efecto, hemos dicho y volvemos á repetir, sería indispensable, absolutamente indispensable que los objetos cognoscibles, sólo por ser cognoscibles fuesen ya *conocidos*. Y como ni Balmes, ni nadie que no sea panteísta puede seriamente afirmar que un objeto cognoscible, sea de la índole que quiera, sólo por ser cognoscible es ya conocido, sino que es necesario al efecto referirlo al sujeto cognoscente, es incontestable que la cuestion sólo puede plantearse en este terreno, en el terreno del conocimiento mismo, en el de su constitutivo esencial, y no en el del objeto, que sólo nos daría la variedad objetiva; así como bajo el punto de vista del sujeto, nos daría la unidad meramente subjetiva.

Fijada así la cuestion dentro del constitutivo esencial de todo y sólo el conocimiento, por lo mismo que á todo y sólo el conocimiento se refiere su verdad, ¿quién puede dudar que su relacion constitutiva, en tanto puede darse, en cuanto sus elementos integrantes *son*? ¿Puede acaso la *nada* ser cognoscible ó cognoscente, ni constituir fundamento alguno de referencia? Es evidente que no. Por eso el *sér*, independientemente de lo que sea, anteriormente á toda determinacion, se considera por todos como la razon suficiente de la existencia de toda relacion. Como ésta no podría siquiera concebirse, sin un carácter comun que sirva de punto de enlace á la referencia de sus términos, y este carácter comun es el *sér*, aun para la misma diversidad esencial, por cuanto *todo es*, no hay duda que, tratándose del fundamento positivo de la relacion, de la razon suficiente de su existencia como tal, ni puede darse otra más elevada que el *sér*, ni otra ménos extensa, en que el *sér* no esté fundamentalmente comprendido: como no hay verbo atributivo, que tenga de verbo otra cosa que el *sér*, á que sólo como predicado se agrega la atribucion que significa. El conocimiento, pues, bajo el

punto de vista de su constitutivo esencial como relacion, no tiene, no puede tener otro fundamento que el *sér*. Sus términos integrantes, sean de la índole que quieran, no podrian referirse, si no *fuesen*.

Pero como tampoco podrian referirse, si no se distinguiesen de algun modo, por cuanto la relacion implica dualidad de términos, el referido y el de referencia, el cognoscible y el cognoscente, y esta dualidad no puede darse en el conocimiento sino en tanto que lo cognoscible *no es* cognoscente, ni el cognoscente cognoscible; hay que reconocer como evidente que, primero dejará el conocimiento de estar constituido esencialmente por una relacion subjetivo-objetiva, que dejar de incluir en su concepto como fundamento, lo mismo de su variedad objetiva, que de su unidad subjetiva, los caracteres del *sér* y del *no-ser*. Por eso hemos dicho que, estribando la verdad del conocimiento en toda y sola su relacion constitutiva, ni puede determinarse su principio en la variedad de objetos, ora reales, ora racionales, que le integran, como pretende Balmes, ni en la unidad del sujeto cognoscente, como el mismo Balmes sostiene contra Vico; toda vez que el cognoscente en sí no es más que cognoscente, y lo cognoscible sólo cognoscible; sino que se ha de determinar precisamente en la relacion fundamental entre ambos; por lo mismo que toda y sola la relacion cognitiva constituye esencialmente al conocimiento.

Ahora bien; no pudiendo darse, ni en el orden de la existencia, ni en el de la mera posibilidad la relacion cognitiva, sino en tanto que el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente *son*, y en tanto que el uno *no es* absolutamente el otro, lo que hace que el *sér* constituya el fundamento de toda relacion y el *no-ser* el fundamento de toda referencia, hay que concluir que la relacion de contradiccion entre el *sér* y el *no-ser*, lo mismo en el orden real que en el racional, en el concreto que en el abstracto, es la verdad primera, el fundamento supremo y razon suficiente de toda otra verdad.

Si el *ser* es el *ser*, si es verdadero el principio de identidad inmediata que esta relacion constituye, es precisamente porque el *ser* excluye al *no-ser*; porque repugna que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. La derivacion no puede ser más lógica: y si se quiere que la pongamos en forma de racionio, para que se vea más claramente, ya que algunos no quieren considerar al principio fundamental como medio de demostracion, sino sólo de suposicion, diremos que, refiriéndose la identidad á todos los caracteres, así reales como formales, de los términos relacionados, ó más sencillamente, á su *esencia*, su derivacion lógica puede hacerse de este modo:—Lo que excluye al *no-ser* es; es así que la *esencia* excluye al *no-ser*; luego la *esencia es*. — Agréguese á esto que la posibilidad y la existencia no son más que maneras de ser, así como la subsistencia y la inherencia sólo expresan la manera de existir, y se verá que no hay modificacion ó sustancia, no hay causa ó efecto, no hay *ser* ó manera de ser, cuyo conocimiento no se funde en último resultado en el principio de contradiccion.

Esto no quiere decir, como pretenden exageradamente algunos, que para percibir un objeto cualquiera, sea hecho ó relacion, tengamos que percibir previamente la repugnancia intrínseca entre el *ser* y el *no-ser*. Se concebiria esta exigencia, si se tratara aquí del primer conocimiento en el orden cronológico, por lo regular oscuro, y siempre concreto. Pero tratándose sólo de su prioridad lógica, de la razon suficiente de todo conocimiento como tal, de lo que fundamentalmente le constituye, basta que en el primer conocimiento que adquirimos esté, como no puede ménos de estar, implícitamente contenido el principio de contradiccion, aunque no pensemos siquiera en él. Y como ni áun el primer conocimiento que determinadamente adquirimos puede darse en nosotros, sino en tanto que, *siendo* sus elementos integrantes, el uno sin embargo *no es* el otro, es claro que, aunque no pensemos en la repugnancia intrínseca de su

relacion fundamental, está en él implícitamente contenida.

Su percepcion explícita implica una operacion abstractiva tan sumamente difícil, que sólo puede practicarse cuando el entendimiento está ya habituado á reflexionar; por lo mismo que es tan difícil abstraer el concepto del *ser* del de sus diversas determinaciones, ó precisar su limitacion. Así es que, sólo despues de percibido el objeto, sólo despues de haber descompuesto el conocimiento en sus diversos elementos, sólo despues de advertir que el carácter de *ser* es el grado constitutivo de todos sus demás caractéres, así como el *no-ser* lo es de su referencia, es cuando lógicamente se comprende que la relacion del *ser* y del *no-ser* es bajo este aspecto la primitiva y fundamental; ya que ni lo real ni lo ideal, ni lo concreto ni lo abstracto puede percibirse, sino en tanto que, además de *ser* en sí mismo, como objeto cognoscible, *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el sujeto del conocimiento.

Es verdad que así no se comprende unánimemente por todos; pero esto consiste en que no se plantea debidamente la cuestion. Pues, tratándose del principio fundamental del conocimiento, ni es lógico fijarse en uno solo de sus elementos integrantes como hacen Fichte y Schelling; ni ménos en su resultado, como Hegel; ni en un conocimiento dado, como Vico y Descartes; ni áun contando con su valor subjetivo, en su mera determinacion objetiva, como Balmes pretende: sino que hay que atender por necesidad á todo y solo su constitutivo esencial, por lo mismo que á todo y solo el conocimiento se extiende su verdad. Lo contrario es pretender el imposible lógico de que la verdad derivada tenga más extension que aquélla de que se deriva. De aquí el por qué, ni Balmes haya podido determinarle, ni Descartes, ni Vico puedan extender lógicamente su principio más allá de la coexistencia ó existencia, ni Hegel á otra cosa que al resultado de la relacion cognitiva, ni Fichte ó Schelling aplicarle más que al elemento cognitivo que respectivamente admiten. Al paso que, lo imposible de resolver bajo un punto de vista

exclusivo, aparece tan fácil dentro del constitutivo esencial del conocimiento, por lo mismo que á toda y sola su verdad ha de referirse su principio, que, con solo fijar la cuestion, ya queda uno convencido de que primero dejará de consistir esencialmente el conocimiento en una relacion subjetivo-objetiva, lo que no puede negarse sin caer en el panteismo, que dejar de consistir su fundamento en la repugnancia intrínseca del *ser* y del *no-ser*, que constituye el principio de contradiccion.

Existe, pues, la unidad fundamental del conocimiento, la unidad de la verdad, la unidad de la ciencia; pero no la unidad absoluta, sólo propia de la sabiduría infinita, de la verdad absoluta; sino la unidad relativa, la unidad que, implicando la referencia de la variedad determinable á la unidad indeterminada, de la multiplicidad objetiva á la unidad subjetiva, no sólo hace posible la variedad cuantitativa de los conocimientos, dentro de la unidad cualitativa de la ciencia, sino que, áun dentro del conocimiento mismo y de su verdad, reduce lógicamente su variedad elemental á la unidad fundamental. Sólo partiendo del principio de contradiccion ó llegando en último resultado hasta él, puede establecerse, ora deductiva, ora inductivamente, la relacion de los conocimientos humanos entre sí, y constituirse la ciencia; así como la relacion constitutiva del conocimiento, lo mismo que su verdad, sólo puede estribar en la relacion fundamental del *ser* y del *no-ser*, en la verdad evidente por sí misma, que entraña el principio de contradiccion.

SECCION SEGUNDA.

COGNOSCIBILIDAD DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la cognoscibilidad.

Habiendo visto en la seccion anterior que la relacion del *sér* y del *no-ser* es la primitiva y fundamental en el órden del *conocer* hasta el punto de que, primero dejará de constituir al conocimiento una relacion subjetivo-objetiva, que dejar de incluir en su concepto los caractéres del *sér* y del *no-ser* como absolutamente incompatibles bajo el mismo aspecto, lo que hace que el *sér*, á pesar de ser en sí mismo, no sea, sin embargo, para nosotros sino en tanto que, como cognoscible, se refiere al sujeto cognoscente, procede exponer ahora su cognoscibilidad, como único medio adecuado para poder luégo investigar qué es lo que le constituye en sí mismo.

No habria necesidad de esta referencia del *sér*, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente, en que estriba su propia cognoscibilidad, si en el órden relativo se identificasen, como en el absoluto, el *sér* y el *conocer*; pero, no sucediendo así, por lo mismo que es relativo, hay que convenir en que tampoco pueden identificarse en este órden lo cognoscible y el cognoscente; sino que, dentro de la unidad nocional del fun-

damento, que en la constitucion de la relacion cognitiva entraña su referencia, hay que contar con la variedad tambien nocional de sus elementos. Por eso digimos oportunamente que el *sér*, sí, pero el *sér determinado* en el término de referencia por un carácter que no aparece como tal en el referido, era el fundamento completo y adecuado de toda relacion, y por lo tanto, de todo conocimiento. Y como la primera determinacion es su cognoscibilidad, sin la que no sería para nosotros, se comprenderá fácilmente la imprescindible necesidad de exponerla en primer término, si se ha de adquirir su conocimiento.

Ahora bien; consistiendo la *cognoscibilidad* del *sér* en su referencia al sujeto cognoscente; y siendo indispensable y suficiente al efecto que el *sér*, además de ser en sí mismo, no sea, sin embargo, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto el sujeto cognoscente, sin lo que mal podría á él referirse, es claro que no habiendo *sér* alguno determinado que, siendo en sí mismo, no se distinga de algun modo del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente, no hay, no puede darse bajo este aspecto ningun *sér* que no pueda referirse al sujeto, y que, por lo tanto, deje de ser *cognoscible*.

Mas como esta referencia puede establecerse, bien entre un *sér* determinado cualquiera y nuestra inteligencia, bien entre ésta y la relacion, ora inmediata, ora mediata, de dos ó más objetos conocidos entre sí, hay que dividir la cognoscibilidad del *sér* bajo este punto de vista en *directa* y *refleja*, y subdividir la refleja en *inmediata* y *mediata*, segun sea la índole de la relacion cognitiva que entre los seres determinados ó sus diversas relaciones y nuestra inteligencia se establece en razon de cognoscible á cognoscente. Es más; la misma referencia directa podrá ser tambien en este orden primitivo y fundamental *inmediata* ó *mediata*, segun que el *sér* se ofrece por sí mismo como cognoscible al sujeto cognoscente, como sucede con los hechos de conciencia, ó sólo mediante su representacion sensible, como sucede en gene-

ral con el *no-yo*, siquiera sea un objeto material que directamente nos impresiona, ó una idea de nuestros semejantes que sólo recibimos en nosotros mediante el correspondiente signo sensible. ¡Tan léjos están los seres espirituales, que no son nuestro *yo*, ó mejor si se quiere, nuestras propias determinaciones, de ser para nosotros directa é inmediatamente cognoscibles! Ni aún nuestra misma alma, por más que los krausistas afirmen gratuitamente lo contrario, es para sí misma inmediata y directamente cognoscible; sino solo mediante sus diversas modificaciones, en virtud de las cuales venimos en conocimiento de su existencia. La razón es porque, como muy elocuentemente dice Santo Tomás, de esencia de la inmediata cognoscibilidad es la actual referencia á la inteligencia; y como nuestra alma, en cuanto cognoscente, sólo está en potencia de conocerse á sí misma, es claro que, á ménos que se identifique absolutamente el acto con la potencia, de tal manera que el cognoscente, sólo por ser cognoscente, sea ya conocido, lo cual es absurdo tratándose de un sér relativo, nuestra alma no podrá conocerse á sí misma, sino en tanto que por sus diversas modificaciones se refiere á sí misma. No sucede lo mismo con el *sér* absoluto respecto de sí mismo; pues identificándose en Él absolutamente el acto y la potencia, el *sér* y el *conocer*, lo cognoscible y el cognoscente, basta que sea en sí mismo para que se conozca directa, inmediata y absolutamente á sí mismo.

Esto no significa, sin embargo, como el Cardenal Cayetano parece inferir, con más ingenio que verdad, de la doctrina del Angélico Doctor, que implique mayor perfeccion ser cognoscible que ser cognoscente. Pues aparte de que en Dios estos dos caractéres, por lo que respecta á sí mismo, absolutamente se identifican, y respecto de las criaturas contiene en sí mismo todas sus perfecciones, y por lo tanto, su cognoscibilidad, de un modo más noble ó eminente que ellas la contienen en sí mismas, el hecho es que aún respecto de nosotros, excepcion hecha del órden espiritual externo, cuya

cognoscibilidad es sólo refleja, no sólo el orden material directa, aunque mediatamente cognoscible, sino hasta nuestras propias modificaciones, á pesar de su cognoscibilidad inmediata y directa, son tan inferiores en perfeccion á nuestra alma, cuanto son las modificaciones en general, respecto de su sustancia, el efecto con relacion á su causa. Y si es verdad que la perfeccion que tiene nuestro entendimiento le basta para conocer, mas no para ser conocido; tambien es verdad que la perfeccion que tiene una piedra le basta para ser cognoscible ó conocida, y no para conocer ó ser cognoscente; sin que por eso se le ocurra á nadie decir que es más perfecta que nuestra alma. Pues si no se conoce inmediatamente á sí misma, á pesar de su identidad esencial, lo que prueba una vez más que este principio sólo es de cognoscibilidad mediata para nosotros, si no conoce inmediatamente otra cosa que sus propias modificaciones, y sólo mediante ellas todo lo demás que es cognoscible, lo que la coloca en una esfera inferior, no sólo respecto del *ser* absoluto, que absolutamente se conoce á sí mismo y en sí mismo todas las demás cosas, sino tambien respecto de otros seres cognoscentes que, á fuer de espíritus puros, conocen por un puro acto su misma esencia y las demás cosas mediante las ideas que las representan, el hecho es que sobre la mera cognoscibilidad, en la que se identifica con todo lo demás que es cognoscible, dice la nobilísima perfeccion de ser *cognoscente*.

Veamos, en prueba de ello, ya que la cognoscibilidad refleja se resuelve en la directa y la mediata en la inmediata, cuáles son los caractéres que la determinan como tal: y sin más que tener presente que la cognoscibilidad del *ser* estriba en último término en su referencia, como objeto, al sujeto cognoscente, encontraremos que sólo se exige al efecto que haya en ellos un carácter comun y positivo que sirva de fundamento á la relacion constitutiva del conocimiento, y otro negativo que, sirviendo de fundamento á la referencia, dis-

tinga de algun modo lo cognoscible del cognoscente. Es decir, que la *unidad* fundamental y la *variedad* elemental, ora en sí mismas, ora en sus diversas relaciones, son los únicos caracteres que determinan al *ser* como cognoscible. Y como estos caracteres lo mismo se encuentran en nuestra alma que en sus diversas modificaciones, que en todos los demás seres que, mediante ellas, se refieren á nuestra inteligencia para ser conocidos, resulta que, bajo este aspecto, dice la perfeccion esencial de ser *cognoscente* sobre todos los demás seres que en sí mismos no son más que *cognoscibles*.

Pero ¿es efectivamente cierto que sola la *unidad* fundamental y la *variedad* elemental, con sus diversas relaciones, son los caracteres constitutivos de la cognoscibilidad del *ser*? Sí: y para probarlo, basta recordar que la cognoscibilidad sólo constituye la determinacion objetiva de la relacion constitutiva del conocimiento, independientemente de lo que el objeto sea en sí mismo. Y como el conocimiento no puede constituirse como tal sin la unidad fundamental y variedad elemental en que como relacion estriba, resulta que el *ser* no sería cognoscible, no podría referirse al sujeto cognoscente para ser por éste conocido, si no hubiese en él respecto del sujeto un carácter *idéntico*, que sirva de razon suficiente á la existencia de la relacion cognitiva, y otro *diverso*, que sirva de razon suficiente á su referencia. Consistiendo, pues, la identidad en la persistencia de la unidad, y la diversidad en la persistencia de la variedad, claramente aparece que la *unidad* y la *variedad* son los dos caracteres primordiales que, como indispensables á la relacion constitutiva del conocimiento, han de constituir al *ser* como cognoscible ó en su referencia al sujeto cognoscente. De otro modo, y puesto que repugna lo mismo la identidad que la diversidad absoluta en la relacion, el *ser* no sería cognoscible.

Si ahora nos fijamos en las diversas relaciones de la unidad y de la variedad entre sí, para poder determinar los caracteres secundarios que, junto con los primitivos y elemen-

tales, constituyen el concepto completo y adecuado de la cognoscibilidad del *sér*, encontraremos que, siendo *dos* los primitivos, por necesidad han de ser *tres* los secundarios. Porque, ó su referencia es mútua y recíproca, implicando la *armonia* entre la unidad y la variedad, que constituye la *belleza*; ó es sólo de la unidad á la variedad, implicando la *conformidad*, en que consiste la *verdad*; ó sólo de la variedad á la unidad, implicando la *perfeccion* en que estriba la *bondad*. Por manera que la *unidad* y la *variedad*, la *belleza*, la *verdad* y la *bondad*, son los únicos caractéres propios, las únicas propiedades constitutivas de la cognoscibilidad del *sér*; las cuales, por lo mismo que convienen á todo *sér* independientemente de lo que sea en sí, independientemente de su esencia, de su existencia y de su subsistencia, se llaman con razon *propiedades trascendentales*.

Algunos metafísicos admiten además como propiedades trascendentales del *sér*, la *cosa* y *algo*, expresadas por el *aliquid* y *res* de la escuela. Pero, ni el ser *cosa*, ni el ser *algo* puede constituir una propiedad trascendental distinta de las anteriores. Pues, por lo que hace á la *cosa*, ó sólo expresa en su concepto el órden esencial, como distinto del nocional, ó se refiere á uno y otro órden indistintamente. En el primer caso, no hay duda que, *siendo* el órden esencial, como *es* el nocional, el concepto de la *cosa* en cuanto esencial ha de estar precisamente contenido, como especie, en el concepto genérico del *sér*. Por eso la *cosa* nunca se predica del *sér* á manera de propiedad, como se predicen la unidad, la variedad y las otras propiedades que á él se unen como el adjetivo al sustantivo; lo que hace que, aunque digamos constantemente —*un sér, varios seres*;— nunca digamos —*sér cosa*;— sino —el *sér* es *cosa*, la *cosa* es *sér*;— por su mútua identidad esencial. Ahora, si no se concreta á la esencia y se toma indeterminadamente la palabra *cosa*, entónces es sinónima del *sér*; pues, implicando lo que se opone contradictoriamente á la *nada*, ora esencial, ora nocionalmente, todo lo que

sea propio del *sér* puede predicarse de la *cosa* en este sentido. Por eso decimos indistintamente—*un sér, una cosa; varios seres, varias cosas*;— como decimos—*ser posible, cosa posible; sér existente, cosa existente*.—

En cuanto al *algo, aliquid*, también puede tomarse en dos distintas acepciones, sin que en ninguna de ellas constituya una nueva propiedad trascendental del *sér*. Pues, ó sirve para precisar indeterminada y particularmente la cantidad ó extension de una idea general, como cuando decimos—*algo de trigo, algun hombre, algun sér*,— y entónces es claro que, como carácter vago y particular, no puede constituir en sí mismo una propiedad trascendental, ó se toma simple y absolutamente por todo aquello que no es la *nada*, y entónces es, como la *cosa*, sinónimo del *sér* que, como es sabido, comprende todo lo que no es la *nada*, lo que es *algo*, lo que existe, lo que puede existir.

Sin embargo, en el *aliquid* de los latinos parece darse ya la determinacion entrañada en el *aliud quid, otro que*, por cuanto implica la distincion ó division de otro; pero áun en este sentido no constituye una propiedad trascendental distinta de las que hemos consignado; sino á lo más la *variedad* que por otra parte rechazaba la escuela. Por que, ó esta distincion y division de otro sólo se refiere á la distincion y diversidad esencial que, junto con la unidad de este órden constituye, como especie, la esencia del *sér*, ó se refiere también á la nocional, y entónces es su misma *variedad* trascendental que, junto con la unidad de la propia índole, constituye primordialmente su cognoscibilidad. Por manera que el *aliquid* de la escuela, tomado en este último sentido, significa el reconocimiento implícito de la *variedad*, como propiedad trascendental, por más que no se consigne explícitamente.

Otros metafísicos, por el contrario, áun dentro de la escuela, sólo admiten como propiedades trascendentales ó constitutivas de la cognoscibilidad del *sér*, la unidad, la verdad y la bondad, sin mencionar siquiera la *variedad*, y ménos toda-

vía la *belleza*. Pero esto consiste en que incluyen la variedad en el mismo concepto de la unidad, y confunden generalmente la belleza con la bondad, y áun algunos tambien con la verdad. No sucederia esto, si precisasen debidamente cada uno de estos caractéres. Pues en primer lugar, por lo que hace á la variedad, aparte de que en el órden relativo del *conocer* no puede concebirse la unidad, ni ménos la verdad ó bondad aunque sea absoluta, sino de un modo tambien relativo, lo que exige en todo conocimiento, como tal, además de la unidad de su fundamento, la variedad de sus elementos, de manera que el uno *no sea* absolutamente el otro, el hecho es que en la misma referencia del *sér*, que le constituye como cognoscible, se encuentra algo más que su *sér*, que su entidad propia, y este algo ha de ser por lo ménos su distincion, *ut sic*, del sujeto cognoscente; distincion que, en oposicion á su propia individualidad, en que estriba su unidad, constituye precisamente su elemental variedad. Y como no hay *sér*, ni objeto cognoscible que, además de ser en sí mismo, no se distinga de algun modo del sujeto á que se refiere, sin lo que no sería cognoscible, resulta que, si la relacion cognitiva es hasta inconcebible sin la unidad nocional de sus respectivos términos, en cuya persistencia estriba la unidad fundamental del conocimiento, no es ménos inconcebible sin la variedad de la propia índole que determina su variedad elemental.

Verdad es que muchos entienden por la unidad trascendental del *sér*, no sólo la indivisibilidad en sí, sino tambien su division de cualquier otro; puesto que al *sér*, en cuanto es *uno*, lo definen,—*indivisum in se et divisum à quolibet alio*.— Pero esto es definir más bien la cognoscibilidad primordial del *sér*, que su unidad trascendental, la cual, segun veremos en el capítulo siguiente, sólo estriba en la negacion de division en sí; al paso que la division de cualquier otro, léjos de integrar la unidad del *sér*, constituye en sí misma su variedad trascendental.

En cuanto á la belleza, su confusion general con la bondad significa nada ménos que la confusion en el órden relativo y complejo del *conocer* de la relacion simultánea con la sucesiva. Pues, si es cierto que en este órden la relacion simultánea se resuelve en último término en la sucesiva, tambien lo es que, tratándose de la relacion de la unidad y variedad que, como caractéres primordiales, integran la cognoscibilidad del *sér*, esta resolucion puede hacerse partiendo de la unidad, para llegar, si así puede decirse, á la variedad, en cuyo caso tendremos el *resplandor de lo verdadero*, como decia Platon, ó partiendo de la variedad, para llegar á la unidad, que nos daria la *belleza del bien*. De aquí el por qué filósofos tan eminentes como el P. Ceferino Gonzalez, léjos de confundir la belleza con la bondad, la extiendan tambien á la verdad, y la hagan consistir en *la bondad de lo verdadero*.

Pero si esta manera de considerar la belleza no implica ya la confusion de la relacion simultánea con la sucesiva, sino sólo su lógica resolucion en las dos relaciones sucesivas que comprende, en el mero hecho de reconocer que es bella la verdad, lo mismo que la bondad, demuestra por lo ménos que semejante resolucion no precisa adecuadamente el concepto de la belleza. Es más; no puede en manera alguna precisarse si, despues de descompuesta por el análisis la cognoscibilidad del *sér* en sus dos elementos primordiales, y advertida la determinacion mútua y recíproca de su unidad por su variedad y al contrario, nos empeñamos en referir sola la unidad á la variedad, en que estriba la verdad, ó sola la variedad á la unidad, en que estriba su bondad. Al contrario; la conveniencia de la belleza con la verdad, no ménos que con la bondad, lo que nos dice es que su concepto claro y distinto está precisamente en la mútua y recíproca referencia que dicen entre sí la unidad y la variedad cognoscible; mejor dicho, en la misma relacion simultánea que, anteriormente á toda resolucion analítica, constituye su mútua y recíproca referencia. Por eso informa á las dos relaciones sucesivas en que

se resuelve; por eso es bella la verdad, como bella es la bondad.

Así es que, si ántes de resolver la relacion mútua y recíproca que dicen entre sí la unidad y variedad cognoscible en las dos sucesivas que comprende, nos fijamos directamente en ella, como ó en cuanto es simultánea, encontraremos que, *siendo* á la vez en la cognoscibilidad misma que primordialmente integran la unidad y la variedad trascendental, y no habiendo entre ellas preferencia alguna, por lo mismo que su referencia es mútua y recíproca, su coexistencia ni puede ser más evidente ni más armónica. Como el órden afectivo es el primero que en nuestro *yo* se realiza, así tambien la armonía entre la unidad y la variedad constitutivas de la cognoscibilidad del *sér* es la primera relacion que entre ellas se advierte; ó por mejor decir, es la única que se advierte dentro de su coexistencia ó simultaneidad relativa; al paso que la conformidad de la unidad con la variedad, ó de ésta con la unidad no se conciben sino prévia la resolucíon de aquella relacion simultánea y armónica en las dos sucesivas que comprende. Esta es la razon por qué la belleza, ya en el segundo momento que implica esta doble sucesíon entrañada en la simultaneidad primitiva, convenga de la misma manera á la verdad que á la bondad, constituidas respectivamente por la referencia sucesiva de sola la unidad á la variedad, ó de sola la variedad á la unidad; miéntras que en el primer momento, ó anteriormente á toda resolucíon de la relacion simultánea de la unidad y variedad en las dos sucesivas que determinan como tales la verdad y la bondad, sea la belleza tan trascendental en sí, como trascendental es la armonía entre la unidad y variedad que primordialmente constituyen la cognoscibilidad del *sér*.

Insistimos, pues, en virtud de lo expuesto, en que la unidad y la variedad, la belleza, la verdad y la bondad, constituyen por sí mismas y en sí mismas todas y solas las propiedades transcendentales que determinan al *sér* con relacion á nuestra

inteligencia, ó en cuanto es cognoscible. No hay más diferencia sino que, miéntras la unidad y la variedad son primitivas y elementales, la belleza, la verdad y la bondad son sólo secundarias, por lo mismo que son sólo resultado, aunque inmediato y trascendental, bien de la referencia mútua y recíproca de la unidad y de la variedad, como la belleza, bien de sola la unidad á la variedad, como la verdad, bien, por último, de sola la variedad á la unidad, como la bondad.

Por manera que, si se nos preguntase ahora en qué orden deben exponerse sus respectivos conceptos, no vacilaríamos en responder que, implicando las secundarias la relacion de las primitivas, es evidente que el estudio de éstas debe preceder inevitablemente al de aquéllas. Es más: aunque algunos creen que sólo por oposicion á la variedad puede exponerse la unidad, el hecho es que, ni nuestra ínteligencia puede concebir, ni el *sér* mismo puede científicamente concebirse como vario y determinado, sin la concepcion prévia de su unidad, por más que precientíficamente aparezca, no sólo nocional, sino hasta esencialmente determinado. De la misma manera que no se concibe la negacion sino con relacion á la afirmacion, el *no-ser* sino con relacion al *sér*, creemos no puede exponerse la variedad sino con relacion á la unidad, y que por lo tanto el estudio de aquélla debe seguir inmediatamente al de ésta.

Ahora, en cuanto á las propiedades secundarias, puesto que la belleza estriba en la referencia simultánea de la unidad y de la variedad, de cuya resolucion analítica resultan las dos sucesivas que constituyen la verdad y la bondad, su estudio debe preceder indudablemente al de éstas; así como las mismas razones que dan la preferencia al estudio de la unidad sobre la variedad, nos obligan á darla á la verdad respecto de la bondad, por lo mismo que la relacion determinante de aquélla parte de la unidad, y la que determina á ésta de la variedad.

CAPÍTULO II.

Concepto de la unidad.

No hay idea más clara para nuestra inteligencia, ni al mismo tiempo más difícil de exponer, que la idea de la *unidad*. No sólo se encuentra en el sujeto cognoscente, sino también en el objeto cognoscible, en todo conocimiento. Nuestra inteligencia es *una*, nuestra actividad es *una*, nuestra misma alma en su esencia, en su existencia, en sus hechos y en sus leyes es *una*, de tal manera que, ni puede conocer ni ser conocida, obrar ni ser afectada, sino precisamente por la unidad y en virtud de su unidad. Los objetos cognoscibles no serían cognoscibles, no serían para nosotros, ni por lo tanto podrían ser conocidos, si no fuese por su unidad. El conocimiento, en fin, no sería tal conocimiento, sin la unidad que sirve de fundamento á su relación constitutiva. Pero como tampoco lo sería sin la variedad que implica la referencia de sus términos integrantes, resulta que la unidad, aunque envuelta en la idea del *ser* y tan extensa como ella, por lo mismo que todo *ser* es *uno* y todo lo *uno* es *ser*, no es, sin embargo, *todo el ser*, no es la totalidad, sino sólo un determinado aspecto del mismo, uno de los elementos integrantes de la totalidad. Por eso hay que precisar su concepto y ver en qué sentido puede considerarse como propiedad trascendental del *ser*.

Al efecto, y puesto que la unidad es convertible por el *ser*, podríamos decir que la unidad es el *ser*; pero como también es la variedad, y lo uno no es lo vário, ni lo vário lo uno, por su oposición mútua y recíproca, es claro que, no pudiendo concebirse la variedad sino en cuanto lo uno *no es* lo otro, ó sea, sin la negación con relación al *ser*, ha de constituir forzosa-

mente á la unidad *la afirmacion del sér*, por su mútua oposicion esencial. No otra cosa significa la definicion comunemente adoptada de la unidad, en cuanto denota simplemente *la negacion de division*. Porque como la division, lo mismo que la variedad, no se concibe, no puede concebirse sin la negacion que entraña la separacion de los dos términos divididos, ó que hace que el uno *no sea* absolutamente el otro, hay que reconocer que la negacion de division significa simplemente *la negacion de la negacion*. Constituyendo, pues, á la *afirmacion* precisamente la negacion de la negacion, así como la negacion de la nada es el *sér*, es claro que la definicion de la unidad como afirmacion del *sér* no es en realidad más que la rectificacion formal de su definicion doblemente negativa, que aclara mucho más su concepto, por lo mismo que la unidad es una propiedad positiva del *sér*. Así es que, sin decir por eso que á la idea de unidad deje de constituir la negacion de division, sino más bien aclarando este concepto y reduciéndole á su verdadero y natural sentido, insistimos en que la *unidad* es simplemente la *afirmacion del sér*.

Mas como el *sér* puede ser considerado en sí mismo ó respecto de nosotros, es decir, bajo el punto de vista de su esencia ó bajo el de su propia cognoscibilidad, por cuanto como hemos visto en la seccion anterior, no podemos saber lo que es en sí mismo, sino por lo que es respecto de nosotros, es claro que su unidad debe dividirse bajo este aspecto en *nocional* y *esencial*, segun que la constituye la afirmacion del *sér* en cuanto es para nosotros, ó sólo en cuanto á lo que es en sí mismo. En el primer caso, y puesto que todo *sér* es cognoscible, al referirse á nosotros, se refiere precisamente en toda su cognoscibilidad, en toda la plenitud de su *sér*. Así es que su afirmacion, en cuanto la concebimos, implica en la totalidad de su referencia la plenitud de su *sér*, y excluye por lo tanto de su concepto, la division en muchos seres de la misma especie. Por eso se dice que es nocional ó trascendentalmente *uno*, lo que no puede dividirse en muchos seres de

la misma especie;—*id quod in plura ejusdem rationis dividi non potest.*—Y como no hay *sér* ú objeto cognoscible que, sin dejar de ser lo que es, pueda dividirse en muchos seres iguales á él, resulta que, bien sea en sí mismo simple ó compuesto, bien sea actual ó posible, inestable ó permanente, su unidad nocional, ni puede ser más evidente, ni puede aparecer de una manera más gráfica en su propia cognoscibilidad. En este sentido decimos que el número *tres* es *uno*, porque no puede dividirse en muchos *treses*; como es *uno* el universo material, á pesar de la indefinida multiplicidad de objetos que comprende, porque no puede dividirse en muchos mundos iguales á él; como es *uno* lo cognoscible, como es el cognoscente, como es lo que existe, lo que puede existir. No sucede lo mismo con la unidad esencial; porque como excluye, no ya sólo de su concepto, sino de su mismo *sér* toda negacion, rigurosamente hablando, sólo es propia del *sér* absoluto, único que, por lo mismo que le constituye la plenitud del *sér*, la absoluta afirmacion, excluye de sí mismo y de su peculiar manera de ser toda limitacion, y por lo tanto, la negacion con relacion al *sér* que determina la variedad. Así es que su unidad, no sólo es numérica, como la nocional, sino tambien específica; excluye absolutamente todo *sér* de la propia índole, por lo mismo que excluye, tanto de su concepto, como de su *sér* toda negacion; lo que no sucede con los seres relativos, los cuales, por lo mismo que son relativos, que no son bajo todos aspectos, ni están constituidos por la plenitud del *sér*, ni pueden dejar de contener en su propio *sér*, y por lo tanto en el concepto de su esencia, la limitacion que determina su referencia al *sér* absoluto.

No obstante, si hecha abstraccion de esta referencia, que sólo implica en el *sér* relativo su limitacion individual, como distinto del *sér* absoluto, sólo nos fijamos en el constitutivo elemental de su respectiva esencia, la unidad de este orden podrá dividirse en *absoluta y relativa*, segun que la constituye la absoluta afirmacion de su *sér*, como absolutamente

exento de toda negacion, ó sólo la absoluta carencia de partes. La primera, llamada tambien *unicidad* ó absoluta simplicidad, sólo es propia del *sér* absoluto, por lo mismo que, como absoluto, no sólo excluye de sí toda composicion de partes, sino hasta la referencia á ningun otro *sér*. De otro modo no sería absoluto, ni podria siquiera concebirse su absoluta afirmacion, por cuanto no excluiria de su esencia toda negacion: sin que obste el decir que, suprimida absolutamente su referencia, no podria integrar como elemento objetivo la relacion constitutiva del conocimiento, ni ser por lo tanto cognoscible; porque si es para nosotros, si nosotros concebimos su unicidad ó simplicidad absoluta, no es como término referido, sino sólo como término de referencia y por oposicion al orden relativo ó de una manera relativa; esto es, en cuanto carece absolutamente de la limitacion que determina, como tal, á la unidad relativa. Ésta, por el contrario, se predica de todos aquellos seres que, áun siendo relativos, excluyen de su constitutivo esencial la composicion de partes; toda vez que, si bien relativa, sólo constituye á su esencia una mera determinacion de esta índole, una sola afirmacion comprensiva de todo su *sér*. Tal acontece con nuestra alma, cuya unidad ó simplicidad esencial depende de ser uno sólo el carácter ó grado constitutivo de su esencia, como único es en sí mismo el carácter determinante de los elementos simples de la materia.

Pero como todo *sér* relativo, en el mero hecho de no ser por sí mismo, de no contener en sí la razon suficiente de su *sér*, puede considerarse *in potentia* ó *in actu*, y ser por lo tanto *posible* ó *actual*, no hay duda que su unidad esencial podrá subdividirse tambien bajo este aspecto en *metafisica* y *fisica*, segun que la afirmacion que esencialmente le constituye implica sólo la no repugnancia de su determinacion al *sér*, ó incluye además en su concepto la actuacion ó realizacion de la esencia; es decir, la composicion puramente metafisica de acto y potencia. En el primer caso, la unidad del

sér relativo se considera independientemente de su realizacion ó actual existencia; así se dice en general que el alma es *una* independientemente de que exista ó no; como se dice en abstracto ó independientemente de su actual realidad que el elemento simple de materia es metafísicamente *uno*. En el segundo caso, la unidad del *sér* incluye en el concepto de su actualidad, su misma posibilidad; pero esta determinacion metafísica, en nada altera su incomplejidad intrínseca ó esencial, tanto que si era simple en cuanto posible, la misma simplicidad tendrá en su actual realidad. Por eso, tan esencial ó intrínsecamente una es nuestra alma en su realidad actual, como cuando estaba *in potentia*; por cuanto la posibilidad y la existencia no constituyen un nuevo carácter esencial, que determine la complejidad del *sér* en si mismo, sino sólo las dos únicas maneras de ser de la esencia relativa, los dos modos de ser de una misma unidad esencial.

Si, profundizando un poco más, y contando ya con la composicion puramente metafísica de acto y potencia, que implica la existencia relativa, pasamos á determinar las diversas maneras de existir, en cuyo concepto estriba la *subsistencia* ó *inherencia* del *sér*, veremos que, pudiendo el *sér* relativo existir en sí ó en otro, su unidad física podrá dividirse en *permanente* ó *transitoria*, segun que el *sér* actualmente existente, existe tambien en sí, permaneciendo invariable su propia indivisibilidad esencial, ó por existir en otro comprende, dentro de la incomplejidad característica de su esencia, la division accidental que implica su misma inestabilidad. La primera sólo es propia de las sustancias esencial é intrínsecamente simples, por cuanto, lo mismo que su *sér*, permanece invariable la incomplejidad física del carácter que las constituye como tales. Por eso la unidad física del alma es además permanente, como es permanente la unidad del elemento material. Por el contrario, la unidad de las modificaciones, siquiera sean en sí mismas esencialmente indivisibles, siquiera las determine un sólo carácter incomplejo,

simplicísimo, como desaparecen con la misma facilidad que se presentan, es sólo inestable ó transitoria. No obstante, puesto que todas y cada una de ellas, en el mero hecho de estar constituidas por un sólo carácter incomplejo y simple, implican esencialmente la afirmacion indivisible de su *sér*, *pro hic et nunc*, ó en tanto que son, tienen que ser por necesidad tan esencialmente *unas*, como la sustancia más simple. Tan esencialmente una es en sí misma la afeccion placentera ó dolorosa que el alma en un momento dado experimenta, como la misma alma; por más que la unidad del alma sea sustancial y la de la afeccion accidental.

De aquí se infiere que, hecha abstracción de la composicion metafísica de acto y potencia que implica la doble manera de ser en el orden relativo, no ménos que de la composicion física de materia y forma que en este mismo orden implica la doble manera de existir, el fundamento de la unidad, ora inestable ó permanente, ora actual ó potencial del *sér*, en último resultado siempre es el mismo; toda vez que la absoluta carencia de partes, la completa indivisibilidad del *sér* bajo cualquiera de estos diversos aspectos que se considere, siempre estriba fundamentalmente en la complejidad esencial del carácter que, aparte de su referencia al *sér* absoluto, le constituye como tal. Al paso que, si la esencia del *sér* relativo estuviese determinada por dos caractéres diferentes, siquiera fuesen sólo distintos en número, ni actual, ni potencialmente, ni de una manera inestable ó estable podria considerarse como *uno*; por cuanto la misma complejidad de su esencia apareceria en su existencia estable ó inestable; ya que no altera la doble manera de ser la índole especial del grado constitutivo de la esencia, como nó altera la existencia la doble manera de existir. Antes al contrario, la existencia presupone la mera posibilidad que incluye en su concepto, como la inestabilidad y permanencia presuponen inevitablemente la existencia.

Mas como, á pesar de todo, lo estable no es lo transitorio,

lo que prueba de la manera más evidente que no es uno mismo el carácter que determina la unidad sustancial que la accidental, y además hay diferentes especies, tanto de sustancias, como de modificaciones simples, si, dentro de la incomplejidad constitutiva del carácter determinante de su esencia, nos fijamos ahora en la índole especial ó cualitativa de este carácter incomplejo, lo mismo en el orden estable que en el inestable, en el permanente que en el transitorio, hallaremos que, constituyendo esencialmente al *ser* relativo una actividad ó modificación suya, por ser lo único que puede incluir en su concepto la composición metafísica de acto y potencia en que estriba la existencia, no ménos que las diversas maneras de existir, y pudiendo esta actividad ser excéntrica ó concéntrica, segun veremos en su lugar, es claro que su unidad se dividirá bajo este aspecto en *espiritual* y *material* segun que el carácter incomplejo, que le determina como tal, es la actividad concéntrica ó excéntrica, bien en sí misma, bien en su peculiar manera de ser. Así, la unidad sustancial del alma es distinta en este sentido de la unidad constitutiva de los elementos simples de la materia, como es distinta la unidad accidental de las modificaciones anímicas, de la que es propia de las maneras de ser de la sustancia material; por cuanto, en medio de la incomplejidad de su actividad determinante, es de distinta naturaleza la que constituye la esencia y modificaciones del alma, de la que determina en sí al elemento material y sus peculiares maneras de ser. Es más; no sólo es distinta, sino opuesta; toda vez que aquélla veremos que es *excéntrica* y ésta *concéntrica*, aquélla espiritual y ésta material. Y si convienen en el concepto de la unidad, ora física ó metafísica, ora inestable ó permanente, es porque, aparte de la distinta naturaleza de su propia esencia, uno solo é indivisible es el carácter constitutivo de la esencia espiritual, como es uno solo incomplejo y simplicísimo el carácter que determina la esencia material. Si carece de partes nuestra alma, no carece ménos el elemento simple de mate-

ria, cuya simplicidad nunca debe confundirse con la de los cuerpos simples de la Química, que en rigor sólo son *homogéneos*, á ménos que se quiera perseverar en el absurdo de atribuir la divisibilidad y complejidad infinita á un *sér* que, como el material, es bajo todos aspectos completamente finito.

No es tan perceptible la distincion que media entre el alma y sus diversas modificaciones por un lado, y entre el elemento material y las suyas por otro; puesto que su respectiva naturaleza es esencialmente la misma. Sin embargo, como la una es sustancial y la otra accidental, la una permanente y la otra transitoria, resulta que en aquélla persiste su unidad y en ésta varía; en aquella es idéntica y en ésta diversa; aquélla puede observarse y comprobarse en sí misma, y ésta no se concibe sin la referencia de la modificacion á la sustancia que modifica; aquélla es, como decia la escuela, unidad *per se*, y ésta *per accidens*; puesto que á aquélla la caracteriza, como distinta de ésta, la *identidad*, ó persistencia de la unidad, y ésta sólo puede concebirse mediante la *union* de la modificacion con la sustancia que modifica. Por manera que la *identidad* y la *union* son los caractéres que distinguen entre sí á la unidad sustancial y á la accidental, dentro de la incomplejidad cuantitativa y cualitativa de su respectiva determinacion esencial. Así es que, para completar el estudio del concepto de la unidad, hay que precisar ahora los de la identidad y de la union.

En cuanto á la *identidad*, ya hemos dicho que es la persistencia de la unidad, en virtud de la cual puede apreciarse por nuestra inteligencia, bien la conveniencia de un *sér* consigo mismo, bien su conveniencia con algun otro *sér*. En el primer caso, la identidad es *absoluta*; puesto que es la misma unidad del *sér* concebida por nuestra inteligencia bajo un doble punto de vista, ó si se quiere, en dos momentos distintos. Así es que la variedad que entraña su concepto, no se refiere al *sér* en sí mismo, de que bajo este aspecto ex-

cluye absolutamente toda negacion, sino sólo á la inteligencia que lo concibe; mejor dicho, á su referencia al sujeto cognoscente. En el segundo caso, la identidad es *relativa*, por lo mismo que, independientemente de su referencia á nosotros, ya incluye en su concepto la conveniencia de dos seres entre sí, sólo posible á condicion de que el uno *no sea* absolutamente el otro.

No siendo, pues, la identidad absoluta en sí misma otra cosa que la unidad del *ser* concebida bajo un doble punto de vista ó en relacion á sí misma, es claro que será susceptible de las mismas divisiones, excepcion hecha de la unidad accidental que, por lo mismo que es inestable ó transitoria, por lo mismo que se realiza en un momento indivisible, implica en su misma inestabilidad la repugnancia intrínseca á ser concebida en relacion á sí misma ó en dos momentos distintos. Por eso hemos dicho que la identidad, dentro de la incomplejidad esencial, era el carácter distintivo de la unidad sustancial por oposicion á la unidad accidental.

La identidad relativa, por el contrario, como implica la conveniencia al ménos de dos seres entre sí, sólo puede predicarse de la pluralidad, y ser, como oportunamente digimos, cualitativa, cuantitativa ó esencial, segun que la constituye la conveniencia de dos ó más seres en la índole especial de sus caracteres determinantes, en que estriba la *semejanza*, en el número ó medida de los mismos, constituyendo la *igualdad*, ó á la vez en la índole cualitativa y cuantitativa que adecuadamente les constituye como tales y hace que el uno pueda afirmarse totalmente del otro, por su mútua identidad esencial.

Respecto de la *union*, fácilmente se comprende que en general consiste en la conveniencia relativa de una cosa con otra. Es, por consiguiente, la misma complejidad esencial, constitutiva de la identidad relativa, pero subordinada á una unidad superior y fundamental que contiene en sí, como partes integrantes, los elementos que determinadamente la consti-

tuyen. Así es que, absolutamente hablando, la union es propia de toda relacion de conveniencia, ora adecuada, ora inadecuada.

Mas como esta relacion puede establecerse de una manera necesaria ó contingente, estable ó transitoria, segun sea la índole especial de sus elementos integrantes, es claro que, bajo este aspecto, la union se dividirá, lo mismo que la unidad, en *metafísica y física, sustancial y accidental*, segun que la conveniencia de la relacion entre sus elementos integrantes es necesaria, como entre las modificaciones y su respectiva sustancia, de que, si bien realmente distintas, son, sin embargo, inseparables; sólo existente, como la que se da entre los diversos elementos de un cuerpo, separables en sí mismos; permanente, como la que existe entre nuestra alma y nuestro cuerpo, ó entre los elementos constitutivos de los demás cuerpos; ó sólo transitoria, como la union entre los varios accidentes de una sustancia ó entre ésta y un accidente que esencialmente no le pertenece. Es más; la union accidental podrá subdividirse bajo el mismo aspecto en *mecánica, lógica y moral*, segun que la constituye la relacion fatal entre los hechos ú objetos materiales, de que resulta el orden físico; la relacion de las ideas que forman un concepto complejo, ora genérico, ora específico, de que resulta el orden lógico; ó finalmente, la concurrencia de varios actos á un mismo fin, de que resulta el orden moral.

Resulta, por consiguiente, que la union, bajo cualquier aspecto que se la considere, es, como la identidad relativa, absolutamente incompatible con la unidad esencial; por cuanto aquélla siempre incluye en su concepto la complejidad elemental que implica la conveniencia relativa de una cosa con otra; al paso que ésta excluye de sí absolutamente toda composicion de partes integrantes ó elementales; por lo que se la llama con razon *unidad de simplicidad*. Verdad es que la complejidad elemental, que implica la union, no excluye, ántes bien supone en su misma conveniencia relati-

va una unidad superior y fundamental, que, en medio de la entidad propia de sus elementos integrantes, determina su agregacion como un todo indivisible; pero esta unidad superior y fundamental, no es la unidad de simplicidad, incompleja en sí, sino la *unidad de composicion*; toda vez que, como su mismo nombre lo indica, conviene á toda agregacion, á todo *sér* que consta de partes realmente distintas.

Ahora bien; incluyendo la unidad nocional en su concepto, no sólo la simplicidad ó incomplejidad elemental, sino tambien la complejidad y composicion esencial, por lo mismo que sólo la constituye la afirmacion del *sér* en toda su plenitud, ó sea la negacion de division en muchos seres de la misma índole, hay que concluir, ó que la unidad no es propiedad trascendental del *sér*, lo que no puede admitirse, á pesar del opuesto parecer de Platon, por lo mismo que todo *sér*, incluso Dios y la materia, es *uno*, segun hemos visto, y todo lo *uno* es *sér*; ó que semejante propiedad trascendental ha de constituirla forzosamente la unidad *nocional*, por cuanto conviene á todo *sér*; al paso que la unidad esencial sólo conviene á los seres simples, y la union ó unidad de composicion sólo es propia de los compuestos.

CAPÍTULO III.

Concepto de la variedad.

Expuesta en el capítulo anterior la idea de la unidad, y habiendo visto que, entre sus diferentes especies, sólo la nocional puede ser considerada como propiedad trascendental del *sér* por cuanto es la única que conviene á todo *ser*, sea de la índole que quiera, procede exponer ahora su *variedad*; ya que, como oportunamente evidenciamos, constituye junto con la unidad su propia cognoscibilidad; por lo mismo que

no basta, para que el *sér* sea conocido, que *sea* en sí mismo, sino que es necesario además que *no sea* absolutamente el sujeto cognoscente; como no basta que *sean* en sí mismos los elementos integrantes de la relacion cognitiva, sino que es tambien indispensable que el uno *no sea* absolutamente el otro.

Ahora bien; sin más que tener en cuenta que la cognoscibilidad del *sér* comprende, como toda determinacion, en su concepto los caractéres del *sér* y del *no-ser*, por cuanto no es lo mismo *sér* simplemente, que *sér* de una manera determinada, lo que hace que la *unidad* y la *variedad* la constituyan primordialmente en la misma relacion de oposicion que dicen entre sí los conceptos del *sér* y del *no-ser*, se comprenderá fácilmente que, consistiendo la unidad en la indivisibilidad propia ó completa afirmacion del *sér*, ha de consistir la variedad en su division de cualquier otro, en la *negacion relativa del sér*.

Mas como esta division ó negacion relativa puede darse en el *sér*, bien respecto de nosotros, bien respecto de su mismo *sér* ó entidad propia, resulta que la variedad debe dividirse, lo mismo que la unidad, en *nocional* y *esencial*, segun que la negacion relativa, que la constituye como tal, sólo implica su division, siquiera sea puramente lógica, del sujeto cognoscente, ó estriba en la propia limitacion de su *sér*. Bajo el primer aspecto, y puesto que hasta el mismo *yo*, al referirse á sí mismo, como objeto cognoscible, se distingue de algun modo de sí mismo, como cognoscente, por lo mismo que lo cognoscible en sí no es más que cognoscible, y el cognoscente, como tal, sólo es cognoscente, no hay, no puede darse *sér* alguno que no comprenda en sí la variedad que á esta negacion relativa constituye; por cuanto no hay, ni puede concebirse un sólo *sér* ú objeto cognoscible que, siquiera nocionalmente, no se distinga de nuestra inteligencia. Lo contrario implicaría el absurdo de confundir el hecho activo de *conocer*, con el hecho pasivo de *sér conocido*. Bajo el

segundo aspecto, la variedad sólo es propia de los seres relativos, por ser los únicos que, como finitos, comprenden en su *sér* y por lo mismo en su concepto la limitacion esencial que determinadamente la constituye; al paso que repugna al *sér* absoluto, por lo mismo que, como absolutamente infinito, excluye de su *sér* y por lo tanto de su concepto toda limitacion esencial. Pues, si bien es cierto que, dentro de la unidad de esencia existe la variedad de personas en Dios, tambien es incontestable que esta variedad, por lo mismo que no se refiere á su esencia, absolutamente la misma y comun á las tres personas, no puede ser esencial, sino sólo *numérica*; como no implica limitacion alguna esencial, que no sea propia de su misma esencia, la variedad de facultades en el alma. Es más; se concebiria semejante limitacion, si las personas en Dios no fuesen tan absolutamente infinitas como su esencia; pero constituyendo sólo su variedad las diversas maneras de ser en sí mismo, ora conociéndose, ora amándose absoluta, sustancial é infinitamente á sí mismo, sólo exige, dentro de la unidad absoluta de su esencia, la variedad ó negacion relativa de una persona á otra. Por eso insistimos en que la variedad esencial sólo es propia de los seres relativos, como esencialmente finitos, como esencialmente constituidos por el *sér* y la limitacion del *sér*, puesto que si bien *son*, como *es* la misma limitacion, no *son*, sin embargo, bajo todos aspectos; no les constituye absolutamente la plenitud del *sér*.

Obtenido este primer resultado, que nos permite distinguir ya con toda precision á los seres finitos del *sér* infinito, por lo mismo que conviene á aquéllos con exclusion de éste la variedad esencial que determina su propia limitacion, procede fijar ahora la atencion en la naturaleza íntima de esta limitacion, así bajo el punto de vista de la cantidad, como bajo el de su especial cualidad, por hallarse uno y otro aspecto comprendidos, á manera de especies, en el genérico de su constitutivo esencial. Y sin más que tener en cuenta,

por lo que hace á la cantidad, que los seres finitos son simples ó compuestos, segun que les constituye como tales un sólo carácter incomplejo ó la reunion de varios caracteres simples, advertiremos que la variedad esencial debe subdividirse en *incompleja y compleja*, segun que estriba esencialmente en la limitacion del único carácter constitutivo de los seres simples, aunque finitos, ó en la de los diversos caracteres que cuantitativamente determinan á los compuestos. Así, la variedad esencial de nuestra alma es incompleja; porque como sólo la constituye esencialmente un carácter incomplejo, simplicísimo, sólo á él puede extenderse la limitacion de su esencia; como es incompleja la variedad esencial de los elementos simples de la materia, por ser uno sólo su peculiar carácter constitutivo, y única por lo tanto su limitacion bajo este aspecto. La variedad esencial de los cuerpos es, por el contrario, compleja, puesto que su limitacion es tanto más extensa, al ménos numéricamente, cuanto mayor es el número de elementos materiales de que constan; pues como todos son finitos, finita es su agregacion, y tanto á ésta, como á cada uno de aquéllos, se extiende la limitacion que determina su variedad esencial.

Si ahora nos fijamos en los diversos modos de ser de cada una de estas dos especies de variedad esencial, veremos que la incompleja, á pesar de estar constituida por una sola y la misma limitacion, es tan contingente y relativa en sí misma, como lo son los seres simples de que adecuadamente se predica. Así es que, pudiendo aquéllos ser *posibles ó actuales* por lo mismo que, como finitos, no son por sí mismos, no contienen en sí la razon suficiente de su *ser*, con mayor razon podrá dividirse su variedad esencial, dentro de su misma complejidad, en *metafísica y física*, segun que su limitacion característica implica sólo la negacion con relacion al *ser*, ó incluye además en su concepto la realidad de esta negacion, la actual limitacion de su esencia. Por manera que la variedad metafísica está constituida simplemente por el *no-ser*, in-

dependientemente de la existencia ó actual realidad del *sér* al que se refiere. Y aunque á primera vista parece confundirse con la variedad nocional, tambien constituida por el *no-ser*, por lo mismo que es el fundamento de toda variedad, como el *sér* lo es de toda unidad, bastará para distinguirlas entre sí la sencilla consideracion de que á la variedad metafísica la constituye la negacion con relacion al *sér* propio del objeto cognoscible, independientemente de nuestra inteligencia, no ménos que de su actual realidad; miéntras que en la nocional esta negacion se refiere, como propiedad objetiva, al sujeto cognoscente, en cuanto de algun modo se distingue de él. Por eso Dios, distinto de nuestra inteligencia, no por limitacion suya, sino por limitacion nuestra, contiene en sí la negacion de nuestra limitacion subjetiva, y puede, por lo tanto, predicarse de su *sér* la variedad nocional; al paso que, como absolutamente idéntico á sí mismo, no contiene en su *sér* nada que se niegue de sí mismo, ni por lo tanto la negacion con relacion á su propio *sér*, que constituye la variedad metafísica. Los seres finitos, por el contrario, como no tienen en sí la razon suficiente de su *sér*, pues de otro modo no serian finitos, incluyen por lo ménos en su *sér* esta limitacion que determina su posibilidad, como distinta de su existencia, y que, referida á su *sér*, constituye fundamentalmente su variedad metafísica. Por eso no hay ser finito, siquiera sea en sí mismo esencialmente incomplejo, al que no convenga adecuadamente la variedad metafísica. No sucede lo mismo con la variedad física; porque como en ésta la limitacion se extiende tambien á su existencia ó actual realidad, sólo puede predicarse de los seres finitos que de hecho existen.

Es más; la variedad física, áun dentro de la incomplejidad esencial, será *permanente ó transitoria*, lo mismo que la unidad de este órden, segun que, por existir en sí el *sér* á que se refiere, subsiste tambien su propia limitacion esencial, ó por existir en otro, comprende en su misma instabili-

dad la inestabilidad de la relacion negativa de su *sér*. La primera sólo es propia, como la unidad correspondiente, de las sustancias esencialmente simples; por cuanto la limitacion en que estriba es tan persistente é invariable como su *sér*. Por eso la limitacion esencial de nuestra alma es tan permanente como su unidad, como su misma esencia, como es estable en el elemento material su esencial limitacion, en medio de la incomplejidad y actual realidad de su carácter constitutivo. La segunda, por el contrario, sólo es propia de las modificaciones; tanto que precisamente su inestabilidad es la prueba más concluyente de su actual limitacion.

El paralelismo, por consiguiente, no puede ser más perfecto entre la unidad de simplicidad y la variedad del mismo órden en los seres finitos, bajo el punto de vista de la cantidad. Pues, si uno sólo y el mismo carácter elemental determina su unidad, así metafísica, como física, tanto permanente, como transitoria, sola la limitacion esencial de este carácter incomplejo constituye su variedad, lo mismo en el órden posible que en el actual, en el permanente que en el transitorio.

No es esto sólo: sino que, al prescindir por un momento de esta incomplejidad cuantitativa, para fijarnos en la índole especial ó cualitativa de este carácter incomplejo constitutivo de los seres simples, aunque finitos, advertiremos tambien bajo este aspecto el mismo paralelismo entre su unidad y su variedad esencial. No puede ménos de ser así. Porque si de la índole especial del carácter constitutivo de un *sér* cualquiera depende bajo este aspecto su unidad, siendo limitado, ¿quién no comprende que ha de depender igualmente su variedad? Si la sustancia, por ejemplo, es espiritual, ¿puede concebirse siquiera que sea material su propia limitacion? Si la modificacion es anímica, ¿ha de consistir en una limitacion corporal su propia inestabilidad? Es claro que no. Esto se concebiria tratándose de la referencia de un *sér* á otro; por cuanto la accion de éste puede limitar la de aquél ó al con-

trario; pero tratándose, como se trata en el orden incomplejo, de uno sólo y el mismo *sér*, de una sola y la misma sustancia, de una sola modificación, la variedad ha de ser forzosamente de la misma naturaleza que el *sér*, sustancia ó modificación en cuya limitación estriba.

De aquí el por qué la variedad de los seres finitos se divide, como su unidad, bajo este aspecto en *espiritual y material*, según que la constituye la limitación de una sustancia ó modificación espiritual, ó de una sustancia ó modificación material. No podría, sin embargo, concebirse ni una ni otra limitación, si, como creen algunos, fuese infinita la materia, ó ilimitada, según otros, la espiritualidad de nuestro *yo*. Pero, siendo la materia, lo mismo que nuestra alma, tan esencialmente finitas en sí mismas como sus respectivas modificaciones, según en su lugar veremos, es claro que su variedad no puede ser más esencial; por más que la del alma sea estable y la de sus fenómenos inestable; como es permanente la de la sustancia material y transitoria la de las modificaciones que le son propias. Por eso hemos dicho que, dentro de la incomplejidad esencial de los seres finitos, idéntico paralelismo, al que hemos advertido entre su unidad y variedad cuantitativa, tenía que advertirse bajo el punto de vista de la cualidad. Si espiritual es la unidad del alma, espiritual es su variedad; y si material es la del elemento simple de materia, material es su variedad; como es espiritual la unidad y variedad de los hechos anímicos, no ménos que material en los hechos físicos; por más que la variedad de unos y otros sólo sea, como su unidad, *accidental*, y la del sujeto que respectivamente modifican sea, por el contrario, *sustancial*.

Hay, sin embargo, una muy notable diferencia dentro del orden esencial, entre la unidad y la variedad, diferencia que ya hemos notado en parte, y que nos falta todavía completar. Hemos visto que, al contrario de la unidad, que también se extiende al orden absoluto, por lo mismo que la constituye la afirmación del *sér* en toda su plenitud, la variedad esen-

cial estaba sólo circunscrita al orden relativo, que no podía predicarse de Dios con relacion á su propio *sér*, por lo mismo que, como absoluto, excluye de su esencia toda negacion. Pero esta diferencia de extension, tiene su natural compensacion en el orden relativo; puesto que la unidad esencial no traspasa los límites de lo incomplejo, al paso que la variedad de la propia índole se extiende tambien á lo complejo: la unidad accidental que no puede siquiera concebirse sin su union metafísica ó necesaria con la sustancia en que reside, marca el tránsito de la unidad de simplicidad á la unidad de composicion, que no es ya propiamente tal unidad en el orden esencial; miéntras que en la union ó unidad de composicion se encuentra más predominante y como acrecentada la variedad esencial. En la union, en efecto, no sólo se encuentra, aunque no la constituyan más que *dos* caractéres esenciales, la limitacion propia de cada uno de ellos, sino tambien la de su mútua agregacion. Lo que nos obliga, una vez expuesta la variedad imcompleja bajo los dos únicos aspectos de que es susceptible, á exponer de la misma manera la que, por implicar la limitacion esencial de los diversos caractéres constitutivos de los seres compuestos, hemos llamado compleja.

Ahora bien; puesto que son dos únicamente los aspectos bajo que puede considerarse toda esencia en cuanto á lo que es en sí misma, á saber: la *cantidad* y la *cualidad* que, como hemos dicho, integran á manera de especies, el concepto genérico del constitutivo esencial, es indudable que la complejidad esencial podrá determinarse sólo por la pluralidad cuantitativa, ó á la vez tambien por la cualitativa de suselementos constitutivos, y que por lo tanto deberá dividirse ante todo en *numérica* y *específica*, segun que la pluralidad de elementos finitos que la determinan es de la misma ó de diversa índole. La primera es propia de todos aquellos seres que, á pesar de ser compuestos en sí mismos, son de la misma especie todos y cada uno de los elementos de que constan. Tal acontece en general con los cuerpos *simples* de la

Química que, á pesar de ser complejos en sí mismos, ya que como cuerpos, están constituidos por la agregación de varios elementos materiales, son, sin embargo, *homogéneos*; puesto que todos y cada uno de sus elementos integrantes son de la misma índole. La segunda, por el contrario, sólo conviene á los seres finitos que, á la complejidad cuantitativa, agregan la heterogeneidad de sus elementos constitutivos. Tal sucede, por ejemplo, con el agua, cuya complejidad es heterogénea, por integrar su constitutivo esencial el oxígeno y el hidrógeno en cantidades proporcionales; ó con las dos sustancias que integran esencialmente la personalidad humana.

Por manera que la variedad numérica, si bien incluye en su concepto tantas limitaciones simples cuantos son los elementos constitutivos de los seres compuestos á que se refiere, como todos son de la misma índole, solo está determinada por la *distinción* relativa del *ser* y del *no-ser*, en cuanto el uno *no es* simplemente el otro. Excluye por lo tanto de su concepto la *diversidad* esencial de sus elementos integrantes, que determina á la variedad específica, por cuanto en ésta, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente el uno *no es* el otro, por ser de diversa índole. Y como sólo pueden *numerarse* ó contarse las cosas homogéneas ó de una misma especie, por cuanto *un libro* y *un tintero* no son más que *un tintero* y *un libro*; al paso que *un libro* y *un libro* son *dos libros*, la variedad cuantitativa, dentro de su complejidad esencial, se llama propiamente *numérica*; como se llama *específica* la variedad cualitativa, dentro del mismo orden, por la diversa índole de los elementos constitutivos de los seres á que se refiere.

Quiere decir, pues, que la variedad numérica y la específica convienen entre sí en estar constituidas por tantas limitaciones simples cuantos son los elementos constitutivos de los seres compuestos; por eso las dos son complejas: pero se diferencian en la relación mútua y recíproca de estos ele-

mentos; pues mientras que son idénticos ó de la misma naturaleza los que integran un compuesto numérico, son esencialmente diversos los que constituyen un compuesto específico. Por eso á la variedad numérica la constituye absolutamente la *desigualdad* ó diferencia de cantidad, y la *semejanza*, ó identidad de cualidad, que juntas componen la *distincion*; al paso que la variedad específica, estriba en la diferencia de cantidad y cualidad ó en la *desigualdad* y *desemejanza* que adecuadamente constituyen la *diversidad*.

De aquí se infiere que la *unidad*, léjos de constituir en sí misma el *número*, no es más que su elemento integrante. No hay en ella desigualdad, no hay distincion, no hay complejidad, no hay variedad; no hay tampoco relacion, ni semejanza, ni nada de lo que formalmente constituye el número, del que sin embargo es el elemento fundamental, por lo mismo que le constituye la coleccion de unidades de la misma especie. El *dos*, por el contrario, ya es número; ya se advierte en él la desigualdad y la semejanza constitutivas de la variedad numérica; puesto que en el *dos*, lo uno *no es* lo otro, por más que sean de la misma especie, ya que ésta es la condicion indispensable de su reunion. Lo mismo sucede con el *tres*, el *cuatro* y en general con todos los números llamados *cardinales* en el orden simultáneo, como se verifica con los ordinales en el sucesivo.

Mas dejando aparte la generacion numérica, cuyo fundamento, como era nuestro deber, acabamos de consignar, el hecho es que la *distincion*, en cuanto sintetiza en sí la desigualdad cuantitativa y la semejanza cualitativa, es el carácter determinante de la variedad de esta índole; así como la *diversidad*, que comprende en sí la desigualdad y la desemejanza, es el carácter determinante de la variedad específica: la distincion, como opuesta á la union que caracteriza la unidad de composicion; y la diversidad, como opuesta á su vez á la identidad propia de la unidad de simplicidad. De manera que, así como en el capítulo anterior expusimos su-

cesiva y separadamente la identidad y la union, para completar el concepto de la unidad, así debemos exponer ahora, para completar el de la variedad, con igual separacion, si bien en orden inverso, la *distincion*, como inmediatamente subsiguiente á la variedad incompleja, y despues de ésta la *diversidad*, como último límite de la variedad esencial.

La *distincion*, puede inferirse fácilmente de lo dicho, que consiste en la disconveniencia relativa de una cosa con otra. Para convencerse de ello no hay más que fijar la atencion en que la disconveniencia, por el mero hecho de ser relativa y, como tal, inadecuada, no puede referirse á la cualidad que en el orden de la esencia implicaria tambien la diferencia de cantidad, por cuanto no se concibe la desemejanza dentro de la incomplejidad; sino que precisamente se refiere á la cantidad, única que en este orden puede ser relativa, ó coexistir con la semejanza. Implica, pues, la relacion de dos cosas de la misma especie; pero tan perfectamente semejantes entre sí, que sólo difieran bajo este aspecto en que la una *no sea* la otra.

No podria darse ésta perfecta semejanza en medio de la desigualdad que la distincion implica, si, como quiere Leibnitz, no fuesen siquiera concebibles dos seres sólo distintos en número. Pero, aparte de que esta creencia está en abierta contradiccion con su famosa teoría de las *mónadas* y de su cualidad igualmente representativa del universo, el hecho es que en el orden esencial son tan perfectamente semejantes muchos seres, que precisamente en esta propiedad cualitativa de su esencia está fundada su distribucion en géneros y especies. ¿Hay por ventura alguna cualidad del alma que no sea nativamente la misma en todos los hombres? ¿Qué cualidad se da, ni puede darse en un átomo de oro, que no se da en otro del mismo metal? ¿No es posible todo lo que no implica contradiccion? ¿No puede reducirse al acto todo lo posible? Y si no implica contradiccion un *ser* determinado cualquiera, implicará por ventura la existencia de otro de la

misma índole? Esta sería la mayor de las inconsecuencias, é implicaría la limitacion extensiva del poder de Dios; por cuanto de hecho quedaria agotado en la realizacion de un *ser*, para realizar otro de la misma índole, sino existiesen ó pudiesen existir dos seres perfectamente semejantes. Sin que valga decir que tales seres serian indiscernibles; porque, siendo finitos, como habian de ser por necesidad, en la limitacion esencial del uno estaria el fundamento de su distincion del otro. Es verdad que este fundamento sola la razon puede concebirlo al relacionarlos entre sí y advertir por su limitacion que el uno no es el otro; pero tambien es verdad que en esta disconveniencia relativa consiste precisamente la *distincion*, malamente confundida con la *diversidad*; por más que á aquélla se la llame, como la llama la escuela, *distincion de razon*, y á ésta *distincion real*. Así es que si no se diesen, si no pudieran darse dos seres perfectamente semejantes, no sólo careceria de fundamento positivo la variedad numérica, sino que, y por la misma razon, las Matemáticas, llamadas por antonomasia *ciencias exactas*, dejarian de existir, implicarian contradiccion, por cuanto repugnaba la existencia de dos seres homogéneos ó sólo cuantitativamente diferentes, en que la distincion estriba. Y como, ni Leibnitz, ni nadie puede negar la existencia de las ciencias exactas, ni de la variedad numérica, sin cerrar los ojos á la luz de la más clara evidencia, no puede tampoco negarse la existencia de dos seres perfectamente semejantes, ni por lo mismo la distincion que juntamente constituyen la diferencia cuantitativa y conveniencia cualitativa, por ser el fundamento único, universal y absoluto de toda variedad de esta índole, de todo número.

Existe, pues, la distincion ó disconveniencia racional de los seres semejantes entre sí; distincion que, lo mismo que su union, podrá ser *metafísica* ó *física*, *sustancial* ó *accidental*, segun que la disconveniencia relativa de los seres finitos entre sí es meramente posible, como la que implica la no re-

pugnancia intrínseca de dos seres perfectamente semejantes; ó actualmente existente, como la que se da en la actual realidad de dos seres de la misma índole; existente en sí, como la que existe entre nuestra alma y la de cualquiera de nuestros semejantes, ó entre los varios elementos de los cuerpos homogéneos; ó sólo se concibe entre los accidentes idénticos de una sustancia, como entre dos modificaciones anímicas, entre dos hechos físicos. Finalmente; la distincion accidental será tambien *mecánica, lógica ó moral*, segun que los hechos en cuya disconveniencia puramente racional estriba, son físicos, intelectuales ó morales; así como la sustancial será *espiritual ó material*, segun que esta disconveniencia tiene lugar entre dos espíritus ó dos sustancias materiales de la misma índole.

La *diversidad*, por el contrario, como añade, sobre la distincion la *desemejanza*, consiste en la disconveniencia esencial de una cosa con otra. Por manera que en ella, ni cuantitativa, ni cualitativamente convienen entre sí los elementos integrantes de la variedad compleja. Y si no la llamamos *absoluta*, es porque, aparte de lo que son entre sí estos elementos, todos convienen en que *son*, y no así como quiera, sino esencialmente *finitos*. Es, por lo tanto, la diferencia de dos cosas en virtud de la cual la una se niega esencialmente de la otra. Así es que, lo mismo en el orden metafísico que en el físico, en el sustancial que en el accidental, siempre la constituye la diferencia esencial de dos cosas entre sí é independientemente de la percepcion de su limitacion por nuestra inteligencia. Por eso la llamaba la escuela *distincion real*, en oposicion al orden racional, sin tener en cuenta que semejante oposicion sólo puede darse entre el orden *racional* y el *esencial*; y no entre aquél y el real, tomado como sinónimo del *actual*.

Por lo demás, es claro que habrá tantas clases de diversidad ó disconveniencia esencial, cuantas son las diferentes especies de seres finitos que por razon de su naturaleza pue-

den distinguirse. Así es que, reduciéndose todos á los espirituales y materiales con sus diversas especies y á sus modificaciones, no hay duda que la diversidad podrá ser *sustancial* ó *modal*, segun que la relacion de disconveniencia esencial, en que estriba, se establece entre dos sustancias ó modificaciones de diferente naturaleza, como la que existe entre nuestra alma y nuestro cuerpo, no ménos que entre sus diversas modificaciones; ó entre una modificacion y su respectiva sustancia, como la que existe entre nuestra alma y sus diversas modificaciones, ó entre los elementos materiales y las modificaciones que le son propias.

Reasumiendo ahora todo lo expuesto, resulta que la variedad esencial, bajo cualquier aspecto que se la considere, no conviene al *sér* absoluto, sino que absolutamente le repugna, por lo mismo que le constituye esencialmente la plenitud del *sér*; al paso que la nocional, no sólo conviene á los seres finitos como limitados en sí mismos, sino hasta al mismo *sér* absoluto, por su negacion de nuestra propia limitacion; lo que prueba de la manera más evidente que sola la variedad nocional puede, por su omnímoda universalidad, ser considerada como propiedad trascendental del *sér*.

CAPÍTULO IV.

Concepto de la belleza.

Si los objetos cognoscibles, sólo por ser cognoscibles, fuesen ya conocidos, bastaria la propia afirmacion de su *sér*, que constituye su unidad, para que fuesen para nosotros. Pero como no lo son, ni pueden serlo sino en tanto que, además de *sér* en sí mismos, *no son* absolutamente nuestra inteligencia, ha sido necesario reconocer además su negacion de otro, en que estriba su variedad, como carácter constitu-

tivo de su propia cognoscibilidad. Por eso digimos al principio que la cognoscibilidad del *sér* la constituian primordialmente su unidad y variedad. Así es que, una vez expuestas estas dos propiedades trascendentales, parece que ya debiéramos dar por terminado el estudio de la cognoscibilidad del *sér*.

No obstante, si se tiene en cuenta que, tanto la unidad, como la variedad trascendental, no son absolutas, sino á fuer de nocionales, eminentemente relativas; si se tiene en cuenta que sólo puede concebirse la afirmacion propia del *sér* por oposicion á su relativa negacion de otro, y al contrario, se comprenderá sin duda alguna que aunque fuese suficiente para formar idea *clara* de la cognoscibilidad del *sér* considerar en sí mismas su unidad y variedad trascendental, al ménos sería indispensable, para formarla *distinta*, estudiar la relacion de estos dos caractéres primordiales entre sí; con tanta más razon, cuanto que, siendo, como hemos visto, esta relacion inseparable de su concepto, puede decirse con toda propiedad que forma parte integrante del mismo.

Esta es la razon por la que, despues de haber estudiado en sí mismas la unidad y variedad del *sér* en cuanto integran primordialmente su propia cognoscibilidad, juzgamos indispensable, para completar su estudio, pasar á exponer la *relacion* que fundamentalmente constituyen. Y sin más que atender á que, tanto la unidad, como la variedad nocional informan esencialmente la cognoscibilidad propia de todo *sér* hasta el punto de que, primero dejará de *ser* en sí mismo, que dejar de comprender en el concepto de su cognoscibilidad estas dos propiedades trascendentales, se verá que, ni hay razon para dar la preferencia á la unidad sobre la variedad, ni tampoco á ésta sobre la unidad. Como una y otra son igualmente propias de todo *sér* de todo objeto cognoscible, su referencia primitiva y fundamental aparece tan evidentemente mútua y reciproca, que no se concibe, no puede concebirse la afirmacion ó indivisibilidad propia de un *sér*,

sin su negacion ó division de otro; ni esta negacion de otro, sin su propia afirmacion. Así es que, sólo despues de haber expuesto sintéticamente esta mútua y recíproca referencia de la unidad y de la variedad cognoscible, y de haber advertido la relacion *simultánea* que fundamentalmente la constituye, es cuando se concibe la posibilidad de resolverla analíticamente en las dos *sucesivas* que comprende, y de referir simplemente, bien la unidad á la variedad, bien la variedad á la unidad. Por eso digimos oportunamente que el estudio de la belleza, que estriba en aquella simultaneidad, debia preceder al de la verdad y bondad, que respectivamente se comprenden en esta doble sucesion. Por eso, al entrar ahora en el estudio de la relacion fundamental de la unidad y de la variedad, principiámos, siguiendo el órden lógico, por la belleza, para continuar despues por la verdad y terminar por la bondad.

Ahora bien; ¿qué es la belleza? Si hubiésemos de seguir las huellas de los que nos han precedido en la exposicion de este concepto, ó tendríamos que decir con algunos que la belleza es indefinible, que es un concepto primordial del espíritu, ó que es el resplandor de lo verdadero, segun el dicho de Platon, del que no dista mucho nuestro P. Ceferino al definirla—*la bondad de lo verdadero*,—ó sentar con otros que es—la propiedad que tienen de agradarnos las cosas reales ó las creadas por la imaginacion,—ó finalmente, como Hegel, que la belleza es la *idea de lo bello*. Pero, en nuestro humilde entender, ni es indefinible la belleza, ni ninguna de las definiciones consignadas, expresan adecuadamente su concepto, como, procediendo en órden inverso, lo vamos á evidenciar.

En efecto; dice Hegel que la belleza es la idea de lo bello. Pero si no sabemos qué es la belleza, ¿sabremos qué es lo bello? Y aunque la belleza estuviese contenida en la *idea* de lo bello, como la encina en la bellota, no podria preguntarse ¿qué es la idea de lo bello? Si esta pregunta no tiene res-

puesta, tanto vale decir que la belleza es la idea de lo bello, como decir que es lógicamente indefinible; y si la tiene, áun dentro del sistema de Hegel, la esencia de la idea de lo bello en sí, y no la misma idea sería su definición. Esto, aparte de que si su esencia fuese puramente ideal, como de su conversión por la *idea* aparece, no sería, no podría considerarse la belleza como propiedad trascendental del *sér*, por lo mismo que no convenia al orden real; á ménos que se admita el absurdo, oportunamente refutado, de identificar absolutamente el orden real y el ideal.

En cuanto á que la belleza sea la propiedad de agradarnos las cosas reales ó facticias, bien claramente se comprende que sólo efectivamente ó *à posteriori* puede á ella referirse. Y como expresar una cosa por sus efectos no es expresar la cosa en sí, no es definir su propia esencia, resulta que aunque la belleza tenga, á no dudarlo, la propiedad de agradarnos, siempre falta saber en qué consiste, qué es lo que esencialmente la constituye, para que determinadamente pueda atribuírsele semejante propiedad; pues con solo decir que la belleza es una propiedad, ni decimos lo que es esa propiedad, ni ménos lo que la constituye en sí misma. Así es que explicar la belleza sólo por sus efectos, vale tanto como reconocer de hecho que es lógicamente indefinible.

No sucede lo mismo cuando, como Platon ó el P. Ceferino, se dice que la belleza es el resplandor, la bondad de lo verdadero, *splendor veri*. Porque esta bondad, este resplandor de lo verdadero ya dice lo que es en sí misma la belleza en sentir de tan insignes metafísicos, ya se refiere á su esencia. Pero, si no sabemos lo que es este resplandor, si no sabemos lo que es la bondad, lo que es la verdad en sí misma, ¿ cómo hemos de saber lo que es la bondad de lo verdadero? Verdad es que, al ménos el P. Ceferino, tiene buen cuidado de exponer préviamente la verdad y la bondad, para poder luégo definir en este sentido la belleza. Pero si, segun el mismo Padre Ceferino, «la belleza participa de la verdad y de la

bondad trascendental, sin ser ninguna de las dos determinada y exclusivamente,» si el concepto de la belleza es tan extenso como el de la verdad y el de la bondad, por lo mismo que toda verdad es bella, como es bella la bondad, es claro que, no sólo no puede definirse la belleza, sino que ni áun siquiera «apellidarse» *la bondad de lo verdadero*, sin determinar previamente qué es lo que la constituye en sí misma. De otro modo, con el mismo derecho que así se define ó apellida la belleza, podría definirse la verdad diciendo que era la *belleza del bien*, puesto que también es buena y bella; ó apellidarse la bondad la *verdad de lo bello*, por cuanto participa de la verdad, y de la belleza, sin ser determinadamente ninguna de las dos. Sólo en el caso de que la belleza fuese una especie de bondad, á saber: la que es propia de la verdad, podría ésta considerarse como carácter específico respecto de la extension de aquélla y contenerse dentro de estos precisos límites el concepto definido. Pero como la belleza no es una bondad *sui generis*, sino que se extiende á todo lo bueno, no ménos que á todo lo verdadero, y lo mismo sucede á la verdad respecto de la bondad y belleza, resulta que ninguna de estas propiedades trascendentales puede definirse lógicamente por las otras, por ser idéntica su extension. Su diferencia es sólo cualitativa, y en la determinacion de su respectiva cualidad se ha de fundar precisamente su definicion propia y peculiar.

Sería, no obstante, semejante determinacion una exigencia inútil é imposible, si, como creen algunos, tanto la belleza, como la verdad y la bondad, estuviesen constituidas en sí mismas por un concepto absolutamente incomplejo y primordial del espíritu. Inútil sería que intentásemos acometer el imposible lógico de definir lo que en este supuesto sería absolutamente indefinible; porque, implicando toda definicion lógica la complejidad genérica y diferencial, repugna su aplicacion á lo incomplejo. Por eso el concepto incomplejo é indeterminado del *sér* es rigurosamente indefinible. ¿Pero

es tambien incomplejo el concepto de la belleza? ¿Lo es el de la verdad ó bondad? Por lo que hace á la belleza, única de que al presente nos estamos ocupando, aunque lo mismo puede decirse de la verdad y bondad, no vacilamos en contestar negativamente. Pues, si bien á primera vista parece absolutamente convertible por el *ser*, por lo mismo que — todo lo bello *es*, — y — todo *lo que es* es bello, — en su misma conversion se advierte que sólo se refiere á *lo que es*, es decir, al *ser determinado*. Y como toda determinacion incluye inevitablemente en su concepto los caractéres del *ser* y del *no-ser*, por cuanto no es lo mismo *ser* simplemente, que ser de una manera determinada, es evidente que, refiriéndose la belleza al *ser determinado*, su concepto, ni puede considerarse como incomplejo, ni como absolutamente indefinible; sino que precisamente ha de estar informado por los caractéres del *ser* y del *no-ser*, constitutivos absolutamente de toda complejidad, de toda determinacion. Agréguese á esto que tales caractéres en tanto constituyen determinadamente á un *ser* cualquiera, en cuanto implican primordialmente su absoluta afirmacion en sí, y su relativa negacion de cualquier otro, afirmacion y negacion que respectivamente constituyen su unidad y su variedad trascendental, y quedará puesto fuera de toda duda que, léjos de ser primordial el concepto de la belleza, supone al ménos como inmediatamente superiores en el órden lógico los conceptos del *ser* y del *no-ser*, de la *unidad* y de la *variedad*. Es, por consiguiente, posible y hasta necesario intentar su definicion.

Verdad es que no necesitamos más que una, y hallamos mil; pero tambien es verdad que ninguna de las muchas de que tenemos noticia satisface á la razon ni á la lógica. Por lo que, desentendiéndonos de todas, vamos á expresar el concepto de la belleza tal y como concebimos que es en sí mismo; pero partiendo sólo de datos evidentes y unánimemente reconocidos como tales.

Todos convienen, en efecto, lo mismo los idealistas que los

realistas, los espiritualistas que los materialistas, los panteístas que los dualistas, en que el carácter de la belleza conviene á todo *lo que es*. La divergencia de pareceres sólo versa acerca de la índole peculiar ó naturaleza íntima del *sér*, nocional ó real, espiritual ó material, único ó múltiple. Es más; hasta los mismos panteístas ó partidarios de la única determinacion sustancial del *sér* admiten en ella la distincion, siquiera puramente nocional, que implica su unidad y variedad cognoscible, sin la que no sería para nosotros, y con ella, la relacion de estos dos caracteres entre sí. Es decir, que todos admiten la relacion de la unidad y de la variedad constitutivas de la determinacion del *sér* respecto de nosotros, y sin la que el conocimiento que es un hecho, sería hasta inconcebible, implicaría el mayor de los absurdos.

La cuestion, pues, se reduce á saber cuántas son las diferentes maneras de establecerse esta relacion, lo mismo en el órden ideal que en el real, en el espiritual que en el material, en el absoluto que en el relativo. Y sin más que tener en cuenta que toda determinacion, sea de la índole que quiera, aunque sea única y, como tal, propia de un solo *sér*, ha de incluir en su concepto su propia afirmacion, y por lo ménos la negacion de la indeterminacion, se comprenderá fácilmente que esta relacion entre su afirmacion y negacion constitutivas, entre su unidad y su variedad elemental, es ante todo mútua y recíproca, y como tal simultánea; por lo mismo que no se concibe ni un sólo momento la propia afirmacion de un *sér* sin la relativa negacion de otro, ni esta negacion de otro sin su propia afirmacion. Agréguese á esto que toda relacion simultánea puede descomponerse analíticamente en las dos sucesivas de que consta, y quedará definitivamente resuelto que las maneras posibles de establecerse la relacion de la unidad y de la variedad en la determinacion son precisamente tres, á saber: una *simultánea* ó de mútua y recíproca referencia entre la unidad y la variedad, y dos *sucesivas*, ora de la unidad á la variedad, ora de la variedad á la unidad. Y

si á esto se añade el hecho á todas luces perceptible de que las relaciones constitutivas de la verdad y bondad son sólo sucesivas, como demostraremos en los capítulos siguientes, no quedará la más ligera duda de que la belleza está constituida por la relacion simultánea de que aquéllas fundamentalmente se derivan. Así es que, para poder definir ya lógicamente su concepto, bastará determinar el fundamento de la relacion mútua y recíproca que dicen entre sí la unidad y la variedad.

No hubiera sido posible esta determinacion, si, por hallarse la unidad y la variedad en todo *sér* natural é invenciblemente unidas, las hubiésemos confundido, como se hace generalmente, hasta el punto de incluir en la definicion de la unidad la division del *sér* de cualquier otro en que estriba la variedad, explicando la una en la otra, ó tal vez la una por la otra. Pero una vez precisado su respectivo concepto, y sabiendo ya que á la unidad la constituye la afirmacion del *sér* en sí y á la variedad su negacion de cualquier otro, es fácil conocer que el *sér*, fundamento de toda relacion, y el *no-ser*, fundamento de toda referencia, son los únicos caractéres que informan completa y adecuadamente su respectivo concepto, por cuanto la unidad *es* en sí misma la afirmacion y *no es* la negacion, como la variedad *es* en sí misma la negacion y *no es* la afirmacion. Es más: por la misma identidad de su fundamento, claramente se advierte que la misma relacion de oposicion existe entre el *sér* de la unidad y el *no-ser* de la variedad, que entre el *sér* de la variedad y el *no-ser* de la unidad. Y como en la identidad de referencia, en el paralelismo cuantitativo y cualitativo estriba esencialmente la *armonia*, no pudiendo darse mayor, más íntima ni más perfecta que la que vemos existe entre los caractéres constitutivos de la unidad y de la variedad, si no queremos cerrar los ojos á la luz de la más clara evidencia, no tenemos más remedio que convenir en que la belleza consiste precisamente en *la armonia de la unidad y de la variedad*.

En efecto; sólo esta relacion armónica, sólo esta referencia mútua y recíproca de la unidad y de la variedad del *sér* ú objeto cognoscible puede, al referirse á nosotros, hacer surjan en nuestra sensibilidad esas afecciones tan eminentemente placenteras que constituyen nuestra satisfaccion sensible. Ella es la única que, léjos de deprimir, fomenta en lo posible la expansion de nuestra propia actividad, por lo mismo que es la única que, á fuer de cuantitativa y cualitativa, que á fuer de esencial, hace posible la union íntima y perfecta, en cuanto es dable, de nuestro propio *sér* con lo seres que de algun modo con él se relacionan. Por ella, en fin, hay esa especie de compenetracion entre nuestra alma y nuestro cuerpo, y mediante éste, entre nuestro *yo* y todos los demás seres ú objetos en cuya esencia penetra, digámoslo así, la razon, para identificarse con ella y arrancarla sus más profundos misterios. ¡Tan importante y digna de tenerse en cuenta es esa referencia mútua y recíproca, esa relacion armónica entre la unidad y la variedad del *sér*.

Mas como esta relacion armónica puede establecerse, bien entre la unidad y variedad nocional, que determinan al *sér* como cognoscible ó en su referencia al sujeto cognoscente, bien entre la unidad y variedad esencial, que determinan su entidad propia, hay que dividir tambien la belleza en *nocional* y *esencial*, segun que estriba en la referencia mútua y recíproca de los elementos integrantes del conocimiento, ó en la de los caractéres constitutivos de la entidad del objeto.

La belleza nocional es, como la unidad y variedad de este órden, una propiedad trascendental del *sér*; porque, como no hay ni puede darse *sér* alguno que, al referirse á nosotros, no se refiera en toda la plenitud de su *sér*, y á la vez siquiera como nocionalmente distinto del sujeto cognoscente, su relacion con éste, ni puede ser más evidente, ni más armónica. Basta recordar que tanto el objeto cognoscible como el sujeto cognoscente *son*, y que el uno *no es* absolutamente el otro, para ver con toda claridad que la misma referencia

mútua y recíproca que hemos advertido entre la unidad y la variedad en abstracto, se advierte entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente en la constitucion del conocimiento ; por cuanto de la misma manera que el objeto cognoscible *es* en sí mismo, y *no es* el sujeto cognoscente, así tambien el sujeto cognoscente *es* en sí mismo, y *no es* absolutamente el objeto cognoscible. No habiendo, pues, *ser* alguno, sea de la índole que quiera, que además de *ser* en sí mismo, *no sea*, no se distinga de algun modo del sujeto cognoscente, y concibiéndose esta misma relacion de oposicion hasta en nuestro propio *yo*, al referirse á sí mismo, por cuanto, si bien *es* cognoscente, como *es* cognoscible, es evidente que al ponerse á sí mismo como objeto de su propio conocimiento *no es* absolutamente más que cognoscible, así como al tratar de conocerse á sí mismo *no es* más que cognoscente, resulta que no hay, no puede darse *ser* alguno cuya relacion con nuestra inteligencia no sea mútua y recíproca, y por lo tanto, tan perfectamente armónica, como la que en abstracto se concibe entre la unidad y la variedad. Por eso decimos que la belleza nocional es, como la unidad y variedad del mismo orden, propiedad trascendental del *ser*.

En cuanto á la belleza esencial, es incontestable que la misma armonía, la misma referencia mútua y recíproca que hemos advertido entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, al relacionarlos entre sí, se advierte en su mismo *ser* ó entidad propia, al referir en él, como determinado, su unidad y variedad esencial; por cuanto, si bien es cierto que ningun *ser* sería para nosotros, si, además de *ser* en sí mismo, no se distinguiese de algun modo del sujeto cognoscente, tambien lo es que no podría concebirse, ni como nocionalmente uno, ni como nocionalmente vário, si no le determinasen esencialmente la unidad y la variedad; si, además de su *ser*, no contuviese en sí alguna limitacion, que sirva de fundamento á la referencia que implica su propia cognoscibilidad.

No hay más diferencia sino la que oportunamente indicamos entre la variedad nocional, propia de todo *sér*, y la variedad esencial que, por incluir en su concepto la limitación de la esencia, no conviene, no puede convenir al *sér* absoluto, absolutamente constituido por la plenitud del *sér*. Pero esta diferencia no obsta para que la relación armónica constitutiva de la belleza esencial, comprenda en sí, como la nocional, lo mismo el orden absoluto que el relativo. Porque, si bien es cierto que, no sólo no le conviene al *sér* absoluto, sino que esencialmente le repugna la propia limitación de su esencia, también lo es que, además de la variedad infinita que implica el cúmulo de todas las perfecciones posibles, además de la variedad personal que implica la absoluta realización de su esencia, comprende, lo mismo en su *sér* que en su concepto, la absoluta negación de limitación que, tanto esencial como nocionalmente, le distingue de todo el orden relativo. Es decir, que su distinción de este orden estriba precisamente en la ausencia completa de toda limitación en sí, como opuesta á la propia limitación relativa, en la variedad infinita que constituye la plenitud del *sér*, como opuesta á la variedad relativa que determina la limitación esencial.

En su consecuencia há lugar á dividir la belleza esencial en *absoluta* y *relativa*, según que está constituida por la relación armónica de la unidad absoluta, y la absoluta negación de la variedad relativa, ó sólo estriba en la mútua y recíproca referencia de su afirmación y limitación esencial. En el primer caso, y puesto que la negación absoluta es la *nada*, aunque sólo existiese el *sér* absoluto, por lo mismo que no incluía, ni en su *sér*, ni en su concepto, nada de limitación, su armonía esencial no podría, ni puede ser más íntima ni más perfecta. Su misma unidad absoluta es á la vez y bajo todos aspectos la absoluta afirmación de su *sér* é infinita negación de todo lo relativo; por lo mismo que, como absoluto, le constituye absolutamente la plenitud del *sér*. Por manera que, á diferencia del orden relativo en el que no se concibe

la variedad esencial sin la propia limitacion del *sér*, la ausencia de toda limitacion es precisamente el carácter distintivo de lo absoluto. Así es que, si los panteistas tuviesen en cuenta la infinita distancia que media entre el *sér* absoluto y todo el órden relativo, si tuviesen siquiera en cuenta que repugna al *sér* absoluto la limitacion esencial que implica en sí todo lo relativo, y que le repugna tanto más, cuanto más y más se acrecienta y multiplica este órden, si, en una palabra, atendiesen siquiera un momento á que en la misma unidad absoluta é infinita está comprendida la infinita y absoluta negacion de la variedad relativa, léjos de confundir ilógica é irracionalmente lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, comprenderian con toda claridad que su distincion esencial es tanto más perceptible y más extensa, cuanto mayor sea la multiplicidad relativa; por lo mismo que tendrá que ser forzosamente mayor en este caso la limitacion esencial del órden relativo, y mayor, por consiguiente, su distincion de lo absoluto. Dios, por lo tanto, es en sí mismo la belleza absoluta, la belleza infinita, como quiera que su absoluta afirmacion *es* la infinita negacion de limitacion; como su infinita negacion de limitacion *es* la absoluta afirmacion. Los seres relativos, por el contrario, en el mero hecho de no estar constituidos absolutamente por la plenitud del *sér*, comprenden en su esencia, lo mismo que en su concepto, el *sér* y la limitacion del *sér*; lo que hace, no sólo que su unidad sea, como su variedad, esencialmente relativa, sino tambien, y por lo tanto, que sea de la misma índole la referencia mútua y recíproca que dicen entre sí su *sér* y la limitacion de su *sér*, su afirmacion y su negacion. Así es que, sólo les conviene, sólo puede convenirles la belleza relativa, constituida por la relacion armónica entre los dos caractéres opuestos que determinadamente les constituyen como tales; pues así como *es* su afirmacion, tambien *es* su negacion; y de la misma manera que su afirmacion *no es* su negacion, así su negacion *no es* tampoco su afirmacion.

La belleza relativa será también, como la unidad y la variedad del mismo orden, *metafísica* ó *física*, *sustancial* ó *accidental*, según que la determinación ó conjunto de determinaciones constitutivas de su entidad relativa se consideran *in potentia* ó *in actu*; es decir, como meramente posibles ó como actualmente existentes, y éstas son en sí mismas permanentes ó transitorias. Por eso la belleza metafísica sólo implica, como la mera posibilidad, la no repugnancia de la referencia armónica entre el *ser* y la limitación del *ser*; al paso que la belleza física implica la actual realización de esta relación armónica, ora estable, si el *ser* relativo existe en sí, ora inestable, si existe en otro.

No es esto sólo; sino que, atendida la índole, así cuantitativa, como cualitativa de la esencia, en cualquier estado que se la considere, podrá ser su belleza *incompleja* ó *compleja*, *espiritual* ó *material*, según que estriba en la referencia armónica que dicen entre sí la unidad y la variedad de simplicidad, lo mismo que la unidad y variedad de composición, ó la unidad y variedad espiritual, lo mismo que la material; por más que sólo convenga á la agregación de elementos materiales y de los fenómenos, tanto psíquicos, como físicos, la que en sí misma constituye la complejidad esencial.

Hay además otra especie de belleza compleja, llamada artística, ideal ó *estética*, constituida por la relación mútua y recíproca entre la belleza esencial y la nocional. Pero su complejidad constitutiva es completamente diversa de la que en el puro orden de la esencia conviene adecuadamente á todos los seres compuestos. Pues mientras que la esencial sólo estriba en la referencia mútua y recíproca que dicen entre sí la unidad y la variedad de composición, la belleza artística estriba, por el contrario, en la relación armónica entre la unidad y variedad nocional por un lado, y la unidad y variedad esencial por otro. Aquélla es, por consiguiente, inmediata y directa, mientras que ésta es sólo mediata y refleja; aquélla implica una sola relación simultánea entre la afirmación y

negacion del *sér* en sí, por más que sea compleja, y ésta comprende, no sólo la relacion armónica, constitutiva de la belleza nocional, no ménos que la que en sí misma constituye á la esencial, sino tambien, y como determinante de su índole especial, la referencia mútua y recíproca de estas dos especies primitivas entre sí; puesto que comprende en su constitutivo esencial, tanto la cognoscibilidad, como la entidad propia del *sér*.

Ahora bien; pudiendo establecerse con más ó ménos precision y exactitud esta segunda relacion armónica, como refleja, entre la belleza nocional y la esencial, hasta el punto de no corresponder la una á la otra, predominar ésta sobre aquélla ó al contrario, ó ser esta relacion tan perfectamente armónica en sí misma, como la que respectivamente constituye á la belleza nocional y á la esencial, no cabe duda que podrá admitir diferentes grados y determinar en sí misma, ora la *deformidad* artística que resulta de la completa desarmonía entre una y otra de las dos especies primordiales de belleza; ora el predominio de la unidad y variedad nocional sobre la esencial, ó de la forma, como dicen los artistas, sobre el fondo, en que estriba lo *agradable*; ora el predominio del fondo sobre la forma, de la unidad y variedad esencial sobre la nocional, que constituye lo *sublime*; ora, en fin, la perfecta armonía entre la forma y el fondo, entre la unidad y variedad nocional y la esencial, constitutiva en sí misma de lo artísticamente *bello*. Por manera que lo bello, lo sublime, lo agradable y lo deforme son los cuatro grados posibles que admite, por su contingencia, la referencia mútua y recíproca entre la belleza nocional y la esencial; referencia que, por más sencilla que sea en sí misma, nunca podrán explicar satisfactoriamente la escuela idealista, ni la realista; la escuela espiritualista, ni la materialista; ni mucho ménos la escuela panteísta en sus diferentes aspectos.

Es más: satisfaciendo únicamente á la sensibilidad física lo puramente *agradable*, á la sensibilidad psíquica con detrimen-

to de la física lo *sublime*, y tanto al orden de la sensación como al del sentimiento lo artísticamente *bello*, al paso que lo *deforme* deprime y contraría en lo posible la aspiración de nuestra sensibilidad bajo todos aspectos, es evidente que el esfuerzo artístico, la energía del *genio* en la producción, no ménos que del *gusto* en la posesión de la belleza de este orden, se ha de encaminar constantemente á evitar en absoluto lo deforme, y á producir ó gustar más particularmente lo bello, siguiendo gradualmente la escala de lo agradable y lo sublime. De donde claramente se infiere que la educación del gusto y del ingenio, dictando á cada uno las reglas convenientes, es el objeto adecuado, completo y exclusivo de la *Esthética* en su más pura acepción. Sólo que, como estas reglas carecerían de razón suficiente si no estuviesen informadas por los principios racionales de la *Metafísica*, de que legítima y naturalmente se derivan, era nuestro deber consignarlos fundamentalmente; determinando bajo este aspecto las diversas especies de belleza y la relación armónica que respectivamente las constituye; por más que, según anteriormente hemos indicado, sólo la belleza nociónal sea en sí misma propiedad trascendental del *sér*.

CAPÍTULO V.

Concepto de la verdad.

Conocida en sí misma la idea de la belleza, y habiendo visto que la constituye esencialmente la referencia mútua y recíproca, la relación armónica entre la unidad y la variedad, procede, siguiendo el orden lógico, descomponer analíticamente esta relación compleja y simultánea en las dos sucesivas que comprende; de la misma manera que, conocido un objeto en su integridad ó totalidad esencial con que, en vir-

tud de la síntesis primitiva y natural, se ofrece á nuestra inteligencia, tratamos, luégo de percibida su complejidad, de descomponerlo en sus diversos elementos, para poder formar idea clara y distinta de cada uno de ellos.

Pero esta operacion analítica, que la incomplejidad demuestra inteligencia, hace indispensable en todo lo complejo, luégo de percibido como tal, y que entraña una dificultad tanto mayor, cuanto es mayor la complejidad del objeto cognoscible, no puede ser más fácil y sencilla en la relacion simultánea de la unidad y de la variedad del *sér*. Porque como esta relacion es mútua y recíproca, y en su virtud perfectamente armónica, con sólo intentar su descomposicion analítica, se ve ya con toda claridad que la referencia de la unidad á la variedad por una parte, y de la variedad á la unidad por otra, constituyen en sí mismas las dos relaciones sucesivas en que adecuadamente se resuelve la relacion primitiva y simultánea de que natural y lógicamente se derivan.

No hay más dificultad, si no la que inmediatamente surge, dada su dualidad, respecto del órden de su exposicion científica. Pero esta dificultad desaparece desde el momento en que se atiende á que, estribando la unidad en la afirmacion ó indivisibilidad propia del *sér*, y la variedad en su relativa negacion ó division de otro, no se concibe, no puede concebirse esta negacion sino con relacion á aquella afirmacion; al paso que, como hemos visto, podria darse bajo todos aspectos aquella afirmacion, en la hipótesis de la sola existencia del *sér* absoluto, independientemente de su relativa negacion de otro. Agréguese á esto que el *sér*, determinante de la unidad, no incluye en sí mismo el carácter de negacion, miéntras que el *no-ser*, determinante de la variedad, incluye en su concepto la afirmacion á que se refiere, por lo mismo que no le constituye la negacion absoluta, sino sólo la negacion con relacion al *sér*, y se verá claramente que la variedad supone la unidad, como lo relativo supone lo absoluto;

y por lo tanto que la referencia de la variedad á la unidad no puede exponerse, en su incomplejidad, sin la exposicion prévia de la referencia de la unidad á la variedad. Así es que, estribando en nuestro concepto la *verdad* en la referencia de la unidad á la variedad, y en la de la variedad á la unidad la *bondad*, vamos á exponer primero el concepto de la verdad, y luégo el de la bondad.

Pero, ¿es efectivamente cierto que el concepto de la verdad implica la referencia de la unidad á la variedad? Al ménos para nosotros es tan evidente, que sea cualquiera el aspecto bajo que se considere la verdad, siempre encontramos en ella una relacion de conformidad entre la unidad y la variedad del *sér*. Mas como son tantas las maneras de considerar esta relacion, cuantas son las especies de unidad y de variedad que en el *sér* pueden fundamentalmente distinguirse, y nosotros de hecho hemos distinguido, no cabe otro medio más adecuado para evidenciar nuestro aserto, que exponerlas en sí mismas, seguros como estamos de que en todas ellas encontraremos constituida á la verdad por la conformidad de la unidad con la variedad.

En efecto: ora digamos con San Agustin que la verdad es *lo que es*, ora con San Anselmo, que es una relacion de conformidad sólo perceptible por el entendimiento, *rectitudo sola mente perceptibilis*; bien se la haga consistir en la conformidad de la denominacion extrínseca con la realidad intrínseca, como dicen los idealistas; bien en la conformidad del *sér* consigo mismo, en cuanto importa la negacion, segregacion ó depuracion en el *sér* de todo aquello que *ex natura rei* no le conviene, como quieren los realistas; siempre, sin embargo, se verifica que la verdad estriba en una relacion constituida fundamentalmente, no sólo por la unidad y la variedad, sino precisa y especialmente por la conformidad de la unidad con la variedad.

Examinemos, en prueba de ello, cada una de estas definiciones por su órden; y principiando por la de San Agustin,

veremos que implica simplemente la conformidad de la indeterminación con la determinación; puesto que, al decir que la verdad es *lo que es*, sobradamente manifiesta que repone la verdad en la conformidad del *sér* con *lo que es*. Y como el *sér* simplemente es lo indeterminado, y *lo que es* constituye precisamente lo determinado, siendo *uno* lo indeterminado y *vario* lo determinado, según repetidas veces hemos tenido ocasión de observar, no hay duda que en esta definición se consigna fundamentalmente la conformidad de la unidad con la variedad, como constitutivo esencial de la verdad.

Lo mismo sucede con la definición de San Anselmo; toda vez que la *rectitud* sólo perceptible por el entendimiento, constituye en sí misma una relación puramente racional, en la que, no sólo entran, como en toda relación, la unidad fundamental y la variedad elemental, sino también, y por lo mismo que es racional, la conformidad de la unidad subjetiva y variedad objetiva, en que estriba la verdad *lógica*; no ménos que la conformidad de la unidad nocional con la variedad del mismo orden, en que estriba la verdad *trascendental*.

No es, sin embargo, de este parecer el Angélico doctor y con él toda la escuela tomista. Pues si bien conviene con nosotros en que la verdad lógica estriba *secundario et per accidens* en la conformidad de la idea del objeto con su realidad, la repone *primario et per se*, ó como propiedad trascendental, en la conformidad de la entidad del objeto con el entendimiento divino, que como causa ó razón suficiente, contiene en sí mismo las ideas típicas ó primordiales de todos los seres; de tal manera que, en tanto puede decirse que son trascendentalmente verdaderos, en cuanto su entidad propia está conforme ó se ajusta á su tipo primordial preexistente *ab æterno* en la inteligencia divina.

Pero, aparte de que este concepto no se desprende del carácter puramente racional que en su definición da San Anselmo á la verdad, el hecho es que, aunque así fuese, aun-

que por la perceptibilidad intelectual constituyese á todos los objetos *inter duos intellectus*, como dice Santo Tomás, bajo el punto de vista de la referencia del objeto al entendimiento divino, ni podria la verdad ser considerada como propiedad trascendental del *sér*, ni tal vez como verdad. La razon de lo primero es porque, siendo de esencia de toda propiedad trascendental que convenga adecuadamente á todo *sér*, es evidente que, bajo este aspecto, la verdad no puede predicarse de Dios, cuya esencia no dice conformidad con ningun tipo ideal á cuyo tenor se realice. No sólo es Dios la primera causa y razon suficiente de los demás seres, sino que, áun dentro de su constitutivo esencial, por más que gratuitamente se afirme lo contrario, su *sér* ó entidad propia es en el órden lógico la razon suficiente de su sabiduría é infinidad radical, por la sencilla razon de que el *sér* puede concebirse, y de hecho se concibe en lo finito, sin el entendimiento, pero no el entendimiento sin el *sér*. La razon de lo segundo es, porque la referencia del objeto al entendimiento divino, ó sólo implica la relacion del efecto á la causa, siquiera sea *ejemplar* ó típica, bajo este aspecto, en cuyo caso la verdad quedaria encerrada dentro de los estrechos límites de la relacion de causalidad, lo que es absurdo, ó se refiere á él como á su propio fin, y entónces tenemos su *bondad* tan gráficamente marcada por la Escritura en estas elocuentes palabras: —*et vidit Deus quod esset bonum*;— es decir, conforme con su idea, á cuyo tenor se hicieron todas las cosas. Y como no puede negarse que todo *lo que es* es verdadero, incluso el mismo Dios y con preferencia á todos los demás seres; por lo mismo que es la razon suficiente, no sólo de su *sér*, sino tambien de su propia cognoscibilidad, resulta que la verdad trascendental, que en este sentido no conviene á la verdad por esencia, no consiste, no puede consistir en la conformidad del objeto con el entendimiento divino; sino que debe hallarse en su misma cognoscibilidad, en su propia rectitud percibida por el entendimiento humano,

único, cuyos conocimientos, y como ellos, su verdad puede estribar en una relacion de conformidad. La misma escuela tomista nos da la razon cuando, al exponer los caractéres de la verdad, como propiedad trascendental, sustituye la referencia del objeto al entendimiento divino por la conformidad de su *sér* con su propia cognoscibilidad, al tratar de convertir su entidad por su verdad y vice-versa. Por eso insistimos en que, ó la rectitud no se refiere á la verdad trascendental y sí sólo á la verdad lógica en la definicion de San Anselmo, ó que, si tambien á aquélla se refiere, consiste precisamente en la conformidad de la unidad y variedad nocional.

Nada decimos de la definicion idealista, que repone la verdad en la conformidad de la denominacion extrínseca con la realidad intrínseca; ni de la realista, que la hace consistir en la reflexiva conformidad del *sér* ó de sus propias determinaciones; porque, aparte de que la primera de estas dos definiciones sólo se refiere á la verdad lógica y la segunda á la verdad puramente esencial, el hecho es que, tanto en una como en otra, se ve que constituye fundamentalmente á la verdad la conformidad de la unidad con la variedad, ora del conocimiento, ora del objeto en sí. Pues ni depende la verdad lógica de la conformidad del objeto con su idea, de lo que á nosotros parezca ó convenga, como quisiera Hegel, sino de la conformidad de la idea con la realidad del objeto, ni puede concebirse la entidad propia de un objeto sin la prévia concepcion de su unidad, como necesariamente conforme con su variedad.

Hasta aquí nos hemos limitado, como se ve, á evidenciar que, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere la verdad, siempre incluye fundamentalmente en su concepto la conformidad de la unidad con la variedad. Pero ahora vamos á probar además que sólo estriba precisamente en esta conformidad; de tal manera que, primero dejará de ser en sí misma la verdad una propiedad trascendental del *sér*, que dejar de

estar constituido esencialmente su concepto por la conformidad de la unidad y de la variedad en todos y cada uno de sus diferentes aspectos.

Al efecto no hay más que tener presente que, siendo nuestra atención esencialmente incompleja, el *sér* no sería para nosotros, no podría en manera alguna ser cognoscible, si al referirse á nuestra inteligencia no se refriese *primario et per se* bajo la forma propia de su unidad trascendental, comprensiva en su concepto tanto de la simplicidad como de la composición. De otro modo no habría, no podría darse ecuación alguna en la relación cognitiva, como no la hay ni puede darse entre la incomplejidad y la complejidad, entre la simplicidad y la composición: porque si el objeto era múltiple ó complejo, siendo incomplejo el sujeto, la relación sólo podría establecerse entre éste y uno sólo de los caracteres de aquél, so pena de caer en el absurdo de identificar á la vez y bajo el mismo aspecto lo simple y lo compuesto, lo uno y lo múltiple, lo incomplejo y lo complejo. Esto es evidente. Por eso la unidad nocional, propia de todo *sér*, es el primero y fundamental carácter de su cognoscibilidad; por eso, como hemos dicho al principio, luégo de percibida la complejidad de un objeto ó relación cualquiera, la descompone naturalmente nuestra inteligencia por el análisis en los caracteres ó relaciones incomplejas de que consta, como único medio posible de adecuar á sus diversos elementos la incomplejidad de nuestra atención.

Pero como la unidad, indispensable en todo conocimiento, por lo mismo que es indispensable á la adecuada referencia del objeto cognoscible al sujeto cognoscente, no le constituye por sí absolutamente ó en toda su integridad esencial, sino que es necesario además que el objeto *no sea* absolutamente el sujeto, que se dé entre ellos alguna distinción que sirva de fundamento á su referencia, y esta distinción, sea de la índole que quiera, ha de incluir por lo ménos en su concepto la negación relativa en que estriba la variedad, re-

sulta que, informando á todo conocimiento la unidad y la variedad trascendental, han de informar por precision estos mismos caractéres á sus términos integrantes, y por lo tanto al objeto cognoscible en su referencia al sujeto cognoscente. Por eso la unidad y la variedad constituyen primordialmente la cognoscibilidad propia del *sér*.

Es más; como el conocimiento, áun contando con la unidad fundamental y variedad elemental que adecuadamente le constituyen, no sería verdadero en sí mismo, si no se diese entre estos caractéres la misma ecuacion que en la referencia del objeto cognoscible al sujeto cognoscente determina, por la incomplejidad de éste, la unidad trascendental de aquél, hay que referir ahora esta unidad, como fundamental, á aquella variedad, como elemental, y ver en qué adecuan, en qué convienen, para que pueda decirse que constituyen al conocimiento en sí, no sólo como tal conocimiento, sino como esencialmente *verdadero*. Y sin más que tener en cuenta que la afirmacion constitutiva de la unidad sólo tiene de comun con la negacion que constituye á la variedad el *sér*, por cuanto aquélla es absoluta en sí misma y ésta relativa, aquélla constituye al objeto en toda su plenitud, y ésta sólo le determina como distinto de cualquier otro, se verá que, no la identidad absoluta, como quieren los panteistas, sino sólo la *conformidad* de la unidad con la variedad puede constituir bajo todos aspectos la *verdad*.

No sería, sin embargo, posible ni áun esta ecuacion puramente formal ó cualitativa entre la unidad y la variedad, que constituye la verdad, si la negacion determinante de la variedad fuese absoluta; porque, como la *nada* no *es*, no interviene, no puede intervenir en la constitucion del conocimiento, ni por lo tanto en la cognoscibilidad del objeto. Pero, siendo sólo relativa, é implicando por lo mismo en su concepto la afirmacion á que inevitablemente se refiere, por más que sólo sea la negacion con relacion al *sér*, no puede al ménos negarse que *es*. Es decir que, tanto la unidad, como la varie-

dad convienen en que *son*, por más que la unidad *sea* la afirmacion en sí, y la variedad sólo *sea* la relativa negacion de otro. Lo que prueba de la manera más evidente que sólo bajo el punto de vista del *ser*, único en que convienen, puede establecerse entre la unidad y la variedad la rectitud ó ecuacion que fundamentalmente constituye á la verdad, ecuacion que sólo se concibe y puede darse en su respectiva cualidad y no en manera alguna en su cantidad, por lo mismo que á la unidad sólo la constituye el *ser*, y á la variedad el *ser* y la *negacion* comprendida en el concepto del *no-ser*. Así es que, si los panteistas se hubiesen fijado en esta diferencia cuantitativa entre la unidad y la variedad, diferencia á todas luces evidente, no hubieran tenido jamás la loca pretension de identificar absolutamente lo indeterminado y lo determinado, lo cognoscible y el cognoscente, haciendo consistir bajo todos aspectos la verdad en la *absoluta identidad*, cuando sólo puede reponerse en la *conformidad* fundamental.

Pero esta conformidad, ¿es de la unidad con la variedad ó de la variedad con la unidad? En sentir de los tomistas, ya lo hemos visto; la verdad trascendental consiste en la conformidad de la variedad objetiva con la unidad del divino entendimiento; al paso que la verdad lógica estriba en la conformidad del entendimiento humano en su incomplejidad con la realidad del objeto en su determinada variedad. Pero como la verdad lógica, aunque subordinada á la trascendental, no implica, no puede implicar, no ya sólo la diametral oposicion, sino que ni siquiera la contradiccion de su constitutivo esencial, á ménos que se admita el absurdo lógico y trascendental de que la especie contrarie en absoluto, ó por lo ménos contradiga el constitutivo esencial de su respectivo género, en vez de identificarse con él, no hay remedio; ó la verdad trascendental ha de consistir en la conformidad del entendimiento divino con la entidad del objeto, como consiste la verdad lógica en la conformidad de nuestro entendimiento con la realidad objetiva, ó la verdad lógica ha de es-

tribar en la conformidad del objeto con nuestra inteligencia, como estriba la trascendental en su conformidad con el entendimiento divino. La consecuencia en uno y otro caso no puede ser más legítima. Mas como, á pesar de todo, es tan absurdo que el entendimiento divino haya de conformar con la entidad del objeto en el orden ontológico, como que el objeto haya de conformar con nuestro entendimiento en el orden lógico, y sin embargo, no puede admitirse en el esencial, que constituya á la verdad lógica una rectitud ó conformidad diametralmente opuesta á la de la verdad trascendental, si no queremos caer en la más insigne contradicción, tenemos que reconocer una vez más que la verdad trascendental no consiste en la conformidad del objeto con el entendimiento divino; con tanta más razón cuanto que es perfectamente cierto para todos, incluso los tomistas, que la verdad lógica consiste, como veremos luégo, en la conformidad de la idea del objeto con su realidad.

Ahora bien; siendo uno sólo, incomplejo y simplicísimo el sujeto cognoscente, incompleja, simplicísima y esencialmente *una* ha de ser por necesidad la *idea* que forme del objeto; al paso que éste, aunque fuese esencialmente simple, ha de incluir por lo ménos en su *sér*, lo mismo que en su concepto, la distincion relativa que constituye la variedad. Es, por lo tanto, indudable que la verdad lógica estriba en la conformidad de la unidad subjetiva con la variedad objetiva que esencialmente constituye al conocimiento. Por eso, sólo conocemos determinadamente á un objeto, en tanto que, además de *sér* en sí mismo, concebimos que *no es* absolutamente el sujeto cognoscente.

Y si la verdad lógica consiste en la conformidad de la unidad subjetiva con la variedad objetiva, ¿no sucederá lo mismo, no entrañará la misma conformidad de la unidad con la variedad la verdad trascendental? ¿No bastaría este primer resultado para concluir, por lo mismo que se refiere al constitutivo esencial, y las esencias de las cosas son inmuta-

bles, que toda verdad consiste en la conformidad de la unidad con la variedad? ¿No se comprende que el suponer, siquiera por un momento, lo contrario es caer en la contradicción?

Sin embargo, aunque esto sea así, aunque sea evidentemente cierto que la verdad no puede comprender en sus diversas especies dos determinaciones esenciales opuestas, puesto que sería y no sería, lo que es contradictorio; si, profundizando un poco más, penetramos ya en la misma cognoscibilidad del objeto, encontraremos que, como no podía ménos, también en la relación de sus caracteres primordiales entre sí, consiste la verdad en la conformidad de la unidad con la variedad. Basta al efecto recordar que el objeto no sería en sí mismo cognoscible, si á la vez que en su unidad, que constituye el fundamento de su relación con el sujeto cognoscente, no se pudiese advertir en su variedad, que sirve de fundamento á su referencia, la misma incomplejidad, que la índole de nuestra inteligencia exige en todo lo cognoscible, para ser por ella conocido. De otro modo no sería cognoscible. Y como la unidad es compleja en sí misma, puesto que sólo la constituye la afirmación, se ofrece inmediatamente como tal á nuestra inteligencia; lo que no sucede con la variedad, que sólo mediante aquélla podemos conocer, por lo mismo que, como compleja, incluye en su concepto el *sér* y la *negación*. Así es que, aunque intentásemos invertir el orden, no podríamos conformar el *sér* de la variedad con el *sér* de la unidad, sin haber conformado previamente éste con aquél; porque, estando el *sér* de la variedad informado por la negación, no podría referirse adecuadamente al *sér* de la unidad sin la previa abstracción de la negación relativa que comprende en su concepto; abstracción que le haría cesar *ipso facto* de integrar la variedad, para constituir simplemente la unidad. Por manera que, si es absurdo en el orden lógico reponer la verdad en la conformidad de la variedad objetiva con la unidad subjetiva, es hasta imposible en el

ontológico intentar reponerla en la conformidad de la variedad con la unidad. Pues, como no hay conformidad entre la afirmacion y la negacion, y suprimida en el *no-ser* la negacion, que determina la variedad, sólo queda el *sér* determinante de su unidad, no hay términos hábiles de conformar la variedad con la unidad; al paso que no puede estar más patente la conformidad de la unidad con la variedad, por lo mismo que adecua rectamente con uno de sus caracteres, que es el *sér*, y no con el otro, que es la *negacion*. Por eso nunca podremos admirar bastante la profunda sabiduría que encierra la definicion de San Agustin, al decir que la verdad *es lo que es*. Sí: en el *sér* estriba precisamente la verdad; en la conformidad del *sér* simplemente con el *sér* de toda determinacion consiste, tiene que consistir necesariamente la verdad; por lo mismo que no hay, no puede darse conformidad alguna entre el *sér* y la *nada*, entre la afirmacion y la absoluta negacion. Así es que, constituyendo al *sér* en relacion con el *no-ser* la afirmacion en sí, en que estriba la *unidad*, y al *no-ser* la negacion relativa, en que estriba la *variedad*, hay que reconocer que la *verdad*, en cuanto es accesible al humano entendimiento, tiene que consistir siempre y bajo todos aspectos en *la conformidad de la unidad con la variedad*.

No puede concebirse de otro modo la verdad. Porque ni, dada la evidente limitacion de nuestra inteligencia, puede identificarse absolutamente con los objetos cognoscibles, para que á la verdad la constituya simplemente la *unidad*; ni, dada su distincion de éstos, podria aplicarse á conocerlos, si semejante distincion fuese completa y absoluta, si no hubiese entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible algun carácter comun que, en medio de su *variedad*, sirviese de fundamento á la relacion constitutiva del conocimiento. Por eso, ni es absoluta la diversidad elemental que integra al conocimiento, ni es absoluta su identidad; sino que, tanto aquélla diversidad, como ésta identidad son sólo relativas é

informadas por lo tanto, así en el objeto cognoscible, como en el sujeto cognoscente, por el *sér* y el *no-ser*, por la unidad y la variedad. Es más; la unidad misma y la variedad serian irreferibles entre sí, si se diese entre una y otra la distincion absoluta que media entre el *sér* y la *nada*; ya que repugna su absoluta identidad. Pero como su distincion sólo es relativa, por lo mismo que, tanto la unidad como la variedad, convienen en que *son*, puede establecerse perfectamente entre ellas la rectitud ó conformidad que constituye la verdad. Por manera que, merced á la universalidad del carácter incomplejo y simplicísimo del *sér*, comun al sujeto cognoscente con los objetos cognoscibles, y en éstos, tanto á su afirmacion en sí ó respecto de nosotros, como á su negacion de otro ó propia limitacion esencial, puede nuestra inteligencia determinar en sus diferentes aspectos la verdad de todo lo que es.

Sin embargo; siendo sólo fundamentales entre estos aspectos los que se refieren á la cognoscibilidad ó entidad propia del *sér*, de los cuales se derivan luégo todos los demás, es claro que, ante todo y sobre todo, debe dividirse la verdad en *nocional* y *esencial*, segun que estriba fundamentalmente en la conformidad de la unidad nocional con la variedad del mismo orden, como constitutivas primordialmente de la cognoscibilidad del *sér*, ó estriba en la conformidad de la afirmacion y negacion que le determinan en sí mismo; es decir, en la conformidad de la unidad de un *sér* cualquiera con la variedad de determinaciones que le constituyen como tal.

Bajo el primer aspecto, y puesto que al referirse un *sér* ú objeto cognoscible á nuestra inteligencia se refiere simplemente en cuanto *es* y sólo como numéricamente distinto del sujeto cognoscente, toda vez que de otro modo no habria, como hemos dicho, entre uno y otro carácter alguno comun que sirviese de punto de enlace, de razon suficiente á la existencia de la relacion cognitiva, ni tampoco distinto que sirviese de razon suficiente á la referencia de sus término

integrantes, la verdad no puede ser más universal é incompleja; porque como sólo la constituye el carácter incomplejo, universal é indeterminado del *sér*, como conforme, bajo este aspecto, con el carácter de la misma índole, si bien determinado por la negacion, que integra al concepto del *no-ser*, no hay, no puede darse rectitud ó conformidad en que no esté comprendida la verdad nocional; por lo mismo que no hay *sér* alguno determinado, que no comprenda, como constitutivos de su propia determinacion, los caracteres del *sér* y del *no-ser*. Estriba por consiguiente la verdad nocional en la *conformidad de la indeterminacion con la determinacion*. Y como hasta en la misma limitacion esencial se encuentra esta nocional conformidad, por cuanto *es* la negacion y *no es* la afirmacion, sin lo que no sería para nosotros, resulta que, por lo mismo que implica la conformidad de lo indeterminado con toda determinacion, siquiera sea negativa, excepcion hecha de la *nada* ó negacion absoluta, la verdad nocional es, como la unidad y variedad en cuya conformidad estriba, una propiedad trascendental del *sér*. Por eso basta saber que un objeto cualquiera *es*, para saber que es nocionalmente verdadero.

Bajo el segundo aspecto ó puramente esencial, la verdad no puede predicarse de la negacion; puesto que marca precisamente el límite de la propia afirmacion del *sér*. Pero como esta negacion, que determina su *variedad* esencial, es sólo relativa é implica por lo tanto en su concepto una afirmacion de la misma índole, con la que en último resultado conforma la propia afirmacion del *sér* en sí, que constituye su *unidad*, es claro que su verdad, bajo este aspecto, aunque sólo propia de la afirmacion peculiar del *sér*, no puede estribar en una conformidad más íntima, más completa ó perfecta; puesto que en realidad la constituye su propia afirmacion considerada bajo un doble punto de vista; es decir, en sí misma y con relacion á sí misma. Por eso suele decirse y con razon, que la verdad esencial es simplemente *la con-*

formidad del sér consigo mismo. Mas como esta conformidad del sér consigo mismo será tanto mayor cuanto menor sea su limitacion esencial y al contrario, por cuanto la negacion comprendida en su variedad determina el límite de la afirmacion constitutiva de su unidad, resulta que la verdad esencial del sér estará por necesidad en razon inversa de su propia limitacion, sino cualitativa, al ménos cuantitativamente. Por manera que, si el sér estuviese exento de toda limitacion, su misma unidad constituiria su verdad en sí, y sólo respecto de nosotros su conformidad con la absoluta negacion de limitacion.

En esta consideracion se funda la division de la verdad esencial en *absoluta y relativa*, segun que estriba en la conformidad de la afirmacion absoluta con la absoluta negacion de limitacion, ó sólo en la conformidad de la unidad con la variedad relativa. La primera sólo es propia del sér absoluto que es la verdad por esencia, la verdad infinita, la verdad absoluta, por lo mismo que tan absoluta es su negacion de limitacion, como su misma afirmacion; mejor dicho, su absoluta afirmacion en sí, constitutiva de su unidad, es su misma negacion de todo lo relativo, por oposicion á cuya limitacion esencial es únicamente como se concibe la variedad de lo absoluto. Por eso no hay, ni puede concebirse otra conformidad semejante, ni por lo tanto otro sér, fuera de Dios, que esté constituido esencialmente por la plenitud del sér. La segunda por el contrario es propia de todos los seres relativos; porque, como la afirmacion constitutiva de su unidad esencial está determinada por su propia limitacion, su conformidad de este orden, aunque completa y perfecta, será tanto menor, cuanto mayor sea la limitacion de su esencia bajo cualquier aspecto que se considere.

De ahí el por qué la verdad relativa pueda subdividirse, lo mismo que la unidad y variedad de este orden, en *metafísica y física, sustancial y accidental*, segun que la determinacion ó conjunto de determinaciones relativas que integran

la entidad ó esencia de los seres finitos se consideran *in potentia* ó *in actu*; es decir, como simplemente posibles ó como actualmente existentes, como existentes en sí mismas ó como inherentes á otro *sér* que les sirva de sujeto. Así es que la verdad metafísica implica la reflexiva conformidad de todo lo posible, de todo lo que no envuelve contradicción, y la verdad física de todo lo actual; así como la verdad sustancial implica la conformidad propia de todo lo permanente, y la accidental de todo lo transitorio. De donde claramente se infiere que, absolutamente hablando, la verdad esencial participará siempre y bajo todos aspectos de los mismos caracteres que los objetos en cuya reflexiva conformidad estriba. Por eso es inestable en lo accidental, estable en lo sustancial, actual en lo existente, potencial en lo posible, é infinita en lo absoluto.

No es esto sólo; sino que, atendida la índole, así cuantitativa como cualitativa de los caracteres constitutivos de la esencia, la verdad de este orden podrá ser también, como la belleza, *incompleja* ó *compleja*, *espiritual* ó *material*, según que, por estar constituida la esencia del objeto por un solo carácter determinante incomplejo, simplicísimo, estriba sólo en la conformidad de su propia afirmación con la que su negación relativa implica en su concepto, ó en la conformidad de la que determina su unidad de composición con la que es propia de su variedad del mismo orden, tanto si su naturaleza íntima es espiritual, como si es material; por más que, como digimos de la belleza, y veremos más detalladamente en su lugar, sólo á la agregación de los elementos materiales que constituyen los cuerpos, y de los hechos, tanto psíquicos como físicos, convenga la reflexiva conformidad que en sí misma constituye la complejidad esencial.

No debe, sin embargo, confundirse con esta complejidad, exclusivamente propia de los seres compuestos y de su verdad bajo este aspecto, la que resulta de la referencia de la verdad nocional del *sér* á su verdad esencial, y cuya confor-

midad constituye en sí misma la verdad *lógica*; puesto que aquélla no traspasa los límites de la reflexiva conformidad de todos y cada uno de los caracteres constitutivos de la entidad del objeto; miéntras que ésta, segun hemos indicado anteriormente, consiste en *la conformidad de la idea del objeto con su realidad*. Hay además otra diferencia importantísima entre la verdad lógica y la que es propia, así de la cognoscibilidad, como de la entidad del objeto bajo todos sus aspectos; diferencia que depende de la diversa índole de la relacion en cuya conformidad estriba. Pues, por lo mismo que la verdad lógica no entraña una relacion absolutamente necesaria entre la unidad y la variedad, como la que existe entre la indeterminacion y la determinacion, entre el *ser* y el *no-ser* de lo determinado, no la constituye tampoco una conformidad tan universal é incompleja como la que es propia de la verdad nocional, ni tan íntima, precisa y exacta como la que implica la reflexiva conformidad de todo *ser* ú objeto cognoscible. Antes al contrario, la misma contingencia en que las más veces estriba la relacion entre la idea y el objeto que representa, puede hacer que, por más que la idea sea verdadera en sí, por lo mismo que *es*, como es verdadero el objeto en sí, no sea verdadera su referencia, por no haberse adecuadamente establecido la relacion cognitiva que esta referencia constituye; resultando, en vez de la conformidad en que estriba la verdad, la disconformidad de la idea del objeto con su realidad, que constituye al *error*.

Es verdad que esta disconformidad subjetivo-objetiva, determinante del error, no puede tener lugar respecto de los objetos cuya cognoscibilidad es inmediata y directa, como son nuestras propias modificaciones; porque en ellas se identifica completamente la verdad nocional con la verdad esencial: así es que basta saber que *son*, para saber que son lógicamente verdaderas; por lo mismo que repugna que *sean* y *no sean* á la vez y bajo el mismo aspecto. Pero tambien es verdad que, tratándose de los demás objetos cuya

cognoscibilidad es sólo mediata en este orden, ó sólo refleja, puede no estar y de hecho no está muchas veces conforme la idea del objeto con su realidad. Y como no hay término medio entre la conformidad y la disconformidad, por más que, sin reparar en la misma contradicción de los términos, sostengan néciamente lo contrario los partidarios del *progreso indefinido*, es indispensable determinar las reglas á que nuestra inteligencia debe ajustarse en la realización de la relacion subjetivo-objetiva que esencialmente constituye al conocimiento, cuando esta relacion es contingente, para que podamos estar seguros de la conformidad de la idea del objeto con su realidad, en que estriba bajo este aspecto su *verdad*.

Mas como estas reglas sólo se refieren á los elementos integrantes de la relacion cognitiva, y no en manera alguna á su fundamento, es claro que no pueden aquí determinarse, que no forman parte de la ciencia fundamental. Antes al contrario, constituyen el objeto propio y exclusivo de la *Lógica*. Sólo que, como dichas reglas han de tener precisamente su fundamento en los principios que, ora bajo el punto de vista de la cognoscibilidad del objeto, ora bajo el de su entidad propia en sus diversos aspectos, son patrimonio exclusivo de la Metafísica, es deber nuestro irlos sucesivamente exponiendo; ya que hasta el presente y por lo mismo que estamos estudiando todavía la cognoscibilidad del *sér*, sólo podemos ofrecer científicamente como tal *el principio de contradicción*, en cuya virtud conocemos que sola la verdad nocional es propiedad trascendental del *sér*; como quiera que es la única que en dicho principio se contiene, la única que puede predicarse de todo lo que *es*, inclusa la misma limitacion esencial.

CAPÍTULO VI.

Concepto de la bondad.

Descompuesta por el análisis la relación simultánea que constituye la referencia mutua y recíproca de la unidad y de la variedad trascendental en las dos sucesivas que comprende, y habiendo expuesto en el capítulo anterior la referencia incompleja de la unidad á la variedad, en cuya *conformidad* hemos visto que consiste la *verdad*, procede exponer ahora, para completar su estudio, la referencia igualmente incompleja de la variedad á la unidad, en cuya *perfección* veremos que consiste la *bondad*.

Mas como á nadie, que nosotros sepamos, se le ha ocurrido hasta el presente reponer la bondad en la perfecta é íntima referencia de la variedad á la unidad, cumple á nuestro deber, ya que sólo el concepto del *sér* es lógica y rigurosamente indefinible, evidenciar plenamente que, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere la bondad, no ya sólo en los diversos estados del *sér*, sino hasta en la distinta manera de apreciar este concepto las diversas escuelas filosóficas, siempre se encuentra y se considera constituida fundamentalmente la bondad por la conformidad de la variedad con la unidad. Y si se tiene en cuenta que esta conformidad constitutiva de la peculiar perfección del *sér* en cada uno de sus diversos estados no es más que una consecuencia natural y lógica de su perfección fundamental que, luégo de conocida en sí misma, tendremos sucesivamente que exponer, se comprenderá fácilmente la necesidad de invertir el orden en la demostración de nuestro aserto, y de considerarlo como comprendido, primero en la idea formada de la bondad por las diferentes escuelas filosóficas, y luégo en los diversos estados del *sér*.

En efecto; ora se quiera hacer consistir la bondad en la integridad esencial, segun el axioma de Dionisio de Halicarnaso, — *bonum ex integra causa*, — ó el dicho de San Agustin, — *quidquid est bonum est*; — ora en la referencia de la entidad del objeto al entendimiento divino, como los ontólogos; bien en la ordenacion al fin, sea éste útil, deleitable ú honesto, como la escuela realista en sus diferentes grados; bien en la realizacion de la esencia en la vida, como Krause y en general todos los panteistas, siempre encontraremos constituida á la bondad por la referencia de la determinacion á la indeterminacion, de la pluralidad á la singularidad, de la variedad á la unidad; como, descendiendo al exámen particular de cada una de estas definiciones, lo vamos á ver más detalladamente.

Poco esfuerzo se necesita, en verdad, para ver contenida y como constituyendo fundamentalmente á la bondad, la conformidad de la variedad con la unidad, en la opinion de los que, como San Agustin y Dionisio de Halicarnaso, la reponen, *primario, per se ac veluti absoluté*, en la integridad esencial. Porque, si en sentir de estos mismos filósofos, la integridad estriba en la union de varias cosas real ó sólo racionalmente distintas, si es — *unum ex pluribus vel re vel ratione distinctis*, — es evidente que ni puede constituirla simplemente la unidad, ni sólo la variedad, sino precisamente la referencia de la variedad á la unidad. Pues así como no se concibe la pluralidad sin la unidad, tampoco se concibe la union sin la pluralidad, ni por lo tanto la integridad ó perfeccion esencial sin la conformidad de la variedad con la unidad.

Lo mismo se advierte en la adecuada referencia de la entidad del objeto al entendimiento divino, como quieren los ontólogos; porque, siendo esta entidad *per se et ex natura sua*, ó esencialmente vária, y constituyendo al entendimiento divino bajo el mismo aspecto la *unicidad* ó unidad absoluta, la bondad sólo puede consistir en este sentido en la

referencia de lo relativo á lo absoluto, en la conveniencia de la afirmacion relativa, ó determinada por la limitacion esencial, con la afirmacion absoluta, y como absoluta exenta absolutamente de toda limitacion; en una palabra, en la conformidad de la variedad con la unidad. Sólo que, como esta conformidad esencial de lo relativo con lo absoluto no puede en manera alguna predicarse de Dios, por lo mismo que, como absoluto, no comprende en su *sér* ninguna limitacion esencial que determine su referencia á otra cosa distinta de su misma esencia con la que haya de conformar, no hay remedio; ó la bondad no es una propiedad trascendental del *sér*, que convenga y se predique como tal adecuadamente de todo lo que *es*, ó no puede reponerse fundamentalmente en la conformidad de la entidad del objeto con el entendimiento divino. Y como no puede negarse que la bondad conviene á Dios con preferencia á todos los demás seres, por lo mismo que es la suprema bondad, la absoluta perfeccion, la integridad por esencia, la bondad infinita, en la participacion de cuya bondad estriba, segun los mismos ontólogos, la bondad peculiar y propia de todo el órden relativo, forzosamente tienen que convenir con nosotros en que la bondad, en su concepto más elevado, no consiste, no puede consistir, en la referencia necesaria de esta participacion relativa á aquella absoluta perfeccion, ni por lo tanto en la conformidad ó ecuacion de la entidad del objeto con el entendimiento divino.

Todavía es más palpable y manifiesta la conformidad de la variedad con la unidad en la ordenacion al fin, á la que fundamentalmente informa, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere por los realistas la referida ordenacion final. Para probarlo, basta tener presente que el *órden* consiste en general en la concurrencia de la pluralidad, ora sucesiva, ora simultánea, á un fin comun; al paso que el fin es—*id cujus consequendi gratia aliquid fit*;—ó sea, la unidad terminativa, bien inmediata ó próxima, bien remota y última,

á que la pluralidad ordenada se refiere. Y como esta referencia, que constituye la razon de órden en la pluralidad, exige algun carácter comun, no sólo en los elementos convenientemente dispuestos, que sirva de razon suficiente á su adecuada disposicion, sino tambien con la unidad final á que tienden, porque de otro modo no podria constituir su propio fin, no podrian á ella referirse, se ve que la bondad, así considerada, además de la variedad y la unidad en sí, importa la precisa conformidad de la variedad con la unidad. Así es que tanto vale decir que la bondad consiste bajo este aspecto en la ordenacion al fin, como decir que estriba en la conformidad de la variedad con la unidad. En lo que, á pesar de todo, no estamos ni podemos estar nunca conformes con la escuela realista es en circunscribir esta ordenacion final á la propia apetibilidad del *sér*, hasta el punto de considerar únicamente como bueno *lo que es apetecible*; porque, aparte del carácter puramente sensible que implica la referencia del *sér* al apetito, el hecho es que, tomada la apetibilidad en el sentido rigurosamente lógico de la palabra, nos llevaria al absurdo de no poder considerar la voluntad de Dios, ni la nuestra como buenas, por lo mismo que en sí y para sí no son apetecibles sino apetentes. No es esto sólo; sino que, áun cuando por la apetibilidad se entienda la misma entidad del *sér* en cuanto tiene aptitud para ser apetecida, como entienden generalmente los escolásticos, ya que no los sensualistas ni materialistas, ¿no se comprende que, si no sabemos en qué consiste su bondad, mal podremos saber qué es lo que constituye su propia apetibilidad? ¿No se comprende que, dada esta definicion *à posteriori*, al momento ocurre preguntar qué es, en qué consiste esa virtualidad ó aptitud propia del *sér* para ser amado ó apetecido? Pues bien; si esta pregunta no tiene respuesta, tanto vale decir en el órden científico que la bondad es la apetibilidad del *sér*, como decir que es lógicamente indefinible; y si la tiene, aquello en que estriba fundamentalmente la apetibilidad del *sér*, bajo este aspecto,

será precisamente su misma bondad. Por eso creemos que en la entidad del *sér* concebida como tal por nuestra inteligencia, y no respecto de nuestra facultad apetente que también es buena en sí misma, es donde se ha de buscar primaria y fundamentalmente el constitutivo esencial de la bondad, si se ha de poder considerar como propiedad trascendental del *sér*. De lo contrario, sólo convendrá á un determinado estado del *sér*, ó á un determinado orden de seres.

Y efectivamente; en la entidad misma del *sér*, si bien concebida sólo en uno de sus estados con relacion al otro, repone la bondad el panteísmo en sus diversas formas y más particularmente el krausismo, al decir que la bondad es—*la realizacion de la esencia en la vida*.—Así es que, si prescindiendo por un momento del error fundamental que entraña en sí un concepto semejante de la bondad tan en abierta oposicion con la naturaleza íntima de esta propiedad trascendental del *sér*, nos fijamos únicamente en el contenido de esta definicion, veremos que también en ella se encuentra gráficamente consignada la conformidad de la variedad con la unidad, como constitutiva fundamentalmente del bien. Porque si, segun la escuela krausista, esta realizacion comprende la série de las determinaciones del *sér* en el tiempo como enteramente conformes con su esencia eterna, una y total, si la misma esencia del *sér* es lo manifestado por todas y cada una de sus determinaciones, por todas y cada una de sus propiedades, por todos y cada uno de sus actos, de tal manera, que sólo puede concebirse como bueno, en cuanto hace todo lo que está en su naturaleza, en cuanto realiza toda su esencia, ¿puede darse mayor conformidad entre la variedad y la unidad?

Sin embargo, da la casualidad que, ni es esta la variedad integrante de la bondad en sí, ni es esta tampoco su unidad. Aquí no hay otra cosa, y así lo consigna el krausismo, que la referencia de la existencia á la posibilidad del *sér*; y si en esta referencia estribase fundamentalmente la bondad, ni podrian considerarse como buenos los seres posibles, por

cuanto, como meramente posibles, no realizan ni en todo ni en parte su esencia, ni podría considerarse como infinitamente bueno, ni como soberanamente perfecto el *sér* absoluto, por lo mismo que, á fuer de eterno, nunca cesa de realizar su esencia. Esto es evidente; y por más que recurran los krausistas al absurdo de considerar al tiempo como esencialmente infinito, identificándolo con la eternidad en lo único que tiene de tal, que es la duración, en vano intentarán eludir un resultado que la lógica patentizará siempre contra ellos. Porque, si la realización temporal de la esencia constituye la existencia, como distinta de la mera posibilidad, si á lo posible, en cuanto posible, no conviene, no puede convenir la realización temporal, según los mismos krausistas reconocen, ¿podrá convenirle la bondad? Y si la bondad no conviene á lo posible en sí é independientemente de su existencia, de su realización en el tiempo, siendo indefinidamente mayor el número de seres posibles que el de existentes, es claro que la bondad no puede considerarse bajo el punto de vista de la cualidad como propiedad trascendental del *sér*. Agréguese á esto por lo que hace á la cantidad que ni aún en Dios podría considerarse como plena y perfecta la bondad, por lo mismo que como eterno, no se agota su intensidad en la realización de su esencia, que nunca cesa de realizarse, ó para hablar el lenguaje de Krause, nunca está hecho del todo, sino siempre por hacerse (*in werden*), y dígasenos si el reponer la bondad en la realización temporal de la esencia en la vida no es negar pura y simplemente, por más extraño que parezca, esta nobilísima propiedad del *sér*; si no es proclamar el ateísmo en el orden absoluto, el fatalismo en el relativo y la moral indiferente en el orden social. Porque, no hay remedio; lo que está por hacerse, según el mismo Krause, en tanto que no se hace, en tanto que no se realiza, no es bueno; y como la esencia de Dios no está absolutamente realizada en el tiempo, no es, no puede ser bajo este aspecto ó en este sentido absoluta-

mente buena. Y si la bondad absoluta no existe, es incontable que carece de razon suficiente, que no existe, no puede concebirse la bondad relativa. Téngase, sin embargo, en cuenta que esto no lo decimos nosotros; lo dice la lógica que, en su inflexibilidad, no considera, no puede considerar como absoluto lo que contiene en sí alguna limitacion esencial, siquiera sea la limitacion cuantitativa que actualmente implica lo que está por hacerse. Por eso hemos dicho que, si bien en nuestro concepto estriba la bondad en la conformidad de la variedad con la unidad, no es la variedad de determinaciones actuales del *ser* en cuanto están conformes con la unidad posible de su esencia lo que la constituye fundamentalmente como tal. Antes al contrario, y puesto que *de facto ad potentiam valet consequentia*, si la verdad conviene á lo existente, conviene tambien á lo posible; por la sencilla razon de que ningun *ser* sería bueno, si no hubiera podido serlo; como ningun *ser* existiría, si no hubiera podido existir.

Por consiguiente, para poder determinar fundamentalmente el constitutivo esencial de la bondad, es indispensable elevarnos sobre el orden de la existencia, de la actual realizacion de la esencia, hasta sobre su misma posibilidad. Sí; es preciso, para que esta propiedad pueda concebirse como adecuadamente convertible por el *ser*, ya que — todo *lo que es* es bueno, — y — todo lo bueno *es*, — que, prescindiendo de los diversos estados del *ser*, y por lo tanto, lo mismo de su posibilidad que de su existencia, nos fijemos únicamente en su esencia, en lo que determina como tal á todo *ser*. De lo contrario, la bondad sólo convendría á la posibilidad con exclusion de la existencia ó al contrario, sólo á lo relativo con exclusion de lo absoluto ó vice-versa, á lo estable y no á lo transitorio ó á lo transitorio con exclusion de lo estable. Y sin más que tener en cuenta que toda determinacion, sea de la índole que quiera, incluye por lo ménos en su concepto los caracteres del *ser* y del *no-ser*, por cuanto nó es lo mismo *ser* simplemente que ser de una manera determinada,

se verá claramente que, sintetizando el *no-ser* toda variedad, como el *sér* sintetiza toda unidad, ni puede concebirse la union *ex pluribus*, que constituye la integridad esencial, ni la referencia de la entidad del objeto al entendimiento divino, ni la ordenacion al fin en todos sus aspectos, incluso el de lo apetecible á la facultad apetente, ni ménos la conformidad de la série de determinaciones reales con su fin propio, sin la conformidad primitiva y fundamental de la variedad determinable con la unidad indeterminada; si en la determinacion ó conjunto de determinaciones constitutivas de la esencia propia y peculiar de todo *lo que es*, de todo lo que *existe*, de todo lo que *puede* existir, no se refiere previamente su variedad á su unidad, su relativa negacion de otro á su plena afirmacion en sí.

Ahora bien; como la relativa negacion de otro en todo *sér* determinado implica una afirmacion del mismo órden exactamente idéntica á su propia afirmacion en sí, resulta que la conformidad de la variedad con la unidad en todo *lo que es* no puede ser más íntima, más adecuada y perfecta. Así es que, graduándose, si así puede decirse, la bondad del *sér* por su propia perfeccion, por su aptitud al fin que le es propio y peculiar, y sintetizando la variedad en la afirmacion relativa que comprende su negacion de otro toda la aptitud final, toda la perfeccion del *sér*, por lo mismo que adecua completa y exactamente á su propia afirmacion en sí, en que estriba su unidad, hay que reconocer como evidente que la *bondad* consiste primaria y fundamentalmente en *la conformidad de la variedad con la unidad*.

Sólo así puede en efecto concebirse la bondad, si ha de convenir adecuadamente á todo *sér*, sea cualquiera el estado en que se considere su entidad propia. Porque, si entre los dos caracteres fundamentales que determinadamente le constituyen no se diese algo comun que sirva de punto de enlace, de razon suficiente á su referencia, ¿podria concebirse relacion alguna entre el *sér* y su destino, entre el órden y el

fin? ¿Podría siquiera concebirse la integridad esencial que implica por lo ménos la referencia de lo determinado á lo indeterminado, de *lo que es* al *sér*? Y si la esencia no era, por lo mismo que en este supuesto no se concebiría absolutamente que pudiese ser, ¿podría predicarse adecuadamente de ella la bondad? Por otra parte, si la identidad fuese necesariamente absoluta entre la determinacion y la indeterminacion, entre *lo que es* y el *sér*, como quisiera el panteísmo en su más pura acepcion, ¿podría darse distincion alguna entre el órden y el fin, entre el *sér* y su destino? Es evidente que no: porque, en el primer caso, la concepcion misma de la esencia implicaría contradiccion, ya que no cabía referencia alguna de lo determinado á lo indeterminado, de la variedad á la unidad, del *no-ser* al *sér*; y en el segundo, no habría más que uno sólo y el mismo *sér*, en el que se identificarían completa y absolutamente lo indeterminado y lo determinado, la afirmacion y la negacion, el *sér* y el *no-ser*; mejor dicho, sólo se daría lo indeterminado, como absolutamente imposible de determinarse, y la cognoscibilidad del *sér* sería una quimera en el órden ideal, no ménos que su entidad en el real. Por eso decimos que sólo puede consistir la bondad en la conformidad de la variedad con la unidad.

Pero, como esta conformidad constitutiva de la perfeccion peculiar del *sér* puede establecerse, bien entre la variedad y la unidad nocional, bien entre la variedad y la unidad esencial, hay que dividir ante todo la bondad en *nocional* y *esencial*, segun que estriba en la mera negacion de otro como conforme con la propia afirmacion ó indivisibilidad del *sér* en sí, ó en la conformidad de la afirmacion relativa comprendida en su variedad esencial con la afirmacion determinante de su entidad propia.

Bajo el primer aspecto, y puesto que la relativa negacion de otro, constitutiva de su variedad nocional, es precisamente la misma afirmacion del *sér* en sí, que constituye su unidad de este órden, resulta que no hay, ni puede darse *sér*

alguno que, al referirse á nuestra inteligencia, no se refiera en toda la integridad de su *sér*, no ya sólo como numéricamente distinto de ella, sino tambien, y á la vez, como completamente conforme en todas y cada una de sus diversas determinaciones, ora positivas, ora negativas, con su propio *sér*, puesto que todas ellas convienen en que *son*. Por eso la bondad nocional, que en último resultado implica la conformidad de lo determinado con lo indeterminado, de *lo que es* con el *sér*, es, como la belleza y la verdad de este orden, una propiedad trascendental del *sér*.

Bajo el segundo aspecto, la bondad no estriba ya en la conformidad de todas y cada una de las determinaciones integrantes del *sér* con su indeterminación, ó en cuanto *son*; sino sólo en la que se da entre los caracteres del *no-ser* y del *sér* que determinadamente le constituyen como tal; es decir, entre *lo que no es* y *lo que es* en sí mismo, entre su limitación y afirmación esencial. Y aunque á primera vista parezca imposible que pueda darse conformidad alguna entre la limitación esencial y la afirmación de la propia índole, con sólo tener en cuenta que aquella limitación, á fuer de relativa, incluye por lo mismo en su concepto una afirmación tambien relativa, pero exactamente idéntica á la que determina al *sér* en sí, se comprenderá que la conformidad no puede ser más perfecta. Por eso no hay tampoco *sér* alguno que no sea esencialmente bueno. Sólo que, dependiendo de la índole de la limitación en que estriba la variedad esencial del *sér* la conformidad de aquella afirmación relativa con la que determinadamente constituye su unidad, hay que reconocer que su bondad estará siempre bajo este aspecto en razón inversa de su propia limitación esencial, y que podrá llegar por lo tanto la perfección propia del *sér* desde el extremo límite de la variedad nocional, que sólo implica la negación de otro, hasta la que en sí misma implica la más ligera modificación.

Por eso la bondad esencial se divide, como la verdad, en *absoluta* y *relativa*, según que la constituye la absoluta ne-

gacion de limitacion como enteramente conforme con la absoluta afirmacion esencial, ó sólo la conformidad entre la afirmacion relativa que comprende en sí la variedad esencial y la unidad del mismo orden. La primera constituida, como se ve, por la absoluta identidad esencial, sólo es propia de Dios, quien á la vez y bajo el mismo aspecto es, por lo tanto, principio y fin de sí mismo, sin que, como quiere Krause, implique su bondad *union* alguna de la totalidad determinada de su esencia con la indeterminacion de su *sér*. Pues, aparte de que el error fundamental de este filósofo es confundir lo indeterminado con lo absoluto, el hecho es que la *union* importa la pluralidad, y la pluralidad es intrínseca y esencialmente incompatible con la *unicidad* ó absoluta unidad de Dios. De otro modo no sería Dios; como quiera que, ni cuantitativa, ni cualitativamente puede contener en su esencia ninguna limitacion, y la union está esencialmente determinada por una y otra limitacion. Y si ahora se nos preguntase cómo concebimos sin la limitacion esencial que integra la variedad de este orden la conformidad en que estriba su bondad intrínseca, contestaríamos al punto que sólo por oposicion á la limitacion que determina esencialmente todo el orden relativo; tanto que su infinita negacion de limitacion es en sí misma su absoluta afirmacion; lo que hace que su bondad estribe precisamente en la absoluta perfeccion, por lo mismo que nada hay más conforme con la unidad que la unidad misma, ni por lo tanto más absolutamente perfecto que lo absoluto. Dios es por consiguiente, y á fuer de absolutamente uno, el *sér* soberanamente perfecto, el sumo y absoluto bien, al que en último resultado ó como fin último tiene forzosamente que referirse bajo todos aspectos la bondad relativa. Por eso esta segunda especie de bondad es la única que conviene á los seres finitos; toda vez que, como finitos, no les constituye esencialmente la plenitud del *sér*, no *son* bajo todos aspectos. Así es que, su peculiar perfeccion será tanto mayor, cuanto menor sea la limitacion que determina

su variedad esencial, por la sencilla razon de que cuanto más restringida se halle la negacion relativa que integra su variedad, ménos lo estará la afirmacion relativa que implica en sí misma, y mayor será, por lo tanto, su conformidad con su unidad esencial.

Descendiendo ahora á determinar la bondad relativa en los diversos estados en que por su propia limitacion puede encontrarse la esencia de los seres finitos, encontraremos que puede ser *metafisica* ó *fisica*, *sustancial* ó *accidental*, segun que la conformidad de la variedad con la unidad esencial, que determina la peculiar perfeccion de los seres finitos, se considera *in potentia* ó *in actu*; es decir, independientemente de su actual realidad y sólo en cuanto no implica la repugnancia intrínseca de *ser* y *no-ser* á la vez y bajo el mismo aspecto, ó se refiere á la actual realizacion de la esencia, bien como subsistente en sí misma, bien como inherente á la propia bondad del sujeto en quien reside. Por eso la bondad metafisica, lo mismo que la belleza y verdad de este orden, es propia de todos los seres posibles, así como la física sólo conviene á los existentes, la bondad sustancial á todo lo permanente y la accidental sólo á lo transitorio.

Tambien podrá ser la bondad esencial en sus diferentes estados, *incompleja* ó *compleja*, *espiritual* ó *material*, segun que, atendida su cantidad, estriba en la perfeccion simple ó compuesta; es decir, en la conformidad de la variedad de simplicidad con la unidad del mismo orden, de la distincion con la unidad de simplicidad, ó en la conformidad de la multiplicidad con la union; así como, atendida su cualidad, la constituye la perfeccion espiritual ó material, sea cualquiera su cantidad; por más que la perfeccion compleja, ó en cuanto importa la conformidad de la pluralidad con la union, no pueda convenir á las sustancias espirituales esencialmente simples en sí mismas, ni tampoco á los elementos simples de materia; sino sólo á la agregacion de éstos en el orden sustancial y á la relacion, ora sucesiva de los hechos tanto

psíquicos como físicos, ora simultánea de estos últimos.

Finalmente; así como la belleza y la verdad pueden darse, no ya sólo en el objeto cognoscible con relacion á nuestra inteligencia, y en sus mismos caractéres determinantes entre sí, de que procede su doble aspecto nocional y esencial, sino tambien en la referencia refleja, ora mútua y recíproca de la belleza nocional y esencial, que constituye la belleza *esthética*, ora de la verdad nocional á la esencial en que estriba la verdad *lógica*, así tambien puede darse, y se da en efecto una tercera especie de bondad constituida fundamentalmente por la conformidad de la bondad esencial con la nocional, de la entidad del objeto con el entendimiento, que constituye precisamente la bondad *moral*.

Por manera que á primera vista parece que lo que en sentir de los ontólogos constituye á la bondad en general, es sólo para nosotros la última de sus especies. Pero, aparte de que la referencia del objeto al entendimiento divino no puede concebirse sin la prévia concepcion, así de la bondad nocional como de la absoluta, ¿quién no comprende la inmensa diferencia que existe entre la referencia de la entidad del objeto al entendimiento divino y la que se da entre la bondad esencial y la nocional? ¿Quién no ve que aquella referencia es la que en sí misma implica la bondad esencial de todos los seres relativos? Pues qué, en el mero hecho de ser relativos y de ser su bondad esencial completa, y si así puede decirse, absolutamente relativa, ¿no exige, no supone, como todo efecto, como todo ser finito, y en la misma relacion de conformidad, una causa, una inteligencia infinita? Y ¿qué tiene que ver esta referencia á la inteligencia infinita de todo el órden relativo, con la perfeccion peculiar que en sí misma constituye la conformidad de la bondad esencial con la nocional? Pero es más; aunque se quisiera extender esta especie peculiar de bondad, no ya sólo á la entidad de los objetos relativos y finitos como conforme con el entendimiento divino, sino hasta á la misma conformidad de la esencia de Dios con

su infinita inteligencia, siendo absoluta esta conformidad y necesaria aquélla, al ménos en todos los seres finitos y hechos fatales y espontáneos, resulta que no se distingue, no puede distinguirse de la que es propia y peculiar de su respectiva esencia, puesto que, ni pueden ser de otra manera que como son, ni ser otra cosa que lo que son. ¿Y sucede así con los actos libres de nuestra voluntad? Siendo conscientes en sí mismos, condicion indispensable de su carácter libre, ¿quién no ve que pueden realizarse de otro modo que como se realizan, que puede su bondad esencial estar ó no conforme con su bondad nocional?

No habiendo, pues, más entidades conscientes que el hombre y Dios, como naturalmente cognoscibles por nuestra inteligencia, é identificándose absolutamente en Dios, á pesar de su libertad, y por su misma absoluta perfeccion, la bondad esencial con la nocional, no ya sólo en sus actos *ad intra*, sino tambien en todos y cada uno de los actos *ad extra* de su voluntad omnipotente; lo que no sucede con los actos libres de nuestra voluntad en los que la conformidad de su bondad esencial con la nocional, además de relativa, es contingente, hay que reconocer como evidentemente cierto que sólo en éstos puede concebirse como distinta de su bondad esencial la que en sí misma constituye su libre conformidad con la nocional. Por eso no se extrañará la llamemos sólo *moral*; ya que en nuestras costumbres, en los actos libres de nuestra voluntad es en los únicos en los que la bondad esencial puede estar ó no conforme con la nocional, segun que, además de ser en sí mismos, de ser para nosotros, *son* en sí mismos lo que *deben* ser para nosotros.

Ahora bien; siendo múltiples, á fuer de actuales, pasajeros y contingentes, los actos libres de nuestra voluntad, y una, inmutable y siempre la misma la ley á que la voluntad ha de ajustarse en su realizacion, es claro que la conformidad de su bondad esencial con la nocional, de lo que son con lo que deben ser, implica siempre la razon de *orden* respecto

de aquéllos, así como respecto de ésta la razon de *fin*. Por eso la bondad moral estriba fundamentalmente en la *ordenacion libre al fin*. Mas como á la *Ética* corresponde determinar las reglas á que, en virtud de esta relacion fundamental, han de ajustarse los actos libres de nuestra voluntad para que estén conformes con su fin, para que sean lo que deben ser, terminaremos aquí el estudio fundamental de la bondad, consignando una vez más que, en tanto podrán nuestros actos conscientes ser moralmente buenos, en cuanto se conforma su *ser* con lo que deben ser, su bondad esencial con la nocional, y no como quieren algunos, con la sensibilidad, con la voluntad, como quieren otros, ó tambien con la autoridad; ya que gozar, realizar ó mandar el bien moral no es ser el mismo bien mandado, realizado ó poseído.

CAPÍTULO VII.

Relacion del sér con su propia cognoscibilidad.

— PRINCIPIO DE IDENTIDAD NOCIONAL. —

Una de las cuestiones más trascendentales, quizás la capital en el órden científico, ha sido en todo tiempo, y más particularmente en nuestros dias, el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa en el constitutivo esencial del conocimiento. Negado este tránsito, los hombres pensadores han seguido, como no podian ménos, dos rumbos diametralmente opuestos en la constitucion y exposicion de la ciencia; pues, ó han suprimido el elemento objetivo del conocimiento, encerrándose en un subjetivismo idealista y trascendental, en un panteismo racionalista, ó han suprimido el elemento formal y subjetivo, fijándose sólo en la realidad objetiva, cuya inmediata y lógica consecuencia ha sido el materialismo.

Tanto que, sin hacer ahora mérito de los sistemas filosófico-religiosos de los pueblos antiguos, en los que, excepcion hecha del hebreo, se ve plenamente confirmada esta verdad histórica, y fijando sólo la consideracion en los puramente científicos, prescindiendo de la forma, apénas se encuentra diferencia alguna esencial entre el panteismo de Jenofanes y el de Schelling, entre el materialismo de Lencipo ó de Demócrito y el de Darwin ó de Litré. Es más; admitido este tránsito, pero declarado inexplicable desde Empedocles hasta Kant, no sólo se ha legitimado la existencia de aquellos dos sistemas radicales y exclusivos, sino que, dentro del dualismo, han podido sostenerse y desarrollarse las teorías más antitéticas, los absurdos más extravagantes. Así es que, mientras no se estirpe el mal en su raíz, la filosofía seguirá ofreciendo, como hasta aquí, el vasto cuadro de los errores y delirios de la razon humana, salpicado á grandes intervalos por alguna que otra ráfaga de luz parecida á los relámpagos en una noche oscura y tempestuosa.

¿Es que la razon humana, á pesar de sus titánicos esfuerzos, debe declararse impotente para llegar por sí misma al conocimiento científico de la verdad? ¿Es que no adecua á su debilidad incontestable la árdua y difícil empresa de constituir y exponer la ciencia? No: el excepticismo universal, además de atentatorio á la razon, es esencial é intrínsecamente imposible; y el excepticismo parcial es inconsecuente y absurdo. Lo que hay es que, aún despojados los hombres pensadores de toda preocupacion y pasion, causas las más poderosas del error, no han procedido con el indispensable rigorismo lógico en la constitucion y exposicion de la ciencia. De otro modo, ni se calificaria ligeramente de inexplicable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y viceversa en el constitutivo esencial del conocimiento, ni haría ya mucho tiempo que podrian sostenerse seriamente los sistemas exclusivos que aún hoy mismo se disputan el campo de la ciencia.

No es esto sólo; sino que, aún dentro del dualismo, que especialmente en Alemania parece eclipsado por el panteísmo, como en Fracia é Inglaterra parece estarlo por el materialismo, habrían también desaparecido esa multitud de opiniones encontradas sobre cuestiones secundarias, que enervan y debilitan el vigor de este sistema, si, en vez de despedazarse encarnizadamente sus mismos partidarios, hubiesen atendido preferentemente á combatir al enemigo comun. Es verdad que siempre se le encuentra atrincherado en este baluarte, al parecer inexpugnable; pero si, puede decirse, que no se le ha presentado todavía la batalla, ¿cómo se le ha de derrotar? ¿No es una insensatez pretender que el panteísmo ni el materialismo destruyan por sí mismos su propia fortaleza? ¿Quiere por ventura el dualismo que al simple sonido de su nombre caigan, como en Jericó, las murallas que sostienen y dan fuerza á los enemigos que debe combatir? Si tiene en sus manos las armas invencibles de la lógica, ¿por qué no las empuña con valor? ¿por qué las abandona, ó sólo las emplea en despedazar sus propias entrañas? Y si el instinto de propia conservacion le mueve alguna vez á empeñar combates parciales, ¿por qué no toma la ofensiva y aborda de lleno esta cuestion fundamental? ¿Por qué, al ver que tanto el panteísmo como el materialismo tienen por principio comun y fundamental el de *identidad*, no se expone, lo mismo en el órden ideal, que en el real, su lógica derivacion del principio de contradiccion? Y, contrayéndonos ahora al órden ideal, ¿no se concibe que es muy difícil, por no decir imposible, evidenciar despues en el órden de la esencia el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, tan perfectamente demostrable en el órden de la cognoscibilidad? ¿No se comprende que la identidad, principio supremo en el órden esencial, no puede derivarse de otro alguno en este órden? Pues, ¿por qué hemos de abandonar el propio campo de la lucha, concediendo graciosamente el principio, para intentar despues el imposible lógico de negar las consecuencias? Si á la identidad la cons-

tituye esencialmente la afirmacion de una cosa de otra bajo el mismo aspecto, si esta afirmacion es imposible sin la propia afirmacion del *sér* en sí, y si en la afirmacion del *sér* estriba precisamente la *unidad*, sobre cuyo único y absoluto fundamento tanto el panteísmo como el materialismo quieren edificar ó levantar la ciencia, ¿no estamos en el caso de preguntarles ante todo y sobre todo, cómo y por dónde llegan á concebir esta propiedad trascendental? ¿Cómo de ella, no obstante su absoluta identidad, pueden hacer derivarse la *variedad* y relacionarlas entre sí, para poder luégo concebir la belleza, la verdad y la bondad?

Sin duda alguna que la idea de unidad es completa y universalmente verdadera, que sin ella apénas si puede nuestra inteligencia concebir determinadamente cosa alguna; pero como la cuestion capital no versa sobre la verdad ó falsedad de la idea de unidad, sino sobre su primacía ó derivacion lógica, léjos de confundir estas dos cuestiones, ó tomar la una por la otra, es preciso distinguirlas cuidadosamente, y concediendo desde luégo al materialismo y panteísmo que es verdadero el principio de identidad, que es verdadera la idea de unidad, preguntar á sus secuaces, cómo llegan á concebir esta idea, este principio, cómo pueden evidenciarlo á los demás. Esta es la cuestion.

Ya sabemos que todos nos contestarán á una voz, y así lo vimos en la seccion anterior, que el principio supremo, á fuer de primeramente primero, es indemostrable; pero como la demostracion que nosotros exigimos no es de su verdad, sino de su primacía, con el mismo derecho que ellos sostienen *ex cátedra* que es el primero, podríamos decir nosotros que es el último. Y así como nosotros hicimos ver oportunamente que todas las demás verdades, todos los demás conocimientos se derivan lógicamente del principio de contradiccion, ¿por qué no hemos de exigir la misma prueba á los sistemas exclusivos respecto del de identidad? ¿No está obligado á probar, bien *à priori*, bien *à posteriori*, ó ya tambien *ad absurdum* el

mismo que afirma? Y si se repone el fundamento supremo del saber en la afirmacion, ¿no será esta obligacion doblemente mayor?

Desesperando, sin embargo, de obtener una contestacion lógica y concluyente en el asunto, ni por parte de los panteístas, ni por parte de los materialistas, y no siendo nosotros tan inocentes ó serviles que les vayamos á creer por su palabra, por lo mismo que la verdad científica no depende del capricho ó volubilidad humana, ni puede imponerse á los demás por vía de autoridad, ántes que someternos cobardemente al ominoso despotismo de sistemas tan absurdos, preferimos asaltar su baluarte misterioso, y descorrer el velo oscurantista que le cubre, evidenciando plenamente que su tan decantado principio, léjos de ser indemostrable ó evidente por sí mismo, no puede siquiera concebirse, ni admitirse como tal, sin el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo; sin la concepcion prévia, en virtud del principio de contradiccion, de la cognoscibilidad propia del *sér*; sin la relacion, en fin, del *sér* con su propia cognoscibilidad, que es precisamente la que, en el órden ideal, constituye fundamentalmente el principio de identidad.

Para mayor claridad, y puesto que, segun enseña la lógica, la conversion de un predicado por un sujeto sólo puede hacerse simplemente, *per accidens* ó por contraposicion, hay que tener en cuenta que una cosa puede predicarse, afirmarse ó añadir algo sobre otra *simplemente* ó á manera de determinacion, como las propiedades esenciales respecto de la esencia que constituyen, la racionalidad, por ejemplo, respecto del hombre; *per accidens* ó á manera de modificacion, como el accidente respecto de la sustancia que le sirve de sujeto, la blancura respecto de la pared; ó por *contraposicion* ó á manera de relacion, como la cognoscibilidad en la relacion de lo cognoscible al cognoscente, la distancia respecto de los lugares entre los cuales se concibe. Es decir, que todo lo que se predique del *sér*, considerado en su universal inde-

terminacion, ha de estar necesariamente comprendido en una de estas tres maneras de atribucion; ya que, suprimida la determinacion, siempre estaria indeterminado, no se concebiria la esencia; suprimida la modificacion, no se concebiria la existencia, postulado indispensable de la ciencia, y suprimida la relacion, no seria cognoscible. Y como ni el panteismo, ni el materialismo niegan al *sér* la determinacion, la modificacion, ni la cognoscibilidad, es claro que para poder afirmar con verdad de su principio la primacia universal, tienen forzosamente que hacer su aplicacion lógica á estos tres aspectos fundamentales de atribucion.

Sin embargo, excepcion hecha de la esencia peculiar y propia de todo *sér*, en la que la determinacion ó conjunto de determinaciones que le constituyen completamente se identifican con *lo que es*, con su entidad propia, hay que reconocer que ni en la modificacion, ni en la relacion, puede hacerse aplicacion de este principio. No en la modificacion, porque como añade algo que no se contiene en la esencia de la cosa, no puede unívocamente predicarse de ella. Por eso, aunque decimos que la pared es blanca, no podemos decir que la blancura es la pared; miéntras que en el órden de la determinacion, no sólo decimos que todo animal racional es hombre, sino tambien y con igual verdad que todo hombre es animal racional. Tampoco en la relacion, porque como añade á la entidad del término referido su referencia á aquél á que se refiere, ni unívoca, ni equivocamente puede predicarse de él. Por eso, no es lo mismo conocer que ser conocido, ni por lo tanto puede la cognoscibilidad predicarse del objeto cognoscible sino con relacion al sujeto cognoscente, como la distancia no puede predicarse de un lugar sino por contraposicion á otro.

Ahora bien; si el principio de identidad no puede lógicamente aplicarse, no ya sólo á las diversas modificaciones del *sér*, sino tampoco, y esto es lo más grave, á su propia cognoscibilidad, por lo mismo que implica la referencia del

objeto cognoscible al sujeto cognoscente, y que no puede predicarse del uno sino en relacion ó por contraposicion al otro, ¿tendrán todavía valor los sistemas exclusivos para insistir en la primacía científica de semejante principio? ¿No se ve que sólo con la identidad, no estando informada por el principio de contradiccion, no puede constituirse el conocimiento más débil? Y no se diga que la esencia es el fundamento de la cognoscibilidad del *sér* de tal manera que, si no *fuese*, no sería *cognoscible*; porque, aparte de que no es lo mismo la esencia que el *sér*, el hecho es que si la cognoscibilidad no puede darse sin el *sér*, como no puede darse la relacion sin los términos relacionados, tampoco el *sér* sería para nosotros si no *fuese cognoscible*. Y como aquí no tratamos del principio del *sér*, sino del *conocer*, como no tratamos de hacer la esencia, sino de conocerla, no hay remedio; ó hay que convenir con Vico en que sólo debemos admitir como verdadero lo hecho por nosotros, por ser lo único en que el *sér* y el *conocer* se identifican, en cuyo caso el principio de causalidad y no el de identidad sería el supremo y único principio, ó si el saber humano se ha de extender también á lo que el hombre no hace, á todo aquello que no es efecto suyo, hay que reconocer la profunda distincion que media entre el orden del *sér*, cuyo supremo principio es absoluto, y el orden humano del *conocer* exclusiva y, si así puede decirse, absolutamente relativo. Por eso el principio del *conocer* estriba precisamente en una relacion; por eso todos nuestros conocimientos son en sí mismos esencialmente relativos; por eso el principio de identidad sólo puede formularse diciendo con Hegel: — la *idea* es la *idea*; — con Schelling, — el *sér* es el *sér*; — ó con Fichte, — el *yo* es el *yo*; — segun que se considera nocional, objetiva ó subjetivamente, pero siempre de una manera relativa.

Y si esto es así, como no puede ménos de serlo, so pena de atribuir á nuestra inteligencia, á pesar de ser esencialmente relativa, la propiedad absoluta de conocer, haciendo que el

efecto traspase los límites de la virtud de su causa, identificando completamente el orden absoluto y el relativo, profesando, en fin, el más refinado excepticismo, ¿no se comprende que es un anacronismo querer atribuir la absoluta identidad á la relacion? Si la identidad, siendo absoluta, sólo puede convenir á la persistencia de la unidad, y la relacion exige, por lo ménos, la dualidad terminativa ó material que constituyen juntos el término referido y el de referencia, ¿no se ve que es el mayor de los absurdos intentar ó pretender que *dos* sean *uno* y que *uno* sea *dos*? Pues esta es la pretension suprema de los sistemas exclusivos. Así es que, sino fuese por la gravedad que entraña la cuestion, podríamos decirles con cierta hilaridad mezclada de indignacion, que cuando nos prueben matemáticamente que *dos* es igual á *uno*, que *uno* es igual á *dos*, reconoceremos la derivacion lógica de todas las demás verdades de la verdad fundamental en que estriba su respectivo sistema, y por lo tanto la primacía en el orden relativo del *conocer* del principio de identidad.

Pero es más; aunque nos contraigamos al término de referencia, á la *idea*, al *ser*, al *yo*, á su propia esencia considerada en sí misma é independientemente de nuestra inteligencia, siendo ésta absoluta, ¿quién duda que sería incompatible con ella la variedad esencial? ¿Puede, por ventura, predicarse de lo absoluto la limitacion esencial en que estriba la variedad de este orden? Y si por lo mismo que es absoluto tiene que ser bajo todos aspectos, si repugna su propia limitacion, ¿puede concebirse como absolutamente idéntica otra esencia que la absolutamente simple? ¿Pueden concebirse las evoluciones que Hegel le atribuye, las diferencias de Schelling, las modificaciones de Fichte, ni siquiera la extension y el pensamiento de Espinosa? ¿No se ve que la extension y el pensamiento, las evoluciones, diferencias y modificaciones envuelven en su misma pluralidad la limitacion esencial, y que por lo tanto son absolutamente incompatibles con la absoluta identidad? ¿No se ve que, partiendo de este

principio, no hay medio lógico de salir de la indeterminación del *sér*, siquiera se apele, como Hegel, al absurdo de explicar sus evoluciones por una ciega fatalidad expansiva? ¿No se ve que no puede ni aún concebirse el *sér* absoluto, término de referencia en el orden real, y al que sólo concebimos por oposición á los seres relativos? ¿No se ve que el nihilismo en el orden real y el epticismo en el orden ideal es la única consecuencia lógica de la absoluta identidad?

Sólo en el caso de que, como quiere Fichte, ese *sér* absoluto, incomplejo, simplicísimo, único compatible con la absoluta identidad, fuese nuestro *yo*, que por cierto nada tiene de absoluto, podría admitirse que, por el mero hecho de ser absoluto, y como tal absolutamente cónscio, se concibiese á sí mismo como absolutamente *uno*. Pero de que concibiese su unidad, su propia afirmación en sí, ¿podría por eso concebir la relativa negación de otro en que estriba la variedad? Si la absoluta identidad excluye de su concepto la pluralidad, y la relativa negación de otro exige por lo ménos la dualidad, á saber: un *sér* que se niegue de otro, y este otro de quien se niegue, ¿no se ve palpablemente la inconsecuencia lógica que entraña pretender deducir simplemente la variedad de la unidad? ¿No se ve que en esta hipótesis sólo podría darse el absoluto conocimiento del *sér* por sí mismo ó en cuanto absolutamente se conociese á sí mismo? ¿No se ve, por último, que no existiría la ciencia, constituida esencialmente por la relación de los conocimientos entre sí, sino únicamente la infinita sabiduría, constituida por uno sólo y el mismo conocimiento absoluto?

Debemos, sin embargo, confesar que Fichte es el más lógico de todos los exclusivistas; puesto que, divinizando al *yo*, sino puede constituirse la ciencia, puede al ménos fundar en él la absoluta sabiduría. Así es que, si el hombre fuese absolutamente sabio, el sistema de Fichte sería precisamente el verdadero. Más como realmente no es así, sino que, por grande que sea nuestro orgullo, no es ménor nuestra igno-

rancia; por grande que sea nuestro *querer*, no es menor la limitacion de nuestro *poder*, tenemos que reconocer de grado ó por fuerza que la absoluta sabiduría es inaccesible á nuestra limitada inteligencia, é insuficiente el conocimiento de nuestro *yo* en sí mismo y por sí mismo, dado caso que inmediata, directa é incomplejamente le pudiéramos adquirir, si habia de fundarse de algun modo en la identidad, para constituir el órden científico relativo. Por eso hemos dicho que el nihilismo en el órden real y el excepticismo en el ideal es la única consecuencia lógica de la absoluta identidad, erigida en principio supremo del órden relativo del *conocer*.

Al contrario; dado el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, no sólo podemos concebir en el *ser* su unidad y variedad nocional constitutivas primordialmente de su propia cognoscibilidad, y relacionarlas entre sí concibiendo en seguida su belleza, su verdad y su bondad, sino que tambien y por lo mismo podemos relacionar el *ser* con su propia cognoscibilidad y fundar lógicamente siquiera la *identidad nocional*; toda vez que, concebidas las propiedades trascendentales, pueden todas y cada una de ellas predicarse unívocamente del *ser*. No hay más dificultad que la que en sí misma entraña la manera de realizar el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa. Pero, contando con el principio de contradiccion, cuya evidencia inmediata no puede negarse, este tránsito es para nosotros tan sencillo, fácil y natural, como imposible, inconsecuente y absurdo para los partidarios de la absoluta identidad.

En efecto; concebidos los caractéres del *ser* y del *no-ser*, que informan esencialmente á toda relacion, y vista la imposibilidad de que una cosa *sea* y *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto, por lo mismo que al *ser* le constituye la afirmacion universal y abstracta y al *no-ser* la negacion particular y concreta, ¿quién duda que, al referirse el objeto cognoscible al sujeto cognoscente ó vice-versa, hemos de encontrar en

ellos como carácter comun y fundamental el *sér* que respectivamente les constituye? ¿Puede la nada ó negacion absoluta ser cognoscible ó cognoscente? Y si tanto el sujeto cognoscente como el objeto cognoscible convienen en que *son*, ¿puede negarse que en la comunidad de este carácter universalísimo estriba el fundamento positivo de este tránsito, la razon suficiente de la existencia de la relacion cognitiva? Se comprende que no podamos pasar del *sér* á la nada ó viceversa, que no pueda darse entre uno y otra relacion alguna, por lo mismo que no tienen carácter alguno comun; pero negar esta comunidad característica á lo cognoscible y al cognoscente, cuando tanto el uno como el otro convienen en que *son*, equivaldria á cerrar voluntariamente los ojos á la luz de la más clara evidencia.

Por otra parte; siendo sólo propia de la unidad la absoluta identidad, de tal manera que, no sólo no conviene, sino que repugna esencialmente á la variedad terminativa entrañada en toda relacion, ¿quién no comprende que lo cognoscible y el cognoscente sólo pueden referirse en tanto que, además de *sér* en sí mismos, el uno *no es* absolutamente el otro? ¿No exige la relacion en el término referido alguna limitacion, que sirva de fundamento negativo, de razon suficiente á su referencia? Y si en toda relacion cognitiva, siquiera se establezca entre nuestra inteligencia y el *sér* absoluto, contamos siempre con nuestra propia limitacion esencial, ¿faltará algo para que esta relacion pueda darse como tal? Si no hay relacion en que los términos relacionados, además de *sér* en sí mismos, el uno *no sea* absolutamente el otro, si no hay conocimiento, áun de nuestras propias modificaciones, en que no se pase, en que no se realice el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, ¿no se ve que negar este tránsito equivale simplemente á negar en absoluto todo conocimiento, á confesarse francamente excéptico? ¿No es el más insigne de los absurdos querer fundar la ciencia en la negacion misma de la ciencia? Y si para fundar la ciencia, para constituir el cono-

cimiento más débil, hay que pasar del sujeto al objeto, y este tránsito, sólo es posible en tanto que, además de *ser* en sí mismos, el objeto cognoscible *no es* absolutamente el sujeto cognoscente, ¿no habrá forzosamente que convenir en que la relacion del *ser* y del *no-ser* es el fundamento supremo del tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, y vice-versa, en la constitucion del conocimiento?

Ahora bien; estribando precisamente en la relacion del *ser* y del *no-ser* el principio de contradiccion, y no habiendo filósofo alguno, como no sean los excépticos, que, aparte de la cuestion acerca de su primacia, deje de considerar este principio como evidente por sí mismo, ¿puede darse mayor inconsecuencia en los sistemas exclusivos que la que exhiben en sí mismos al aceptar sin reserva la verdad entrañada en el principio de contradiccion y negar á la vez el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo á que sirve de único y exclusivo fundamento? ¿Puede darse mayor desconocimiento de las leyes lógicas, dentro del dualismo, que considerar, como Kant, al principio de contradiccion como el primitivo y fundamental, y negar á la vez su verdad en el mero hecho de declarar inexplicable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo en cuya relacion estriba? Por que, no hay remedio; si para pasar del sujeto al objeto es indispensable y basta, como para toda relacion que, además de *ser* en sí mismos, el uno *no sea* absolutamente el otro; para que este tránsito sea verdadero, es indispensable y suficiente la verdad intrínseca y evidente por sí misma de la relacion del *ser* y del *no-ser*. Por eso vemos que, así como negado el principio de contradiccion, es inconcebible hasta la posibilidad de la ciencia; así tambien, negado el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo ó declarado inexplicable, no hay sistema de la ciencia que no sea en sí mismo esencialmente excéptico, ó de que no pueda derivarse en último término el excepticismo. Los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, derivados lógicamente de las premisas de Kant, prueban de la manera más evidente este doble aserto

en el orden ideal, como lo prueba en el orden real el excepcionalismo de Hume, derivado de las premisas sentadas por Bacon, Loke y Condillac.

No es, pues, como digimos al principio, á impotencia ó debilidad de la razon, sino sólo á inconsecuencia lógica, á falta de precision en las leyes generales del método á lo que hay que atribuir principalmente los errores filosóficos más trascendentales; no ménos que la ineficacia con que han sido combatidos. De otro modo, ni se hubieran siquiera concebido, ni, una vez planteados, habrian existido más tiempo que el meramente indispensable para evidenciar su falsedad, ya que nada hay más repulsivo para nuestra inteligencia que el error, luego de conocido como tal.

Por eso nosotros, que no concebimos otro sistema posible en la constitucion y exposicion de la ciencia que la observancia estricta de las leyes lógicas, y que, apoyados en la triste realidad de los hechos, tenemos que considerar como erróneos todos los sistemas que parten de una idea preconcebida, á cuyo tenor se juzga y se aprecia todo, al ver que la cognoscibilidad del *ser*, por la misma limitacion de nuestra inteligencia é independientemente de la índole del objeto, es una propiedad eminentemente relativa, que no puede por lo mismo concebirse, sólo en el sujeto cognoscente, sólo en el objeto cognoscible, ni ménos en sí misma, sino únicamente en la relacion de lo cognoscible al cognoscente y vice-versa, léjos de atribuirle absolutamente al sujeto, como Fichte, sólo al objeto, como Schelling, ó erigirla, como Hegel, en principio de atribucion, faltando abiertamente á las leyes de la conversion, tratamos ante todo de formar idea clara y distinta de ella, contraponiendo el sujeto al objeto mediante el principio de contradiccion; y, una vez concebida como tal, pasamos por rigorosa deducion lógica á afirmarla de todo lo cognoscible en cuanto es cognoscible, como la afirmamos del sujeto cognoscente en cuanto es cognoscente; ya que uno y otro convienen en que *son*, y que el uno *no es* precisamente el otro.

Su concepcion , ya hemos visto en los anteriores capítulos, y confirmado en el presente, que sólo es posible para nuestra inteligencia , en tanto que relacionamos el objeto cognoscible con el sujeto cognoscente mediante el principio de contradiccion. Y en cuanto á la legitimidad de su atribucion, tenemos la prueba evidente en las mismas ideas ó caracteres constitutivos de la cognoscibilidad propia del *sér*, las cuales, una vez concebidas mediante esta relacion primitiva y fundamental, lo mismo convienen al sujeto cognoscente, que á la incalculable multiplicidad de objetos cognoscibles. Sea, por ejemplo, la idea de unidad: ¿puede negarse que este carácter trascendental conviene, lo mismo al sujeto cognoscente, que á todos y cada uno de los objetos cognoscibles? Puesto que esta idea consiste en la propia afirmacion del *sér* en sí, *siendo* el sujeto cognoscente, como *es* el objeto cognoscible, ¿no se ve que tanto] al uno como al otro conviene adecuadamente este carácter universalísimo? ¿Puede el objeto cognoscible dividirse en muchos seres iguales á él? ¿Puede dividirse el sujeto cognoscente? Y en cuanto á la variedad ó relativa negacion de otro, que junto con la unidad constituye primordialmente la cognoscibilidad propia del *sér*, ¿quién no ve que de la misma manera que se predica del objeto cognoscible como distinto de algun modo del sujeto cognoscente, se predica exactamente del sujeto cognoscente como distinto del objeto cognoscible? Finalmente, y para decirlo de una vez, si todo *sér* es uno, si todo *sér* es vário, si todo *sér* es por lo mismo bello, verdadero y bueno, ¿habrá razon para atribuir estas propiedades trascendentales al objeto con exclusion del sujeto, ni al sujeto con exclusion del objeto? Es evidente que no. De otro modo no trascenderian, no se elevarian sobre la naturaleza íntima, así del sujeto cognoscente, como del objeto cognoscible; no serian simplemente convertibles por el *sér*; ya que, tanto el sujeto cognoscente, como el objeto cognoscible ante todo y sobre todo *son*.

Si, pues, las propiedades trascendentales del *sér* no pue-

den siquiera concebirse sin la prévia referencia del objeto cognoscible al sujeto cognoscente, sin el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo y vice-versa, mediante el principio de contradiccion; si sólo despues de concebidas como tales es cuando advertimos, cuando podemos advertir que convienen adecuadamente á todos y cada uno de los objetos cognoscibles, no ménos que al sujeto cognoscente, hasta el punto de ser simplemente convertibles por el *sér*; si en esta conversion simple estriba precisamente el principio de identidad constituido en general por la afirmacion de una cosa de otra bajo el mismo aspecto, ¿habrá todavía quien se atreva á considerarle como el principio supremo en el órden relativo del *conocer*? ¿No se ve que le constituye primordialmente la relacion del *sér* con su propia cognoscibilidad, y que, en el mero hecho de implicar este segundo término una relacion primitiva y fundamental entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, no puede ser más evidente su lógica derivacion del principio de contradiccion?

Si no queremos, pues, encerrarnos en un absoluto excepcionalismo, y tratamos de fundar sólidamente la ciencia, ya que la infinita sabiduría es inaccesible al humano entendimiento, no tenemos más remedio que convenir, siguiendo las leyes lógicas, en que el fundamento supremo del órden del *conocer* es el principio de contradiccion, del que inmediata y legítimamente se deriva el principio de identidad, ora *nocional* entre el *sér* y su propia cognoscibilidad, ora *esencial* entre el *sér* y su determinada entidad. En el primer caso, la conversion simple que la identidad implica se refiere, como acabamos de ver, á los conceptos de la unidad, variedad, etc., á lo que el *sér* es respecto de nosotros; y en el segundo, se refiere á la misma unidad, variedad, belleza, verdad y bondad de todas y cada una de las determinaciones constitutivas de la esencia ó naturaleza íntima del *sér*, á lo que el *sér* es en sí mismo, segun veremos de la misma manera en las siguientes secciones.

SECCION TERCERA.

ESENCIA DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la esencia.

Si fuese cierto el célebre dicho, erigido en axioma por la escuela experimentalista, de que *esentiae rerum nos latent*, sería imposible intentar siquiera exponer el concepto de la esencia. Mas como de hecho no es así, sino que precisamente sucede todo lo contrario, como quiera que los únicos conocimientos propiamente tales, las únicas verdades inmutables y eternas, las únicas definiciones y divisiones científicas que desafían el trascurso de los siglos y las vicisitudes de los tiempos son las que á la esencia se refieren ó de ella lógicamente se derivan, léjos de ser imposible, es absolutamente necesario é indispensable formar el concepto de la esencia, saber *lo que el sér es en sí mismo*, para poder aprender luégo sus diversas maneras de sér.

Verdad es que *à priori* é inmediateamente, no ya sólo la esencia, sino que tampoco la existencia, ni la subsistencia del *sér* pueden sernos clara y distintamente conocidas, toda vez que en *sí mismo* no dice relacion alguna á nuestra inteligencia; pero *à posteriori* y mediante su cognoscibilidad, que implica su referencia al sujeto cognoscente, ¿quién

duda que podremos saber lo que es, por lo que es, y como es en sí mismo? ¿No hemos visto que el conocimiento, que es un hecho, implicaría el mayor de los absurdos sin la referencia del objeto cognoscible al sujeto cognoscente? ¿No hemos visto que esta referencia es imposible, sin que el objeto, además de *ser* en sí mismo, *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto el sujeto del conocimiento? ¿No hemos visto que la unidad y la variedad son por lo tanto los caracteres que primordialmente constituyen la cognoscibilidad propia del *ser*? ¿Y podría por ventura convenir al *ser* la indivisibilidad en sí y su division de nuestra inteligencia, si, además del carácter indeterminado del *ser*, razon suficiente de su propia afirmacion en sí, no le constituyese el carácter concreto y determinado del *no-ser*, razon suficiente de su relativa negacion de otro? Es claro que no. De otro modo no sería cognoscible, ni podría por lo tanto constituirse el conocimiento. Así es que en rigor, tanto vale decir que la esencia es inaccesible al humano entendimiento, como declararse francamente excéptico. Por eso creemos que, si Fichte es el más lógico de todos los filósofos racionalistas, David Hume es el más consecuente de los experimentalistas.

Mas como el saber, la ciencia y el conocimiento no son un sueño, ni una ilusion fantástica, sino una evidente realidad, y sin embargo, el conocimiento, constitutivo esencial del saber y de la ciencia, no puede darse como tal sin los caracteres del *ser* y del *no-ser* que, á fuer de relativo, informan su materia, supuesta su existencia á todas luces evidente, lo que procede es, no declarar ligeramente la imposibilidad de aprender lo que son en sí mismos sus términos integrantes, decretando así la muerte de la ciencia, sino eludir á todo trance esta flagrante contradiccion y, ya que su respectiva esencia es inconcebible *à priori*, tratar de conocerla *à posteriori*.

Bajo este aspecto es innegable que, comprendiendo la cognoscibilidad del *ser*, además de la incomplejidad de su inde-

terminacion, la complejidad de la determinacion que su referencia al sujeto cognoscente implica en su concepto, y no pudiendo referirse, sin que contenga en sí mismo y de hecho el carácter ó caracteres que nocionalmente y de derecho le distinguen de nuestra inteligencia, la esencia ha de estar forzosamente constituida por el carácter ó caracteres mismos que determinan su distincion, como cognoscible, del sujeto cognoscente. Por eso suele definirse diciendo que es la determinacion ó conjunto de determinaciones por las que el *sér* es lo que es y no otra cosa; — *id per quod ens est id quod est et non aliud*.—Así es que para que nosotros podamos saber lo que es el *sér*, lo que constituye su esencia ó naturaleza íntima, es preciso saber qué es lo que le constituye como distinto de nuestra inteligencia.

Al efecto, y puesto que semejante distincion puede estribar, bien en un sólo carácter determinante, bien en la reunion de dos ó más que convengan al objeto cognoscible con exclusion del sujeto cognoscente ó al contrario, hay que dividir la esencia en *simple* y *compuesta*, segun que, aparte de su índole especial, constituye al *sér* en sí mismo y como distinto del sujeto cognoscente una sola y la misma determinacion, ó el conjunto de determinaciones por las que el *sér* es lo que es y no otra cosa. En el primer caso, la referencia del *sér*, como cognoscible al sujeto cognoscente es evidentemente incompleja; al paso que en el segundo, la misma pluralidad de sus determinaciones será, á no dudarlo, la razon suficiente de la complejidad de su referencia.

Pero así como en el orden del *conocer* lo complejo se resuelve, atendido su fundamento, en lo incomplejo, así tambien, y por la misma razon, precisamente en lo simple tiene que resolverse lo compuesto. Por manera que, dada la unidad de nuestra atencion, no hay remedio; para poder conocer la esencia compuesta, es preciso estudiar previamente la esencia simple, é investigar por lo tanto en primer término qué es lo que, dentro de la incomplejidad de su referencia al

sujeto cognoscente, constituye al *sér* en sí y como distinto del mismo.

Que el *no-ser* es en general este carácter distintivo, no hay para qué repetirlo; pues ya hemos visto anteriormente que este es el fundamento supremo de toda distincion. Pero como el *no-ser* en el orden de la esencia estriba precisamente en la limitacion del *sér*, y esta limitacion esencial puede darse sólo en nuestra inteligencia, evidentemente limitada, ó á la vez tambien en el objeto del conocimiento, es claro que, atendido el fundamento de su distincion del sujeto cognoscente, la esencia simple podrá ser *absoluta* ó *relativa*, segun que la constituye la plenitud del *sér*, ó es en sí misma esencialmente limitada. En el primer caso, sólo determina su referencia al sujeto cognoscente la negacion de la limitacion esencial de nuestra inteligencia; miéntras que en el segundo, la propia limitacion de su *sér* es precisamente el fundamento adecuado de su referencia. Por eso lo absoluto, si bien es nocionalmente referible, por cuanto *no es* el sujeto del conocimiento, ni contiene en su *sér* nuestra propia y subjetiva limitacion, no puede, sin embargo, ser esencialmente referido, toda vez que en sí mismo no contiene limitacion alguna que sirva de fundamento á su ulterior referencia en este orden. De otro modo no sería absoluto. No sucede lo mismo con lo relativo; porque como, además de *no ser* bajo el mismo aspecto el sujeto cognoscente, su propia limitacion esencial hace que tampoco *sea* bajo todos aspectos, resulta que es, no sólo nocional, sino tambien esencialmente referible. De donde claramente se infiere que la negacion relativa comprendida en el concepto del *no-ser* sólo conviene nocionalmente á la esencia absoluta, toda vez que sólo constituye su distincion del sujeto cognoscente la ausencia de nuestra propia limitacion intelectual; al paso que á la esencia relativa le conviene además esencialmente, por lo mismo que, como relativa, *no es* bajo todos aspectos, no la constituye la plenitud del *sér*.

Ahora bien; implicando la negacion de limitacion pura y simplemente la afirmacion propia del *sér*, si se prescinde por un momento del orden nocional y sólo se fija la atencion en el esencial, se advertirá inmediatamente que en este orden la esencia absoluta, no sólo es simple, sino tambien *incompleja*, puesto que el *sér* y sólo el *sér* es su carácter determinante: lo que no sucede con la esencia relativa, la cual, áun siendo simple, tiene que ser necesariamente *compleja*, por cuanto el *sér* y la limitacion del *sér* son precisamente los dos caracteres que primordial é inevitablemente la determinan. Por eso aquélla es absolutamente ilimitada, mejor dicho, *infinita*, miétras que ésta es por el contrario *finita*.

Pero, como lo infinito no es accesible á la humana inteligencia sino por oposicion á lo finito, como sólo podemos conocer la plenitud del *sér*, que constituye á lo absoluto, mediante la abstraccion de la limitacion esencial que determina á lo relativo, y esta limitacion esencial no es en sí misma más que un carácter negativo, suficiente sí para evidenciar la distincion cuantitativa entre lo finito y lo infinito, pero completamente inadecuada para determinar su respectiva cualidad, fácilmente se comprende que de nada nos serviría para formar el concepto de la esencia fijar la índole cuantitativa del *sér*, si no procediésemos en seguida á investigar cuál es su índole cualitativa.

No sería sin embargo posible semejante investigacion, que hiere de frente la dificultad, y que ha sido en todo tiempo el funesto escollo en que se han estrellado las escuelas, si no empleásemos al efecto el mismo procedimiento adoptado para conocer su cantidad, por lo mismo que la esencia en sí, ni cuantitativa, ni cualitativamente dice relacion alguna á nuestra inteligencia. Pero, contando ya con la cognoscibilidad del *sér*, é implicando ésta su referencia, como cognoscible, al sujeto cognoscente, dicha investigacion cualitativa es tan natural y fácil, como fácil y sencilla ha sido la aprehension de su cantidad. Por que, no hay remedio; si todo *sér*

es cognoscible, y si la cognoscibilidad estriba siempre y exclusivamente en la referencia del objeto al sujeto del conocimiento, ¿quién duda que por la índole especial de su referencia podremos adquirir el conocimiento de la que en sí misma constituye su entidad propia?

Siendo, pues, la referencia el acto en virtud del cual el objeto cognoscible se pone en relación con el sujeto cognoscente, y siendo por otra parte evidente que todo acto, sea de la índole que quiera, es siempre resultado exclusivo del ejercicio de una actividad, bien claramente aparece que el *sér*, primero dejará de ser cognoscible, que dejar de estar esencialmente constituido por la *actividad*. Porque, una de dos, ó se han de admitir efectos sin causa, lo que es absurdo; ó supuesta la cognoscibilidad del *sér*, supuesto el acto que determina su referencia, es preciso convenir en que su esencia ha de estar constituida precisamente por la actividad. Así es que en nuestro concepto la esencia es simplemente — *la actividad del sér*. —

Y no se diga, repudiando la novedad de esta idea que, para que el *sér* sea cognoscible, para que pueda ponerse en relación con nuestra inteligencia, ¡es suficiente y basta el ejercicio de nuestra actividad intelectual. Porque, además de que su ejercicio, aun meramente espontáneo, carecería de razón suficiente sin la prévia excitación del objeto que la impresiona; el hecho es que, estando limitada su virtualidad propia á la formación del conocimiento, é implicando éste el acto prévio de la referencia de sus términos integrantes que constituyen su materia, ó hay que considerar á la inteligencia como causa y razón suficiente de la cognoscibilidad del objeto y en ella y por ella de su entidad propia, lo cual nos sumiría nuevamente en el panteísmo idealista de Fichte, ó hay que reducir la cognoscibilidad del *sér* á la de nuestras propias modificaciones intelectuales, profesando abiertamente el excepticismo entrañado en el sistema de Vico, ó hay que reconocer como evidente que el hecho de la referencia, cons-

titutivo de la cognoscibilidad del *sér*, exige, supone inevitablemente en el objeto, no ménos que en el sujeto del conocimiento, la actividad esencial y terminativa que como causa le produce. La disyuncion, sin embargo, no puede ser más completa. Por eso hemos dicho que el *sér*, primero dejará de ser cognoscible, que de estar constituido esencialmente por la actividad.

Pero como la actividad constitutiva del objeto cognoscible no es, no puede ser á la vez y bajo el mismo aspecto la que en sí misma constituye al sujeto cognoscente, porque entónces su relacion, que es un hecho, sería hasta inconcebible, careceria de fundamento de referencia, y este fundamento puede darse, sólo en nuestra inteligencia, como limitada, ó tambien á la vez en el objeto cognoscible, resulta que la esencia, no sólo cuantitativa, sino tambien cualitativamente tiene que dividirse en *absoluta* y *relativa*, segun que, por ser bajo todos aspectos, por estar exenta de toda limitacion, la constituye en sí misma la actividad plena y perfecta, la actividad absoluta, la actividad infinita, ó por ser en sí misma limitada, por no ser bajo todos aspectos, sólo la constituye alguno ó algunos de sus diversos estados con exclusion de otros, determinando su propia referencia.

Ahora bien; siendo dos únicamente los estados primordiales en que bajo el punto de la cualidad puede considerarse la actividad constitutiva de la esencia, á saber: la *potencia* y el *acto*, tan gráficamente expresados en el órden nocional por la *cognoscibilidad* y el *conocimiento*, é implicando la actividad absoluta la inseparabilidad de estos dos estados, porque sino no sería plena y perfecta, no estaria exenta de limitacion, así como la relativa implica su incompatibilidad bajo el mismo aspecto, porque de otro modo no sería limitada en sí misma, bien claramente aparece que miéntras la esencia absoluta tiene que ser una y siempre la misma, y tan indivisible en sí, como inseparables son en sí mismos los dos únicos estados de su actividad constitutiva, la esencia relativa tiene

por el contrario que subdividirse en *posible* y *actual*, segun que, por la incompatibilidad relativa de sus dos estados primordiales, le determina la potencia con exclusion del acto, ó el acto con exclusion de la potencia.

Esto no quiere decir, sin embargo, cómo pudiera á primera vista creerse, que en el orden relativo el acto y la potencia sean tan absolutamente incompatibles, como completamente inseparables son en el absoluto. Antes al contrario, y así lo hemos oportunamente consignado, es indudable que en el orden relativo del *sér*, lo actual supone lo posible; como en el orden del *conocer*, el conocimiento supone lo cognoscible. Lo que hay es que, así como en el orden nocional el conocimiento implica, además del objeto cognoscible, el sujeto cognoscente, así tambien en el esencial el acto, siendo relativo, además de su propia posibilidad, exige un agente que lo actúe tan distinto del acto y de su mera posibilidad, como distinto es el objeto cognoscible del conocimiento en sí y del sujeto á que se refiere. Por manera que semejante incompatibilidad en el orden relativo del *sér* entre la potencia y el acto, no es cuantitativa, sino sólo cualitativa; porque la potencia en el mero hecho de implicar simplemente la ausencia de contradiccion, segun en su lugar veremos, es en sí misma tan inmutable, necesaria y eterna, como necesaria, inmutable y eterna es la esencia absoluta; al paso que la actualidad ó existencia relativa, que implica además el ejercicio de la actividad absoluta, es por el contrario mutable, temporal y contingente. Y como nada se opone más á lo inmutable que lo mudable, á lo eterno que lo temporal, á lo necesario que lo contingente, es claro que bajo este aspecto, no puede ser mayor la incompatibilidad que inevitablemente se concibe entre la potencia y el acto en el orden relativo del *sér*; por más que, atendida la cantidad, si la potencia puede concebirse sin el acto, no pueda el acto concebirse sin la potencia.

Es más; si ahora se nos preguntase cómo lo meramente

posible, siendo tan inmutable, necesario y eterno como lo absoluto, puede, sin embargo, ser limitado, contestaríamos al punto que su limitación peculiar, por la que fundamentalmente se distingue de lo absoluto, estriba precisamente en la negación de su actualidad: así como lo meramente actual se distingue de lo posible y de lo absoluto, por la limitación que en sí misma entraña su referencia como contingente, temporal y mudable á la actividad absoluta, actualmente necesaria, eterna é inmutable. Es decir, que su limitación es cuantitativa, la de lo posible cualitativa, y lo absoluto completamente ilimitado.

En efecto, la esencia absoluta, por lo mismo que es bajo todos aspectos, ni cuantitativa, ni cualitativamente puede contener en sí ninguna limitación. De lo contrario no sería absoluta. Por eso es eternamente posible y eternamente existente; necesariamente posible y necesariamente existente; actual y potencialmente inmutable, hasta el extremo de identificarse en ella absoluta, necesaria y perpétuamente su posibilidad y actualidad. Así es que, si Hegel se hubiera fijado en la imposibilidad metafísica de separar en el orden absoluto la potencia del acto, la posibilidad de la existencia, no habría incurrido en el grosero error, sobre que funda su sistema, de considerar como absoluto al *ser* meramente posible. Pues, por lo mismo que no es actual, que no es bajo todos aspectos, repugna que sea absoluto.

Verdad es que lo posible, en el mero hecho de ser posible, de implicar simplemente la ausencia de contradicción, nunca, ni bajo ningún concepto puede dejar en sí mismo de *ser*; tanto que, aunque se reduzca al acto, no se destruye, ántes bien se confirma su posibilidad; como no se destruye, sino que persiste, una vez terminada su existencia. Es decir, que cuantitativamente no contiene en sí ninguna limitación, por lo mismo que es simplemente. Pero como no es más que posible, como *no es* existente, ¿quién duda que, atendida su cualidad, es en sí mismo evidentemente limitado? ¿Quién

duda que esta limitacion es precisamente la mayor que puede concebirse? Como que sólo le constituye la mera potencia de ser, es claro que su esencia tiene que comprender en sí el minimum de afirmacion, que es la posibilidad, y el maximum de negacion, que es la privacion de la existencia. Por eso la escuela llamaba con fundamento á los seres posibles *entes de razon*; puesto que sólo existen en nuestra inteligencia, *tantum in conceptu nostro existunt*.

Al contrario; la esencia actual, áun siendo relativa, por lo mismo que existe de hecho y que no sería actualmente si no hubiera podido existir, absolutamente hablando, es claro que comprende en sí los dos estados primordiales de la actividad. Así es que, bajo este aspecto ó cualitativamente, no implica en su *ser*, ni por lo tanto en su concepto ninguna limitacion. Pero atendida la diversidad característica del acto y la potencia que esencialmente la constituyen, parecida á la que existe entre el conocimiento y el objeto cognoscible, siendo inmutable, necesaria y eterna su potencia, y mutable, temporal y contingente su actualidad, por lo mismo que aquélla es independiente de otro *ser*, y sólo la determina la ausencia de contradiccion, al paso que ésta depende en su realizacion del ejercicio de la actividad absoluta que la actúa, como depende el conocimiento, áun dada la cognoscibilidad del objeto, del ejercicio de nuestra actividad intelectual que le reduce al acto, es indudable que, á diferencia de la absoluta, en la esencia relativa no pueden identificarse el acto y la potencia. Y si no se identifican, ni pueden dejar por lo tanto de constituir en sí *dos* caracteres tan diferentes y áun opuestos como son lo contingente y lo necesario, lo mudable y lo inmutable, ¿quién no ve que en su misma dualidad característica se halla inevitablemente comprendida la limitacion cuantitativa de la esencia que determinan? Es claro que sí; á no ser que, como cierta escuela moderna, se tenga la insensata pretension de hacer derivarse la unidad del número, y no el número ó coleccion de unidades de la unidad misma.

Finalmente; si por un momento se prescinde en la esencia actualmente relativa de su evidente posibilidad y sólo se fija la atención en su existencia, que respecto de aquélla determina su limitación cuantitativa, advertiremos que, comparada con la esencia absoluta que la actúa, es tan cualitativamente limitada, como lo es la mera posibilidad considerada en sí misma. Sólo que, como al presente no tratamos de la índole especial de la posibilidad, ni de la existencia en sí, sino únicamente de la potencia y del acto como estados primordiales de la esencia, no debemos llevar fuera de la cuestión la investigación científica, sino reconocer, dentro de su propia esfera, que, como hemos dicho anteriormente, la limitación de la esencia relativa, si es actual, sólo es cuantitativa, y si es posible, sólo cualitativa; mientras que la esencia absoluta, en la que completamente se identifican la potencia y el acto de su actividad constitutiva, ni cuantitativa, ni cualitativamente es limitada, sino al contrario, *infinita*.

Sintetizando, pues, cuanto dejamos expuesto y sólo al concepto de la esencia se refiere, resulta: 1.º Que la *esencia*, considerada en sí misma, es simplemente la actividad del *ser*. 2.º Que ésta se divide en *absoluta* y *relativa*, según que está ó no exenta de limitación. Y 3.º Que la esencia relativa se subdivide en *posible* y *actual*, según que su limitación determinante es cualitativa ó cuantitativa, que sólo le constituye la potencia ó su reducción al acto por la esencia absoluta. Así es que, para conocer con toda claridad y distinción la esencia peculiar y propia de todos y cada uno de los seres que respectivamente constituye, hay que tratar á continuación de sus especies inmediatas en particular.

CAPÍTULO II.

Concepto de lo absoluto.

Establecida la division fundamental de la esencia en absoluta y relativa, y no habiendo, ni pudiendo darse *sér* alguno que á la vez y bajo el mismo aspecto esté y deje de estar exento de limitacion, y cuya esencia no se halle, por lo tanto, comprendida en una ú otra de estas dos especies, es claro que, para poder conocer con toda claridad y distincion la esencia peculiar y propia de cada *sér* ó especie de seres, para saber si un *sér* determinado cualquiera es absoluto ó relativo, es indispensable exponer en particular, primero la esencia absoluta, y luégo la relativa, por ser éste el órden de su ló-gica derivacion.

Inútil sería, sin embargo, nuestro trabajo si, como quieren los krausistas, no hubiese más que una sola y la misma esencia necesaria, indeterminada, infinita, que está en todo lo que existe, ó mejor, que es todo lo que es. Pero, aparte de que este panteísmo absoluto es doblemente más absurdo que el idealista de Hegel y el realista de Espinosa, toda vez que participa del error de ambos, con sólo tener en cuenta que la esencia es la determinacion ó conjunto de determinaciones propias del *sér*, lo que es el *sér*, como hasta la etimología de su mismo nombre lo expresa, se advertirá la flagrante contradicción que existe entre este sistema, síntesis de todos los absurdos panteístas, y el verdadero concepto de la esencia. En él se confunde lastimosamente el *sér* con la esencia; es decir, el género supremo universal é indeterminado, que es el *sér*, con una de sus especies primordiales, que es la esencia, de la que, como era inevitable, pasan á ser especies superiores lo posible, sustituyendo á lo ideal, y lo existente,

sustituyendo á lo real; siendo así que, tanto lo posible, como lo actual, son lo que son y no otra cosa, y por lo tanto, referibles á nuestra inteligencia; lo que prueba que la *cognoscibilidad* y la *entidad*, por lo mismo que se extienden, tanto á lo actual, como á lo posible, son las dos especies primordiales é inmediatas, las dos determinaciones primitivas y elementales, en sí y respecto de nosotros, del género supremo é indeterminado del *ser*. De otro modo habria que negar la cognoscibilidad á lo existente, lo que es absurdo, y la entidad, ó si se quiere, su propia posibilidad á lo posible, lo que es contradictorio.

Por otra parte, y circunscribiéndonos ya al órden real, es evidente que si no hubiese más que una sola y la misma esencia, y ésta necesaria é infinita, ó no existirian ni podrian existir los seres finitos y contingentes, sino sólo el *ser* absoluto, ó si la infinitad y necesidad se constituian en la total integridad de la esencia por la agregacion de lo contingente y finito, no existiria, no podria existir la esencia absoluta como realmente distinta de la relativa. Mas como los krausistas no admiten lo primero, y sin embargo es imposible lo segundo, á la vez que evidenciamos su inconsecuencia y con ella el vicio capital de su sistema, haremos ver que la esencia absoluta, necesaria, infinita, lejos de estar constituida en su total integridad por la agregacion de lo finito y contingente, es absolutamente independiente de lo relativo, tanto en su *ser*, como en su peculiar manera de ser.

Su inconsecuencia aparece desde el momento en que se les ve identificar primero, como no pueden ménos, y distinguir despues lo absoluto de lo infinito; siendo así que en el órden real son completamente indiscernibles estos dos caractéres. Porque si, como los mismos krausistas afirman, lo absoluto es completamente incondicional, no depende más que de sí, ni en el órden del *ser* dice referencia más que á sí mismo, si es todo entero de sí, en sí y por sí, sí, en una palabra y como más sencillamente decimos nosotros, está constituido por la

plenitud del *sér*, y lo infinito implica necesariamente la ausencia de toda limitacion, ora cuantitativa, ora cualitativa, ¿no se ve que lo absoluto y lo infinito son tan perfectamente idénticos entre sí como lo son la afirmacion y la negacion de limitacion? Y si sólo lo que está exento de limitacion puede ser absoluto, ¿no se ve que no admitiendo más que una sola y la misma esencia infinita, no hay, no puede darse más que uno sólo y el mismo *sér* absoluto? ¿No se ve que este sistema se identifica completamente, por más que sus secuaces digan lo contrario, con el de la identidad objetiva de Schelling, que ellos mismos califican de panteísmo absoluto?

Ahora bien; si no hay más que un *sér* absoluto, siendo éste incondicional, totalmente de sí, en sí y por sí, sólo á sí mismo referible, ¿cómo ha de estar constituido por la simple agregacion de lo relativo? Y si así no se constituye, ¿cómo es posible que no haya más que una sola y la misma esencia necesariamente infinita é infinitamente necesaria? ¿Puede la esencia ser absoluta, infinita, y encerrar á la vez en su simplicidad una série infinita de desarrollos y de mutaciones posibles? ¿Son por ventura compatibles la série y lo infinito, la simplicidad y la multiplicidad? Esto es lo que el krausismo afirma á cada paso, y esto es precisamente lo que debiera probar. No lo hace, es verdad, ni tan siquiera lo intenta, porque, sólo con querer intentarlo, es seguro que retrocedería espantado ante el absurdo que su propia afirmacion encierra. Veámoslo.

La série, sea de la índole que quiera, importa la multiplicidad, y como nada hay más opuesto á lo simple que lo múltiple, ni á lo infinito que la limitacion determinante de la multiplicidad, resulta que, para que lo absoluto pudiese encerrar en sí lo múltiple y lo finito, sería indispensable que dejase de ser simple é infinito, que dejase de ser absoluto.

Que la série importa la multiplicidad es indudable; pues, á diferencia del número que exige la homogeneidad en la pluralidad, la série comprende además la heterogeneidad,

tanto que precisamente consiste en la coleccion de unidades de la misma ó de diversa especie. Así es que, si dentro de la homogeneidad no puede constituirse el número sin que una cualquiera de sus unidades constitutivas *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto la otra, ¿podrá constituirse la série que, además de esta limitacion numérica, comprende en sí la diversidad específica? Y si el número es tanto más limitado, tanto más finito, cuanto mayor es la coleccion de unidades que le constituyen, hasta el punto de ser tantas veces divisible, de contener tantas limitaciones en la complejidad de su esencia cuantas unidades tenga ménos una, ¿no sucederá lo mismo con la série? Es claro que sí, y con mayor razon. De lo contrario, en sí y de sí, como dicen los krausistas, la pluralidad cuantitativa y la diversidad cualitativa, á fuerza de ser mayor, se acercaria más á lo infinito, dando á la coleccion una propiedad esencial diametralmente opuesta á la que en sí mismo constituye al individuo; y esto es lo que vamos á ver prácticamente ser un absurdo.

Principiemos por la cantidad; y puesto que es discreta y continua, numerable y mensurable, fijémosnos primero en el número y veamos si efectivamente se acerca más á lo infinito cuanto es mayor, ó si por el contrario se aleja más de él. Lo primero afirman los krausistas sin probarlo, y lo segundo es para nosotros tan evidente, que si el número *dos*, por ejemplo, importa la limitacion de la primera unidad por la segunda y de ésta por la primera, toda vez que en tanto son *dos* unidades, en cuanto la una *no es* la otra, el número *tres* importa la limitacion de la primera unidad por la segunda y tercera, de la segunda por la tercera y primera, y de la tercera por la primera y segunda; es decir, dos limitaciones esenciales, sea cualquiera el punto de vista que se adopte. En el *cuatro* encontraríamos por la misma razon tres limitaciones, en el *cinco* irremisiblemente cuatro, y en general en todo número tantas limitaciones esenciales cuantas unidades tenga, ménos una; y será, por consiguiente, su limitacion,

cuantitativamente hablando, tanto mayor, cuanto mayor sea la coleccion de unidades que comprenda. Así es que, en el orden numérico, tanto más se aleja la cantidad de lo infinito, y es por lo tanto más finita, cuanto mayor es la coleccion de unidades de que consta. Por manera que, aunque todos los matemáticos consideren como una ley del cálculo la divisibilidad hasta lo infinito, siempre sin embargo será cierto que, todo número es tantas veces divisible, ni más, ni ménos, cuantas unidades tenga ménos una. Lo evidenciaremos más detalladamente cuando tratemos de la divisibilidad como propiedad esencial de los cuerpos.

Pasemos ahora á la cantidad continua ó mensurable, y en ella obtendremos el mismo resultado. Porque, sea cualquiera la unidad típica que se adopte, en lo que, dada la impreceptibilidad del punto matemático, se goza de cierta especie de libertad, siempre resultará que los cuerpos, únicos seres mensurables, están limitados por su superficie, y que cuanto mayor sea su superficie, mayor será necesariamente su limitacion. ¿Quién duda, por ejemplo, que son mayores los límites de la mesa en que escribo, que los de la cuartilla de papel sobre que trazo estos renglones? ¿Quién duda que son mayores los de la habitacion en que me encuentro, los de la ciudad en que resido, de la provincia, nacion y parte del mundo á que pertenece? ¿Quién duda que son mayores los límites de nuestro sistema solar que los del planeta en que vivimos, y mayores todavía los del universo entero, del que sólo es nuestro sistema solar una parte integrante? Yo no sabré, no podré medir los límites del universo, la extension del espacio; pero sí sabré y podré decir con toda certeza que, cuanto mayor sea, cuanto más extensa sea su superficie, cuanto más y más estrellas de enorme magnitud y mayor número de sistemas solares le constituyan, mayores serán sus límites y más distante se hallará, por lo tanto, de lo infinito. Lo mismo sucede con el tiempo, medida de los hechos sucesivos, y como tales esencialmente finitos. Sólo que éstos,

como añaden al número su heterogeneidad física ó psíquica, entrañan además de aquella limitacion esta diversidad. Por manera que en el orden de la cantidad, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere, sola la unidad, y nada más que la unidad puede ser infinita. Y como lo absoluto, independientemente de todo lo relativo, es infinito, por lo mismo que le determina en sí la completa ausencia de limitacion, al paso que lo relativo, á fuer de tal, es finito, por cuanto le determina la propia limitacion de su *sér*, resulta que la esencia absoluta, la esencia infinita, léjos de estar constituida por la agregacion esencial de lo finito, tiene que ser por necesidad genérica, específica é individualmente una, hasta el punto de que, ó lo absoluto es único, ó no existe lo absoluto. Y si lo absoluto, independientemente de todo el orden relativo, es único, es incontestable que, ó no existen ni pueden existir los seres relativos, ó además de la esencia infinita, absoluta, hay que admitir otras especies de esencia finita y relativa, siquiera cuantitativamente distinta de la absoluta; por lo mismo que, segun acabamos de ver, entre todos y cada uno de los seres finitos, individual, específica y genéricamente considerados, no pueden llegar á constituir sino sólo á evidenciar la realidad de la esencia infinita que determina á lo absoluto.

Si, pues, los krausistas se limitasen á decir que la esencia constitutiva de lo absoluto es una y siempre la misma, necesaria, indivisible, infinita, habrian dicho, á no dudarlo, una gran verdad; ya que la unidad y sola la unidad puede ser infinita. Pero, de que la esencia absoluta sea una y siempre la misma, necesaria, indivisible, infinita, ¿puede lógicamente inferirse que no haya más que una sola y la misma esencia? Entónces no habria, como ya hemos dicho, no podría darse más que uno sólo y el mismo *sér*, una sola y la misma actividad, un puro acto que, léjos de encerrar en sí una série de desarrollos y de mutaciones posibles, sólo estaria, sólo podria estar constituido por uno solo y el mismo

estado absolutamente exento de mutacion, y tan necesario, indivisible é infinito como el *ser* mismo que constituia. Entonces lo finito, contingente y mudable no existiria, no podria existir; á ménos que lo que no hemos podido obtener bajo el punto de vista de la cantidad, lo obtengamos bajo el de la cualidad, llegando á constituir con la total agregacion de actividades finitas y contingentes la actividad plena y perfecta, la actividad necesaria, la actividad infinita que cualitativamente determina á lo absoluto.

A primera vista, y puesto que á lo absoluto le constituye la plenitud del *ser*, pudiera creerse que efectivamente, así como una cavidad cualquiera se llena por la agregacion de elementos materiales que se adaptan á todos y cada uno de los puntos de su superficie interna, así tambien lo absoluto, en tanto podria decirse que era absoluto, que estaba constituido por la plenitud del *ser*, en cuanto, á manera de cavidad, comprendia en sí todos y cada uno de los seres finitos llenando su esencia infinita. Pero, aparte de que lo absoluto, si así puede decirse, está lleno por sí mismo y en sí mismo, independientemente de todo lo relativo, siendo esencialmente infinito, ¿quién no comprende que aun reunidos todos los seres finitos, tanto actuales como posibles, no podrian, por lo mismo que son finitos, llenar la infinitud de su esencia? No: la plenitud del *ser* que constituye á lo absoluto, no estriba, no puede estribar en la comprension dentro de su esencia infinita de todos los seres finitos; sino en la completa y absoluta identidad de la potencia y el acto que primordialmente determinan la actividad constitutiva de su esencia. Así es que, no pudiendo constituir esta absoluta identidad, ni sola la posibilidad, ni sola la actualidad de todos y cada uno de los seres finitos, ni tampoco su posibilidad y actualidad reunidas, resulta que la esencia infinita tiene que ser, no sólo cuantitativa, sino tambien cualitativamente distinta de la que en sí misma constituye á los seres finitos.

En efecto; por más que el número de seres posibles sea

indefinido, por más que la posibilidad comprenda en sí todo lo que no implica contradicción, está tan lejos de poder constituir por sí misma la esencia absoluta, la esencia infinita, que, así como mil negaciones no pueden constituir la afirmación más débil, entre todo lo posible, que decimos, la posibilidad misma, so pena de dejar de ser lo que es, es absolutamente inepta para constituir por sí misma y en sí misma el más pequeño acto, la más efímera existencia. Si nadie puede dar lo que no tiene, y si lo posible, en cuanto posible, siempre está en potencia, no es más que posible, ¿cómo ha de constituir en sí mismo el acto? ¿No se comprende que entónces sería y no sería posible? Si, pues, lo único imposible es lo que implica contradicción, y es contradictorio que la mera posibilidad constituya por sí la actualidad entrañada en la esencia infinita, habrá que reconocer como evidente la absoluta imposibilidad de que la esencia infinita esté constituida por la mera posibilidad, ó que ésta, como quisiera Hegel, independientemente de la existencia, pueda considerarse, siquiera sea solo nocionalmente, como absoluta.

Pero, ¿sucede lo mismo con la actualidad ó existencia? ¿Hay por ventura *ser* alguno cuya posibilidad pueda predicarse con mayor certeza que la de aquél que existe? Es evidente que no; toda vez que ningun *ser* existiría, si no hubiera podido existir. Sólo que, como la existencia de los seres finitos es por lo mismo finita, siempre falta saber si, como quieren los krausistas, en las especies superiores se contiene ó nó real y eminentemente la actualidad constitutiva de las inferiores, además de la que les es peculiar y propia, y en ella y por ella la que en cada género ó especie constituye respectivamente al individuo. Mas aunque esto fuese así, ¿no serian siquiera numéricamente distintas las esencias peculiares y propias de cada género ó especie, y con mayor razón, de cada individuo? Y si lo eran, como no podian ménos de serlo, ¿quién no ve que, dada su pluralidad, por lo

ménos la una *no sería* la otra? ¿Quién no ve que, á pesar de todo, la última sería al fin y al cabo tan finita como la primera, y que en todo caso no se daría una sola y la misma esencia infinita, sin que á la vez se diesen, si bien subordinadas, varias esencias finitas? Pues agréguese á esto que semejante hipótesis escudada únicamente en que la ciencia no ha podido fijar todavía de una manera adecuada el principio de individuacion, además de gratuita, es absurda en sí misma, y quedará puesto fuera de toda duda que entre todas las actividades finitas no pueden constituir en sí misma la esencia infinita.

Que semejante hipótesis es soberanamente absurda, no hay para qué esforzarse en demostrarlo; porque si la esencia es lo que en sí mismo es el *sér*, lo que constituye su naturaleza íntima en sí é independientemente de todos los demás, es claro que en este orden puramente real no hay, no pueden darse géneros ni especies, sino única y exclusivamente individuos. Los géneros y especies son sólo ideas, formas lógicas, resultado de comparaciones y abstracciones sucesivas sobre individuos, mejor dicho, sobre ideas individuales. Por eso vemos que, si existen real y esencialmente individuos hombres, no existe fuera de nuestra inteligencia y de los seres á que se aplica la idea general de humanidad. Esto aún hablando en el sentido más realista. Y si la humanidad en abstracto no existe, ¿podrá, por más perfecta que se la suponga, contener en sí la actividad y perfeccion propia de todos y cada uno de los individuos de la especie humana, y en ellos y por ellos de todos los seres inferiores, tanto en el orden psíquico, como en el físico? Y aunque la contuviera, y aunque se supusiesen en uno y otro orden seres y seres indefinidamente más perfectos que el hombre hasta el máximo de perfeccion esencial dentro del orden relativo, si éstos eran finitos, como no puede ménos segun la hipótesis, es evidente que siempre mediaría una distancia y desproporcion infinita entre su peculiar esencia y la del *sér* absoluto; por cuanto

éste excluye y aquéllos habian de contener irremisiblemente en sí mismos la limitacion esencial constitutiva de su referencia. Lo contrario, una vez admitida la existencia de lo finito y de lo infinito, nos llevaria el extremo de identificar el *ser* con el *no-ser*, á erigir en principio la contradiccion misma, que es la negacion de todo principio, á profesar, en fin, abiertamente el excepticismo.

Finalmente, por lo que hace al principio de individuacion, aunque al tratar de cada uno de los seres en particular determinaremos fundamentalmente qué es lo que les constituye en sí mismos como realmente distintos de todos los demás, ¿quién duda que el *ser* absoluto, por lo mismo que es infinito, que *es* bajo todos conceptos, es realmente distinto de todos y cada uno de los seres relativos que, á fuer de tales, son por lo tanto finitos bajo todos aspectos? ¿No es el mayor de los absurdos admitir, como hacen los krausistas, seres relativos y al mismo tiempo infinitos? ¿No se ve que tales seres serian y no serian infinitos, serian y no serian finitos? El que los matemáticos tomen comunmente lo infinito por lo indefinido, ¿es motivo suficiente para afirmar, sin probarlo, que existen seres relativos ó finitos, y que estos seres son al mismo tiempo infinitos? ¿No es esta la más insigne de las contradicciones? Porque, de que las paralelas, por ejemplo, aunque se prolonguen indefinidamente no se encuentren, ¿se puede inferir que esta relacion es infinita? ¡Cómo! ¿si su prolongacion no puede ser infinita? ¿Si cuanto más se prolongan son más finitas? ¿Si repugna que sean paralelas independientemente de su mayor ó menor prolongacion, pero siempre finita, y que al mismo tiempo se encuentren? Lo mismo decimos de los seres infinitamente pequeños. No se dan, no pueden darse tales seres, ni áun mentalmente, y mucho ménos en el órden real. No mentalmente, porque sus límites ideales están trazados con caractéres indelebles en la limitacion misma de nuestra propia inteligencia. Tampoco realmente, porque su pequeñez indefinida é imperceptible no pasa más allá de los

elementos simples de la materia en el orden físico, y de la unidad sustancial de cada espíritu individual en el orden psíquico. ¿Qué diremos del cálculo infinitesimal? Que por lo mismo que es el cálculo, ni real, ni idealmente es infinito, sino únicamente indefinido; que no podemos fijar sus propios límites. Pero de esto á afirmar que no los tiene, cuando precisamente le constituye una série no interrumpida de limitaciones, hay una grandísima diferencia. Semejante modo de discurrir tan ilógico y absurdo, equivale simplemente á decir que á fuerza de negaciones indefinidamente acumuladas podríamos llegar á la afirmación. Y si á esto se agrega, como ya hemos visto, que lo posible, en cuanto posible, no traspasa, no puede traspasar los límites de la mera potencia de ser, ni, por lo tanto, llegar á constituir el más pequeño acto, y que lo actual, aparte de sus diferencias esenciales en el orden finito, que oportunamente indicamos contra Schelling, no puede, por lo mismo que es finito, llegar á constituir lo infinito, quedará completamente evidenciado que ni cuantitativa, ni cualitativamente, puede la esencia relativa constituir por sí misma y en sí misma la esencia absoluta. Existe entre una y otra la misma repugnancia intrínseca que entre el *ser* y el *no-ser*, aquél determinación única de lo absoluto, y éste determinación peculiar de todo lo relativo.

Esto no quiere decir, sin embargo, como los krausistas inculpan poco caritativamente al catolicismo y sus adeptos, que tratemos de alejar al Criador de las criaturas, al hombre de Dios, fijando con todo cuidado la distinción intrínseca y esencial que media entre lo absoluto y lo relativo, lo finito y lo infinito. Porque, aparte de que se da de hecho semejante distinción, que repugna á la razón y á la lógica la completa y absoluta identificación de una y otra esencia, la derivación ó filiación de lo finito y relativo respecto de lo absoluto é infinito no puede estar por otra parte más patente. No: esta distinción, aunque real, no es absoluta, no es igual á la que existe entre la *nada* y el *ser*, única que nos alejaría infinita-

mente de Dios; ántes al contrario, hemos dicho que es idéntica á la que se concibe entre el *sér* y el *no-ser*; pues así como ambos convienen en que *son*, por más que el *sér* sea la afirmacion absoluta, y el *no-ser* la negacion relativa, expresiva como tal de otra afirmacion de la propia índole, así tambien lo infinito y lo finito, el Criador y la criatura convienen esencialmente en tener á la *actividad* como carácter comun de su respectiva esencia; por más que la actividad constitutiva de la esencia infinita sea *absoluta* en sí misma, y sólo relativa la que intrínsecamente constituye la esencia peculiar y propia de todos y cada uno de los seres finitos. Por eso en aquélla se identifican completa y absolutamente el acto y la potencia; al paso que á ésta la determina especialmente, bien la limitacion cualitativa que constituye la falta de actualidad en lo posible, bien la limitacion cuantitativa que revela de la manera más clara la misma inestabilidad y contingencia de su actual realidad en lo existente. Por eso dicen con sobrada razon los teólogos católicos que la *aseidad* ó esencia *à se* es el carácter constitutivo de la esencia peculiar y propia de lo absoluto, miéntras que la *aliedad* (alietas) ó esencia *ab alio* determina como tales á todos los seres relativos. Y como lo relativo, á fuer de referido, no puede siquiera concebirse como tal sin lo absoluto á que en último extremo inevitablemente se refiere, resulta que, si en el orden del *conocer* la percepcion de lo relativo es la razon suficiente del conocimiento de lo absoluto, en el orden del *sér* la esencia absoluta, y sólo la esencia absoluta es la razon suficiente de toda esencia relativa. Así es que, léjos de apartar nosotros al hombre de su Criador, le hacemos por el contrario ver en la esencia divina su origen y su fin, y le llevamos constantemente hácia Dios; pero sin identificar por eso absolutamente, como hacen los panteistas, seres de suyo tan distintos como son lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, el Criador y la criatura.

CAPÍTULO III.

Concepto de lo relativo.

Aun cuando al exponer en el capítulo anterior el concepto de lo absoluto hemos indicado ya con bastante precisión la esencia ó naturaleza íntima de lo relativo, haciendo ver que, por lo mismo que era finito, que no era bajo todos aspectos, no podía constituir genérica, específica, ni ménos individualmente la esencia infinita que determina á lo absoluto, sin embargo, el haber sido en todo tiempo, y especialmente en nuestros dias, la falsa idea de lo relativo la que ha engendrado, digámoslo así, el panteísmo en todas sus fases, nos obliga, casi tanto como el rigorismo lógico, á precisar más y más su concepto, á fijarlo con toda claridad y distincion.

Ya digimos al tratar de la idea de relacion, y repetimos ahora, que *relativo* es — todo aquello que *no es* bajo todos aspectos, — que por contener en su *sér* alguna limitacion, que sirva de fundamento á su referencia, nos permite distinguirlo del *sér* absoluto y referirlo á él. Y como precisamente lo que contiene en su *sér* alguna limitacion, lo que *no es* bajo todos aspectos es *finito*, resulta que entre lo relativo y lo finito se da inevitablemente la misma identidad esencial que entre lo absoluto y lo infinito.

Es por consiguiente un error funesto y trascendental suponer, como hace el krausismo, que lo finito, en tanto que no se relaciona, en tanto que se le considera interiormente ó en sí mismo, es absoluto; por cuánto no advertimos en él ninguna negacion ó limitacion, sino únicamente su esencia positiva y real, y como tal, absoluta, infinita. Porque, aparte de que en esta hipótesis se cae en la misma lamentable confusion entre la realidad y la infinidad que advertimos entre

la universalidad y la totalidad, bien claramente se ve que la suposición de lo finito independientemente de toda referencia es absurda. Porque, una de dos; ó el *sér* es bajo todos aspectos, está constituido por la plenitud del *sér*, y entónces, lo mismo que se considere en sí, como que se considere en relacion con otro, es interior y exteriormente absoluto, infinito, ó si no le constituye la plenitud del *sér*, si no *es* bajo todos aspectos, forzosamente ha de ser exterior é interiormente finito, esencialmente relativo; ya que en su misma limitación intrínseca ó esencial se encuentra precisamente el fundamento de su referencia.

Verdad es que, para que nosotros podamos concebir la negación relativa que determina á lo finito, es absolutamente necesario, indispensable que, como en toda relacion, percibamos préviamente los dos términos subjetivo y objetivo de que consta, de tal manera, que si en el trascurso de nuestra vida intelectual no percibiésemos más que un sólo *sér*, como que en él no encontraríamos jamás nada que *no sea*, no podríamos considerarlo como finito. Pero de que por falta de término á que referirlo no pudiésemos concebir la negación relativa que le determina como tal, si él era finito en sí mismo, si independientemente de nuestra concepción intelectual era en sí mismo limitado, si no le constituía esencialmente la plenitud del *sér*, ¿dejaría por eso de ser esencialmente relativo? ¿Depende, por ventura, en el órden real, el fundamento de referencia de su prévia concepción por nosotros? Ahora sí que no nos sorprende que los krausistas consideren como infinito todo aquello á que, por más que de hecho los tenga, no pueden asignarle límites. Y si no depende ni puede depender la índole especial de los seres de nuestra peculiar manera de verlos, si las esencias de las cosas no son como nosotros queremos que sean, sino que debemos conocerlas como son en sí mismas, ¿quién no ve que lo que *no es* bajo todos aspectos, independientemente de que nosotros percibamos ó no su limitación determinante, será en sí mismo esencialmente finito?

Es claro que lo finito no se limita á sí mismo; que la limitacion, á fuer de relativa, sólo la determina en el término referido la mayor perfeccion del término de referencia; pero como esta determinacion se refiere á la esencia, á la naturaleza íntima del término referido, resulta que, si bien es indispensable para percibir su limitacion compararle con otro más perfecto, á saber; con el de referencia, no lo es para que sea en sí mismo esencialmente limitado, para que, independientemente de nuestra percepcion, se refiera incesantemente como finito al *ser* infinito. Quiere decir, pues, que lo finito, por lo mismo que *no es* bajo todos aspectos, que no le constituye la plenitud del *ser*, siempre es relativo, siempre se refiere al *ser* infinito, ora percibamos, ora no percibamos su intrínseca y esencial referencia. De lo contrario, sería y no sería finito, segun que le comparásemos ó no con otro más perfecto. Es más; sería finito para aquél que percibiese su menor perfeccion respecto de otro más perfecto, y no lo sería para aquél que no la percibiese, lo cual es tan absurdo como suponer que pueda por un solo momento considerarse lo finito en sí mismo y de hecho desligado de la referencia necesaria que dice, como tal, al *ser* absoluto. Si el *ser*, por ejemplo, es sólo posible, ¿podrá por ventura darse ni un solo momento en que deje de ser posible, en que deje de determinarle privativamente como tal la falta de actualidad? Y esta privacion de la existencia, que lo posible, es cierto, no se ocasiona á sí mismo, pero que de hecho le limita y circunscribe, ¿es exterior ó interior? ¿Cómo ha de ser exterior si se refiere á la índole misma de su propia esencia, sólo constituida por la mera potencia de ser? Y si de hecho es interior, aunque para percibirla sea necesario compararlo con lo existente, ¿no se comprende que para que lo posible, y en general todo lo finito, pueda ser ni por un momento absoluto, infinito, tiene que dejar de ser posible, de ser finito?

Si no queremos, pues, caer en contradiccion, no tenemos más remedio que admitir, como hacen los panteistas inma-

entes, una sola y la misma esencia absoluta, infinita, negando rotundamente la existencia y posibilidad de todo lo finito, ó declarar que, si lo finito *es*, nunca, ni bajo ningún aspecto, puede considerarse como infinito. Por eso á nuestros ojos y ante la lógica son mucho más consecuentes Hegel y Espinosa, Schelling y Fichte, en una palabra, todos los panteístas inmanentes, que no los transientes que, como Loke y Cousin, Krause y sus adeptos, atribuyen á lo finito y relativo propiedades absolutas é infinitas.

Pero, aunque los panteístas inmanentes sean más lógicos negando absolutamente la realidad finita, que haciendo estribar, como los transientes, en su simple agregacion lo infinito, no es por eso ménos erróneo el principio de unicidad absoluta que constituye el fundamento especial de su sistema. Porque, si no hay más que una sola y la misma esencia incompleja, simplicísima, infinita, no existe ni puede concebirse la variedad, la pluralidad, la multiplicidad; los seres finitos y su respectiva esencia son una ilusion; el mundo material y el espiritual una mentira, y el saber y la ciencia tienen que quedar reducidos á uno sólo y el mismo conocimiento absoluto, expresivo de la única esencia concebible, que se verá á sí misma por el mero hecho de ser en sí misma.

Ahora bien; ¿puede sostenerse en sério que toda la incalculable variedad de seres finitos y relativos sea, como dice Fichte, un puro sueño en el mismo sueño soñado, una apariencia, una ilusion? ¿Puede creerse, como Hegel afirma, que no sean más que evoluciones, desarrollos y manifestaciones de la *idea* concebida como mera potencia de ser? ¿Puede decirse que la materia y el espíritu sean, como quiere Schelling, meras diferencias de lo indiferente? ¿Puede, por último, afirmarse con Espinosa que la extension y el pensamiento sean juntos y á la vez los atributos constitutivos de la esencia absoluta? Si pudiera admitirse uno sólo de éstos apénas concebibles delirios, habria que convenir en que el excepticismo en

el orden ideal y el nihilismo en el orden real eran los únicos sistemas posibles, si tal nombre merecen, para la investigación y exposición científica de la verdad; mejor dicho, habría que renunciar á su inquisición y exposición. Porque, no hay remedio; ó no existe ni puede concebirse lo absoluto, ó ha de ser forzosamente inmutable é infinito; y como las cosas que á los ojos de la conciencia aparecen como transitorias, inestables y relativas, aunque sean meras ilusiones, evoluciones, diferencias ó modificaciones, no dejan de ser por eso mudables y finitas, es claro que no pudiéndose atacar á la conciencia sino apoyándose en la conciencia misma, ó hay que identificar absolutamente lo mudable y lo inmutable, lo finito y lo infinito, que es el mayor de los absurdos, ó además de la esencia infinita, se han de dar necesariamente varias esencias finitas.

Es verdad que Schelling trata de eludir el absurdo, considerando á lo absoluto como omnímoda indiferencia de todo lo diferente. Pero, aparte de que en su lugar evidenciamos que la materia y el espíritu, lo finito y lo infinito son tan diferentes en sí mismos como en el último de sus hechos ó en el primero de sus caracteres esenciales, excepcion hecha únicamente del indeterminado y genérico del *sér*, fácilmente se comprende que, si no hubiese más que una sola y la misma esencia absoluta, infinita, la constituirían irremisiblemente caracteres tan contradictorios como los que en sí mismos revelan la mayor parte de los hechos que se realizan en el universo, hasta el punto de ser incompleja con lo simple, compleja con lo compuesto, potencial con lo posible, actual con lo existente, concéntrica con la materia, excéntrica con el espíritu, inconsciente con el bruto, consciente con el hombre; y la virtud y el vicio, el error y la verdad, la belleza y la deformidad serian juntas y á la vez determinaciones intrínsecas y esenciales de uno sólo y el mismo *sér*, de una sola y la misma actividad, meras diferencias de lo indiferente.

Ya vemos que para Fichte todas éstas, al parecer tan opues-

tas determinaciones, son pura ilusion. Pero, aunque así fuese, eso no impide, ántes bien exige la realidad esencial de un sujeto á quien se refieran. Y como este sujeto no puede ser otro que lo absoluto, llámese así, como Schelling le denomina, bien el *yo*, como quiere Fichte, resulta que la esencia única, absoluta, infinita, si no es á la vez simple y compuesta, actual y potencial, concéntrica y excéntrica, inconsciente y consciente, si no la constituyen juntas y á la vez la virtud y el vicio, el error y la verdad, la belleza y la deformidad, es víctima en sí misma de un perpétuo engaño, de una constante ilusion. Es decir, que lo absoluto ó sería, segun Fichte, un *sér* perpétuamente iluso, ó un *sér* contradictorio, segun Schelling. Mas para un absoluto de índole semejante, lo decimos con noble franqueza, es preferible considerar como Dioses aquellos á que se referia Juvenal burlándose de los egipcios, y que en una discusion tan seria como esta nuestra propia dignidad nos impide mencionar.

Y ¿qué diremos del absoluto potencial de Hegel que, á través de sus múltiples y variadas evoluciones, va desarrollándose, desenvolviéndose y manifestándose bajo la doble forma de espíritu y de materia, hasta llegar á saberse á sí propio, á tener conciencia de sí mismo? Pues diremos sólo que semejante hipótesis es la prueba más concluyente de lo que trata de negar con su principio; ó sea, de la realidad finita. Porque, ¿puede darse mayor limitacion cualitativa que la que determina á la potencia independientemente del acto? Cuando precisamente lo posible es bajo el punto de vista de la cualidad lo único que de hecho es y puede concebirse como relativo y finito, ¿no es un anacronismo considerarlo como lo único absoluto, como lo único infinito? ¿Qué absoluto es ese que no está constituido esencialmente por la plenitud del *sér*, ni qué infinito, cuando le falta la actual realidad, que es, como si dijéramos, su propia perfeccion, el carácter constitutivo de su esencia? No podremos ya decir, es verdad, que semejante absoluto es un *sér* iluso; pero sí que es un *sér* ilusorio:

no podremos afirmar que le determinan atributos contradictorios, que es simple y compuesto, material y espiritual, consciente é inconsciente, etc.; porque no es lo uno ni lo otro, sino que únicamente *puede* ser; pero sí podremos asegurar que en el término de sus múltiples y variadas evoluciones será lo uno y lo otro. Es decir que el absoluto potencial de Hegel, si no es todavía actualmente y de hecho un *sér* iluso, como el de Fichte, ni un *sér* contradictorio, como el de Schelling, al ménos puede ser, y lo será irremisiblemente cuando, á través de sus múltiples é incesantes evoluciones como materia y como espíritu, llegue al fin á saberse á sí propio, á tener conciencia de sí mismo. Por manera que el absoluto de Hegel es, si cabe, más absurdo que el de Schelling y el de Fichte; pues además de abrigar en sí, si bien *in potentia*, la misma ilusion y contradiccion determinante de aquéllos, implica la limitacion cualitativa que *pro hic et nunc* determina en él la falta de su actual realidad ó existencia.

Nada decimos de la necesidad ciega y fatal de sus evoluciones, ni de la manera peculiar de su progresivo perfeccionamiento y desarrollo; porque, si Hegel se hubiera propuesto de intento concebir la idea de lo absoluto é infinito como la expresion, si así puede decirse, de un *sér* absolutamente relativo y finito, si en vez de presentarnos al *sér* infinito en todo género de perfecciones, hubiera tenido la ocurrencia de considerar como tal al *sér* ménos perfecto en lo finito, es muy difícil que hubiese podido idear otro más á propósito que su absoluto potencial; expresion la más genuina de la mayor cantidad de negacion posible en el *sér*, y que casi se identifica con la nada ó negacion absoluta.

No llegó á tanto ciertamente el judío Espinosa; pues sí, como oportunamente veremos, una lamentable equivocacion respecto de la idea de sustancia le condujo hasta el extremo de no admitir más que una sola y la misma esencia absoluta, infinita, con exclusion de todo lo finito, al ménos la consideró *in actu*, procurando atribuirle todas las propiedades

del mundo material y espiritual, que sintetizó en la *extension* y el *pensamiento*. En sentir, pues, del filósofo holandés, no sólo existe lo absoluto, sino tambien el mundo material y espiritual; por más que la materia y el espíritu, la *extension* y el *pensamiento*, léjos de distinguirse intrínseca y esencialmente de lo absoluto, hayan de ser considerados como atributos constitutivos de su inmutable é infinita esencia.

En este sistema si que se puede decir con más propiedad que en el de Hegel, que —el *sér* es todo; — todo es el *sér*; — porque, si bien se elimina en él la esencia relativa, no es sin embargo por supresion, sino sólo por conversion en absoluta; por más que semejante conversion sea tan imposible en sí misma, como que *dos* dejen de ser *dos* para reducirse á *uno*. Porque, si el *pensamiento* y la *extension* son juntas y á la vez propiedades esenciales de lo absoluto, es incontestable que, do quiera se halle la esencia absoluta, se hallarán tambien todas y cada una de sus propiedades esenciales, y por lo tanto y en indisoluble consorcio la *extension* y el *pensamiento*. Pues, como los atributos esenciales constituyen la esencia, están tan íntimamente adheridos á ella que en manera alguna pueden separarse; ántes al contrario, se identifican completa y absolutamente con la esencia misma que constituyen. Ahora bien; siendo la esencia de la *extension* la divisibilidad, no hay remedio; si la *extension* se divide, se dividirá tambien y por igual razon el *pensamiento*, y en ella y por ella la esencia misma de lo absoluto, como quiera que el *pensamiento* y la *extension* son las propiedades esenciales con las que completa y absolutamente se identifica. Y como tanto el *pensamiento* como la esencia misma de lo absoluto son indivisibles, resulta que, si lo absoluto estuviere esencialmente constituido por la *extension* y el *pensamiento*, sería á la vez divisible é indivisible; divisible, en cuanto extenso; é indivisible, en cuanto consciente. No pudiendo, pues, concebirse dos propiedades esenciales opues-

tas en un mismo sujeto, es forzoso convenir en que, siendo de esta índole el pensamiento y la extension, no pueden tampoco considerarse sin una insigne contradiccion como constitutivo esencial de lo absoluto. Agréguese á esto que el pensamiento, á fuer de relativo, es finito, y que la extension, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere, es absolutamente incompatible con lo infinito, segun evidenciamos en el capítulo anterior, y quedará puesto fuera de toda duda que la extension y el pensamiento, contra lo que Espinosa afirma, son propiedades realmente distintas de las que en sí mismo constituyen á lo absoluto; y que por consiguiente suponen, además de la esencia infinita, absoluta, la posibilidad y actualidad de otras esencias finitas y relativas, de la esencia de la materia y de la esencia del espíritu, constitutivas en sí mismas del mundo del pensamiento y del mundo de la extension.

Esto no quiere decir, sin embargo, como en general pretenden todos los panteistas, que desde el momento en que se admita siquiera una esencia finita realmente distinta de la que en sí mismo constituye al *sér* absoluto, éste no pueda ya considerarse como tal, ni ser por consiguiente infinito; toda vez que, no conteniéndola en sí, no le constituye, ni puede constituirle la plenitud del *sér*. Porque, de que haya varias esencias finitas realmente distintas de la infinita, ¿puede lógicamente inferirse que á lo absoluto no le constituya esencialmente la plenitud del *sér*? Indudablemente sucederia esto si, como queria Zoroastro y despues los Maniqueos, se diesen dos esencias igualmente absolutas, infinitas, constitutivas de dos seres ó principios de la misma índole; porque entónces es indudable que la actualidad del uno estaria limitada por la actualidad del otro; ninguno sería absoluto, ni por lo tanto infinito. Por eso decia con razon San Atanasio: *Dicere plures Deos æqualiter potentes, est dicere plures æqualiter impotentes*. Por eso digimos en el capítulo anterior que, ó lo absoluto es único, ó no existe ni puede concebirse.

Pero, ¿sucede lo mismo con las esencias finitas y relativas? ¿Hay por ventura cosa alguna en lo finito, excepcion hecha de su negacion determinante, que no se halle en el *sér* infinito? Es claro que no; de tal manera que, si lo finito *es*, tambien *es* lo infinito; si la *actividad* constituye la esencia finita, tambien la *actividad* es el carácter constitutivo de la esencia infinita. No hay más sino que la actividad finita es por lo mismo limitada, y esta limitacion es precisamente lo único de que carece la actividad infinita, en sí misma esencialmente ilimitada. Pero como la limitacion no es realidad, sino, al contrario, defecto de realidad, resulta que el *sér*, la *actividad* constitutiva de la esencia relativa se contiene en la absoluta eminentemente ó de un modo más noble que en sí misma; toda vez que se contiene segregada de su limitacion determinante. Por eso en lo absoluto se da la potencia juntamente con el acto, al paso que la carencia de actualidad determina en lo relativo á la esencia posible. Por eso, la actual realidad del *sér* infinito es absoluta, inmutable, eterna; al paso que la de los seres finitos es instable, temporal y circunscrita á los hechos concéntricos en la materia, y á los excéntricos en el espíritu. Por eso, en fin, hemos tenido tanto empeño en evidenciar que la limitacion determinante de los seres finitos y relativos era intrínseca ó esencial, y no meramente extrínseca, como quiere el krausismo. Pues, si hubiera sido puramente extrínseca, es claro que con sólo prescindir en el conjunto de seres finitos de su limitacion determinante, hubiera resultado el *sér* infinito como esencialmente constituido por la plenitud del *sér*. Pero como es intrínseca, como lo posible, en tanto es posible, en cuanto *es* potencial y á la vez y bajo el mismo aspecto *no es* actual, como la materia, en tanto es materia, en cuanto le constituye la actividad concéntrica con exclusion de la excéntrica, y al contrario el espíritu, resulta que, no pudiendo segregarse formalmente de lo finito su limitacion determinante sin que á la vez y por lo mismo se segregue su actividad

constitutiva, y con ella su esencia ó naturaleza íntima, tampoco puede constituirse con su agregacion lo infinito, á no ser que le determine la negacion absoluta, en vez de determinarle la ausencia de negacion.

La diferencia, pues, que separa *toto cœlo* y distingue realmente á lo finito de lo infinito, á lo absoluto de lo relativo, no se ha de buscar, como hace frecuentemente el panteísmo, en lo absoluto que, como *es* bajo todos aspectos, como está constituido esencialmente por la plenitud del *sér*, no tiene por lo mismo en sí fundamento alguno de referencia; sino precisamente en lo relativo, pues por lo mismo que es finito, que *no es* bajo todos aspectos, contiene en su misma limitacion esencial el fundamento adecuado de su referencia. Así lo confirma la experiencia que no atestigua la variedad, la pluralidad, la multiplicidad, sino en tanto que advierte que uno cualquiera de los objetos percibidos *no es* el otro. Así es que, léjos de conspirar el criterio experimental contra la irresistible tendencia de la razon á la unidad, como erróneamente y con notoria injusticia afirma el panteísmo, señala, digámoslo así, á la razon pura el verdadero y único camino que puede seguir para llegar á la unidad á que aspira. Ni, ¿cómo habia de suceder de otro modo cuando la experiencia, segun enseña la lógica, no es más que la razon misma auxiliada de los sentidos, ora externos, ora íntimo, para conocer, bien los hechos físicos, bien los hechos psíquicos? ¿Habia por ventura la razon de conspirar contra sí misma? Cuando precisamente la negacion determinante de lo finito que atestigua la experiencia es el fundamento de su referencia á lo infinito, ¿no es una insensatez querer atribuir esta negacion á lo infinito, ó proscribir como absurdo y contrario á la razon lo único que nos pone en el camino adecuado para concebir tal y como es en sí misma la esencia absoluta? ¿En qué consiste sino, que desde el momento en que se abandona este camino, que se prescinde absolutamente de lo finito para llegar á lo infinito, ya no convienen

entre sí los metafísicos acerca de lo que en sí misma constituye su esencia ó naturaleza íntima? ¿Es por ventura el mismo el absoluto de Fichte que el de Schelling, el de Hegel que el de Espinosa? ¿Es ninguno de ellos parecido al infinito de Krause? Y como, testigos estos mismos filósofos, el absoluto, ó es uno, ó no es, como ya habia dicho Tertuliano contra Marcion, resulta que de hecho lo único que conspira contra la tendencia natural de la razon á la unidad es la razon extraviada de algunos pensadores que, convencidos de la evidente realidad de lo infinito por la limitacion misma de la realidad finita, y pareciéndoles asaz humilde su origen á todas luces finito, procuran en su orgullo, no sólo olvidarlo, sino hacer tambien que los demás lo olviden.

No de otra suerte se explica que apelen, para encastillarse en lo absoluto, al ridiculo sofisma de que si además de la esencia absoluta, infinita, se diesen otras finitas y relativas, sería más perfecto el conjunto resultante de lo absoluto y relativo, que la perfeccion intrínseca que en sí mismo constituye á lo absoluto. Porque así como, segun observa rectamente el filósofo de Aquino, ningun conocimiento nuevo adquiere el maestro por el simple hecho de enseñar lo que sabe á su discípulo, de la misma manera lo absoluto no es más perfecto, no adquiere un nuevo *ser*, con que á su esencia absolutamente perfecta se agregue la perfeccion peculiar y propia de las esencias finitas y relativas; pues como esta perfeccion ya se encuentra en lo absoluto, si no formalmente ó con su limitacion determinante, que le haría de hecho imperfecto y relativo en sí mismo, al ménos virtual y eminentemente, es decir, segregada de toda limitacion, resulta que lo único capaz de aumentar su propia y peculiar perfeccion es lo relativo, que de la potencia puede pasar al acto; pero nunca lo absoluto, en el que, por lo mismo que es absoluto, se identifican completa y absolutamente la potencia y el acto hasta el punto de ser, como ya hemos dicho, eternamente posible y eternamente existente, necesariamente posible y necesaria

mente existente, actual y potencialmente inmutable. Por eso, á diferencia de lo absoluto, sólo lo relativo puede dividirse por razon de su esencia en *posible* y *existente*, segun que le constituye en sí mismo sola la potencia con exclusion del acto, ó el acto como realmente distinto de la potencia.

Mas como la posibilidad y la existencia sólo son estados de la esencia específicamente distintos en el orden relativo y completamente idénticos en el absoluto, pero no en manera alguna la esencia misma considerada en sí, que es lo único de que tratamos en esta seccion, la claridad exige que prescindamos por ahora de exponer sus respectivos conceptos. Así es que, evidenciada ya la realidad de lo absoluto y de lo relativo, especies primordiales é inmediatas en que dividimos fundamentalmente el concepto genérico de la esencia, terminaremos su estudio fijando cuidadosamente la índole especial de la relacion que se concibe entre la esencia y el *sér*, así como terminamos la seccion anterior consignando la que existe entre el *sér* y su propia cognoscibilidad.

CAPÍTULO IV.

Relacion de la esencia con el sér.

— PRINCIPIO DE IDENTIDAD ESENCIAL. —

Extraño parecerá que, despues de haber combatido resueltamente el principio de la identidad esencial, ora subjetiva de Fichte, ora objetiva de Schelling, tratemos de consignarlo ahora como constituyendo en sí la relacion fundamental que se concibe entre la esencia y el *sér*. Pero, aparte de que lo mismo hicimos en la seccion anterior con el principio de la identidad nocional, haciendo ver que estribaba en la relacion necesaria de la cognoscibilidad con el *sér*, y evidenciando á

la vez su filiacion l3gica, su inmediata derivacion del principio de contradiccion, impugnando s3lo la primacia absoluta que Hegel le atribuye, si bien se recuerda se advertir3 que nosotros no combatimos la verdad de este principio, ni en el 3rden subjetivo, ni en el 3rden objetivo. Antes al contrario, con toda ingenuidad manifestamos, reconociendo de paso su indiscutible verdad, que en el 3rden del *s3r* sola la identidad y nada m3s que la identidad esencial era y podia considerarse como el verdadero y 3nico principio; por m3s que en el 3rden del *conocer* no pudiera admitirse siquiera su verdad; ni considerarse como tal principio, sino en tanto que se reconociese, como sucede con el de identidad nocional, su l3gica derivacion del principio de contradiccion.

Como all3 no trat3bamos de evidenciar la verdad 3 falsedad de una relacion cualquiera, sino 3nicamente de determinar cu3l era entre todas las relaciones necesarias y un3nime- mente reconocidas como verdaderas la primera, la m3s universal y necesaria, la que, siendo evidente por s3 misma, contenia en s3 la razon suficiente de la verdad de todas las dem3s, f3cilmente se comprende que lo 3nico que impugn3bamos era la *primacia universal* que tanto Fichte, como Schelling atribuyen al principio de la identidad esencial. Es m3s; hasta reconocimos esta primacia universal 3 la identidad en el 3rden absoluto, por m3s que en el 3rden relativo s3lo la consider3semos como principio del *s3r*, y no en manera alguna como principio supremo del *conocer*.

Lo extra3o, por consiguiente, hubiera sido, que habiendo llegado ya 3 tratar del 3rden del *s3r*, si bien con relacion 3 nosotros, hubi3semos prescindido, como se hace comunmente, de marcar 3 este principio su verdadero lugar, y dejado de confirmar de hecho nuestro aserto, repetidas veces formulado, de que el principio de la identidad esencial era el primero, casi puede decirse el 3nico, en el 3rden del *s3r*. Por manera que, as3 como en la seccion anterior, lu3go de conocidas las propiedades nocionales del *s3r* y de haber for-

mado idea clara de ellas, mediante el principio de contradicción, las relacionamos con el *sér* para formarla distinta, y advertimos su identidad nocional hasta el punto de poder afirmar con toda certeza que en este orden eran convertibles por el *sér*, así también en el presente, después de haber expuesto las propiedades esenciales del *sér* y de haber formado un concepto claro de la esencia, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere, sólo resta para formarlo distinto que la relacionemos con el *sér*, y que determinemos como es consiguiente la índole peculiar y propia de esta relación fundamental, seguros de que, sólo con intentar su referencia, advertiremos entre la esencia y el *sér* la misma identidad, si bien ya de otro orden, que hemos advertido entre el *sér* y su propia cognoscibilidad.

En efecto; siendo la esencia lo que en sí mismo es el *sér*, constituyendo la naturaleza íntima de todos y cada uno de los seres la determinación ó conjunto de determinaciones por las que son lo que son y no otra cosa, é implicando toda determinación como caracteres constitutivos, ora simplemente el *sér* en cuanto está exenta de toda limitación, ora también el *no-ser* que la limita y circunscribe, según que la esencia es absoluta ó relativa, ¿quién no ve que entre la esencia y el *sér* existe la misma relación de identidad que hemos advertido entre el *sér* y su propia cognoscibilidad?

No podía suceder otra cosa; pues comprendiendo el *sér*, lo mismo en el orden real que en el ideal, todo lo que es, lo que se opone contradictoriamente á la nada, lo que no es la nada, lo que es algo, lo que existe ó puede existir, y refiriéndose la esencia á todo lo que es en el orden real, sea absoluto ó relativo, actual ó potencial, es evidente que entre la esencia y el *sér* podrá hacerse lógicamente en este orden la misma conversión simple que en el orden nocional se concibe entre el *sér* y su propia cognoscibilidad.

La dificultad estriba únicamente en distinguir con toda precisión el orden ideal del orden real, y en ellos y por ellos

la identidad nocional de la esencial. Pero como esta distincion no puede hacerse bajo el punto de vista del *sér*, por lo mismo que, á fuer de carácter universalísimo, conviene lo mismo al órden real que al ideal, á la esencia que á la cognoscibilidad, es preciso convenir en que sólo fijando la atencion en la cognoscibilidad y en la entidad, especies inmediatas y determinadas del género supremo é indeterminado del *sér*, es únicamente como se podrá advertir la inevitable distincion que media entre el órden real y el ideal, entre la identidad que se da entre la esencia y el *sér* y la que se concibe entre éste y su propia cognoscibilidad. De lo contrario, ó habria que admitir sólo el órden ideal, suprimiendo el real, como hacen los idealistas, ó admitir únicamente el órden real, suprimiendo el ideal, como hacen los realistas.

Ambos inconvenientes se evitan con sólo tener en cuenta que al órden ideal le constituye únicamente la referencia del *sér*, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente, lo que el *sér* es respecto de nosotros; al paso que al órden real le constituye lo que el *sér* es en sí mismo é independientemente de nuestra inteligencia, de lo que es para nosotros. Así es que, si los filósofos se hubieran fijado en esta tan notable diferencia, ni hubieran confundido nunca el órden real con el ideal, ni ménos caído en el absurdo de suprimir unos el órden real, considerándolo únicamente como una vana ilusion de los sentidos, ó de considerar otros, dentro de la esencia, á lo posible como ideal y á lo existente como real.

Verdad es que están tan íntimamente unidas la esencia del *sér* y su propia cognoscibilidad que apénas pueden separarse; como quiera que precisamente sólo lo que *es* es cognoscible y sólo es cognoscible lo que *es*. Pero como la cognoscibilidad implica no solamente el *sér*, sino además su propia referencia como objeto cognoscible al sujeto cognoscente, y esta referencia más bien es un hecho del *sér* que el *sér* mismo, resulta que, aunque la esencia y la cognoscibilidad estén entre sí tan íntimamente unidas como lo están la

sustancia y sus diversas modificaciones, son sin embargo tan realmente distintas, como lo son la causa y el efecto. Pues, así como el efecto no existe, ni puede concebirse sino mediante la acción de la causa que lo produce, así tampoco podría darse la cognoscibilidad del *sér*, si éste no se refiriese ó pudiera de algun modo referirse al sujeto cognoscente, para ser por éste conocido. Mas como no hay *sér* alguno que inmediata ó mediatamente no se refiera ó pueda referirse al sujeto cognoscente, porque de otro modo no sería cognoscible, no podría establecerse entre él y el sujeto cognoscente la relación fundamental que en sí misma constituye al conocimiento, y la referencia es un *acto* que exige, supone inevitablemente, como tal, la *actividad* intrínseca del objeto que se refiere, resulta que entre la cognoscibilidad y la esencia del *sér* hay la misma diferencia que entre el *acto* y la *actividad* que lo produce. Por manera que, en rigor, el orden ideal no es en sí mismo más que una propiedad efectiva del orden real; por eso la esencia *es* y el conocimiento *se hace*, se adquiere; y por eso también la identidad del *sér* con su propia cognoscibilidad es siempre y exclusivamente relativa; al paso que la de la esencia con el *sér*, puede ser *absoluta* ó *relativa*, según que su actividad constitutiva está completamente exenta de limitación, *es* bajo todos aspectos, ó por *no ser* bajo todos aspectos, por contener en sí alguna limitación, sólo la constituye la potencia con exclusión del acto, ó una actualidad inestable y contingente.

Y efectivamente; sea cualquiera el aspecto bajo que se considere la cognoscibilidad propia del *sér*, por más que el *sér* cognoscible sea en sí mismo bajo todos aspectos, como no puede ser cognoscible, ni ménos de hecho conocido sino en tanto que, como objeto, se refiere al sujeto cognoscente, y esta referencia, ora sea inmediata y directa, ora mediata y refleja, no deja por eso de ser relativa, resulta que la conveniencia de la cognoscibilidad con el *sér* será por lo mismo siempre é inevitablemente relativa. Por eso vemos que, aun-

que Dios, por ejemplo, es en sí mismo absoluto, no es sin embargo para nosotros absolutamente cognoscible; es más, ni aún relativamente podemos conocerle en sí mismo, sino mediante sus hechos y en virtud del principio de causalidad, por lo mismo que su referencia como objeto cognoscible á nuestra inteligencia es sólo mediata. De ahí el por qué, como sábiamente dice el grande Agustino, mejor podamos saber y decir de Dios lo que no es, que lo que es; de ahí que solo podamos formar su concepto de una manera negativa; es decir, removiendó ó apartando de Dios toda negacion ó imperfeccion; de ahí, en fin, la razon fundamental por la que, si bien concebimos á lo absoluto como el principio supremo en el órden del *sér*, como causa y razon suficiente á la vez de todo cuanto es, de todo cuanto puede ser, no podamos considerarle como tal en el órden lógico y relativo del humano *conocer*; ya que, por lo mismo que no se refiere directa, primaria é inmediatamente como objeto cognoscible á nuestra inteligencia, no es su conocimiento el primero que adquirimos, ni podemos tampoco adquirirle, segun en su lugar veremos, sin la concepcion prévia del principio de causalidad; como no conocemos lo infinito, lo absoluto, sin la concesion prévia de lo finito y relativo. Pues, aunque muchos filósofos sostienen que la cognoscibilidad de Dios como *sér* absoluto é infinito, es inmediata y directa, la misma diversidad y aún oposicion de los conceptos que respectivamente forman acerca de su esencia ó naturaleza íntima nos evidencia precisamente lo contrario. Agréguese á esto que, aún cuando su conocimiento fuese inmediato y directo, no dejaria por eso de ser relativo, ni de estribar su propia cognoscibilidad en su referencia, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente, y quedará puesto fuera de toda duda que la identidad del *sér* con su propia cognoscibilidad es tan intrínseca y esencialmente relativa, como relativo es en sí mismo el conocimiento á que sirve de objeto.

No sucede lo mismo en la relacion de la esencia con el *sér*;

porque, como la esencia es lo que el *sér* es en sí mismo, independientemente de su referencia al sujeto cognoscente, y el *sér*, á diferencia del conocimiento, puede ser absoluto ó relativo, segun que le constituye en sí mismo la plenitud del *sér*, ó por *no ser* bajo todos aspectos, contiene en sí alguna limitacion que determine su diferencia de lo absoluto y su referencia á él, es claro que su identidad con el *sér* podrá por lo mismo ser *absoluta* ó *relativa*, segun sea la índole especial de su actividad constitutiva.

Que la identidad de la esencia absoluta con el *sér* es por lo mismo absoluta, es tan evidentemente cierto que, excluyendo necesaria é inevitablemente el carácter de *sér* de su concepto toda negacion, por lo mismo que le constituye como tal la afirmacion absoluta, é implicando la esencia absoluta la plenitud del *sér* que tal afirmacion expresa, no hay, no puede darse en el *sér* ninguna propiedad que no se dé exactamente y de la misma manera en la esencia absoluta. Por eso vemos que si el carácter de *sér* es incomplejo y simplicísimo, incompleja y simplicísima es tambien la esencia de lo absoluto; si el *sér* conviene á lo posible lo mismo que á lo actual, tambien la esencia de lo absoluto es en sí misma actual y potencialmente infinita; si el carácter de *sér* comprende en sí todo lo que hay de positivo en las cosas, segregada la negacion que determina á lo finito, precisamente todo lo que hay de positivo en los seres finitos y relativos se encuentra en la esencia absoluta é infinita, si bien de un modo más noble, ó sea, excepcion hecha de su limitacion determinante; si, para decirlo de una vez, el *sér* es, como hemos dicho, la afirmacion absoluta; la esencia infinita es, á fuer de tal, la actividad absoluta. No hay, no puede darse en el carácter de *sér*, considerado en sí, una propiedad que no se encuentre exactamente y de la misma manera en la esencia absoluta, hasta el punto de que la denominacion más propia y adecuada para expresar lo absoluto sea la que emplea la Escritura cuando dice de Dios que es *el que es*.

La relacion de las esencias finitas con el *sér* es por el contrario relativa; porque, como no son bajo todos aspectos, no conviene absolutamente á su actividad constitutiva el carácter de *ser*, ni son por lo tanto incomplejas; ya que su misma limitacion hace que, aunque *sean* en sí mismas, *no sean*, sin embargo, ni juntas, ni separadas, todo lo que *es*. Es decir que, á diferencia de lo absoluto sólo constituido por el *sér*, á la esencia de todos y cada uno de los seres relativos la determinarán juntos y á la vez los caractéres del *sér* y del *no-ser*; por manera que conviene con el *sér* en lo que *es*, en lo que tiene de positivo, y no conviene ni puede convenir en lo que *no es*, en lo que tiene, si así puede decirse, de limitado. Por eso la identidad de la esencia finita con el *sér* es sólo relativa.

Pero ¿es por ventura de la misma índole la identidad relativa que se da entre todas y cada una de las esencias finitas y el *sér*, que la identidad tambien relativa que se concibe entre el *sér* y su propia cognoscibilidad? No: y para probarlo basta tener en cuenta que, ni el término referido, ni el término de referencia son idénticos ó se consideran bajo el mismo aspecto en una y otra relacion.

En efecto: el término referido en el orden esencial es única y exclusivamente lo finito que, por lo mismo que *no es* bajo todos aspectos, que está esencialmente limitado, contiene en su misma limitacion, ora cuantitativa, ora tambien cualitativa, el fundamento adecuado de su referencia al *sér* absoluto; al paso que el término referido de la relacion nocional puede constituirlo, lo mismo lo absoluto que lo relativo, lo infinito que lo finito, todo *sér*, toda actividad actual ó posible, estable ó inestable, toda modificacion ó relacion esencial que *no sea* nuestra inteligencia; es más, hasta nuestra propia inteligencia en cuanto *es* ó se pone á sí misma como objeto cognoscible, como á la vez y bajo el mismo aspecto *no es* el sujeto cognoscente en cuanto cognoscente, puede constituir y de hecho constituye muchas veces el término referido de la relacion cognitiva.

Lo mismo sucede con el término de referencia. Pues mientras que en el orden esencial puede constituirlo en general todo *sér* que contenga en sí la perfección de que el referido carezca, y en particular el *sér* absoluto, por lo mismo que, estando constituido por la plenitud del *sér*, en él se contiene toda la perfección que contienen y de que carecen los seres relativos, en el orden nocional sólo el sujeto cognoscente puede constituir el término adecuado de referencia; por cuanto él es el único que, en cuanto cognoscente, *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el objeto cognoscible.

Y si no son unos y los mismos los términos integrantes de la relación nocional y los que integran á la esencial, ¿quién duda que tampoco será de la misma índole la relación que respectivamente constituyen? Cuando la relación nocional sólo se concibe entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, y la esencial estriba en la referencia real y de hecho de los seres finitos entre sí y con el *sér* infinito, ¿quién no ve que una y otra implican distintas referencias, y que si se suprime una sola esencia relativa, como hacen los idealistas, hay que suprimirlas todas, lo mismo que si se suprimen las relaciones nocionales, como quieren los realistas, hay que suprimir todos, absolutamente todos los conocimientos? ¿No se ve que el fundamento del panteísmo en aquéllos y del escepticismo en éstos estriba precisamente en la lamentable confusión del orden real y el ideal?

Así lo confirma, como no podría ménos, la historia de la ciencia. Por eso nosotros hemos tenido tanto empeño, á la vez que evidenciábamos la índole real de la relación de la esencia con el *sér*, en distinguirla cuidadosamente de la que se concibe entre el *sér* y su propia cognoscibilidad. Por manera que mientras en nuestro concepto el orden ideal sólo estriba en la cognoscibilidad del *sér*, en lo que el *sér* es respecto de nosotros, constituye al orden real la entidad propia del *sér*, lo que el *sér* es en sí mismo, independientemente de su precepción por nuestra inteligencia.

SECCION CUARTA.

POSIBILIDAD DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la posibilidad.

Así como jamás hubiéramos podido llegar á formar el concepto de lo finito, si en todo el trascurso de nuestra vida intelectual no hubiésemos percibido más que un solo *sér*, toda vez que con relacion á nuestra inteligencia no se encuentra en ninguno de los seres finitos nada que no *sea*, de la misma manera, si sólo hubiésemos percibido seres cuantitativamente finitos, es decir, seres cuya limitacion determinante dependiese de la mayor ó menor perfeccion de su actividad constitutiva, pero siempre existentes, es claro que tampoco hubiéramos podido formar el concepto de lo posible, puesto que nada hay en lo existente que no sea actual. Pero desde el momento en que advertimos que seres, hechos ó modificaciones que existen actualmente ántes no existian, ó que ántes existian y actualmente no existen, comprendemos que su limitacion no es ya cuantitativa, que no se refiere á la mayor ó menor perfeccion de su actividad constitutiva, sino precisamente cualitativa, privativa en sí de toda actualidad, y formamos por lo tanto el concepto de la posibilidad, por la

sencilla razon de que lo que actualmente existe y ántes no existia, no existiria de hecho si no hubiera *podido* existir. Es decir, que primaria y principalmente la idea de la posibilidad sólo puede formarse *à posteriori*, ó sea partiendo de la inestabilidad á todas luces perceptible de los seres finitos, sí, pero actualmente existentes.

Ahora, una vez concebida la idea y tratando ya de determinar científicamente su comprehension y extension, colocados ya en las etéreas regiones de lo posible, si no podemos determinar su comprehension *à priori*, es incontestable que tampoco podemos precisar su extension *à posteriori*. De aquí la dificultad, casi insuperable, de exponer el concepto de la posibilidad, y la lamentable confusion que, por regla general, se advierte en los filósofos al tratar de lo posible. No habria ciertamente tanta dificultad, ni sería tan frecuente la confusion en el desarrollo científico de esta idea, si tanto su comprehension como su extension pudieran determinarse *à priori*, ó si bajo uno y otro aspecto sólo fuese determinable *à posteriori*. Pero puesto que de hecho no es así, deber nuestro es exponerla tal y como es en sí misma, determinando *à priori* su extension y *à posteriori* su comprehension; por ser éste el único medio adecuado para poder precisar su integridad y pureza, no omitiendo ninguno de los caracteres que la constituyen en sí misma, y excluyendo todo elemento que no le pertenezca.

En este supuesto decimos comprensivamente que la posibilidad consiste en la mera potencia de *ser*, y que por lo tanto sola la potencia con exclusion del acto determina como tal á lo posible. Así es que su extension la constituye todo aquello que, *no siendo* actualmente, *puede* sin embargo *ser*. Y como precisamente *puede ser* todo lo que no implica contradiccion, todo lo que de algun modo puede referirse al *ser*, es claro que la posibilidad se extenderá á todo lo que, hecha abstraccion de la existencia que *à posteriori* la limita y circunscribe, no implique contradiccion. En este sentido se

dice que la *posibilidad* es—*immunitas à contradictione in notis constitutivis entis*;—ó sea, la conveniencia entre sí de los caracteres constitutivos del *sér*.

Ahora bien; no pudiendo calcularse el número de seres cuyos caracteres constitutivos convienen entre sí, al paso que puede asegurarse con toda certeza que no puede darse ó concebirse ningun *sér* cuyos caracteres constitutivos impliquen contradicción, porque entónces sería y no sería, lo que es absurdo, resulta que si es cierto, como hemos dicho, que no puede fijarse *à posteriori* la extension de lo posible, tambien es incontestable que puede determinarse *à priori*. Por manera que, bajo el punto de vista de la extension, la posibilidad es como el *sér*, indeterminada *à posteriori* y determinada *à priori*, por más que, bajo el punto de vista de su comprehension, suceda precisamente lo contrario; toda vez que á lo posible le determina el máximum de limitacion, á saber: la falta de actualidad, y el *sér* comprende en *sí* lo mismo lo nocional que lo esencial, lo posible que lo actual, todo lo que es ó puede concebirse. De aquí el por qué sea indefinido é indefinible en este órden el concepto del *sér*, miéntras que la posibilidad, circunscrita exclusivamente á uno de los dos estados primordiales que adecuadamente integran la actividad constitutiva de la esencia del *sér*, es por lo mismo, no sólo definible, sino esencialmente definida.

No sería, sin embargo, ni lo uno ni lo otro, si, como quieren algunos, la idea de la posibilidad fuese un concepto primordial del espíritu, y como tal lógicamente indefinible, ó constituyese, como quieren otros, la indeterminacion misma del *sér*, *per se et ex natura sua* ú ontológicamente indefinida. Pero, aparte de que el concepto del *sér*, á fuer de género supremo es el único rigorosamente indefinible, fácilmente se comprende que, estando constituida la posibilidad por uno de los dos caracteres fundamentales que determinan á toda actividad con exclusion del otro, en la misma privacion del acto se encuentra precisamente la determinacion de la po-

tencia; determinacion que, por lo mismo que se refiere á la cualidad de su esencia ó naturaleza íntima, es la mayor que puede concebirse. Por otra parte; si no ya sólo son distintas la cognoscibilidad y la entidad del *sér*, si dentro de la esencia no es lo mismo la actividad absoluta que la relativa, y en el órden relativo no puede darse un *sér*, ni ménos la limitacion que determina su referencia bajo el punto de vista de la cantidad, sin que se dé á la vez bajo el de la cualidad, porque entónces sería y no sería finito, lo que hace que no se identifiquen ni puedan identificarse en este órden la potencia y el acto; ¿quién duda que la posibilidad del *sér* es lo más determinado que puede excogitarse? Y si sólo la constituye uno de los dos estados esenciales de la actividad relativa con exclusion del otro, la potencia con exclusion del acto, ¿quién no comprende que puede definirse con toda precision, sin más que consignarlo, diciendo simplemente que la *posibilidad* es —*la potencia de ser*?— Véase, pues, si hemos estado en lo cierto al asegurar que la posibilidad, no sólo era definible, sino de hecho definida; y si tenemos razon para decir que la potencia con exclusion del acto constituye en sí misma á lo posible.

La dificultad, por consiguiente, no está en precisar este carácter, tan determinado en sí, como determinable respecto de nosotros; sino más principalmente en fijar la indole especial de la potencia en sí y con relacion á nuestra inteligencia. Pues como tambien se llama *potencia* la virtualidad de la causa eficiente para producir su efecto, ora lo produzca, ora no lo produzca, ha engendrado tal confusion entre los filósofos esta idéntica denominacion, que apenas hay uno que no involucre la productibilidad en la posibilidad del *sér*, considerando á ésta como *interna*, metafísica, absoluta, y llamando á aquélla *externa*, física ó relativa; sin tener en cuenta que lo más relativo entre todo lo relativo, lo más finito entre todo lo finito, es precisamente lo posible, por lo mismo que su limitacion determinante es, como hemos visto, cualitativa, que implica en sí la privacion de toda actualidad. Por ma-

nera que, si por posibilidad absoluta se entendiese la completa privacion de actualidad, no hay duda que lo posible sería bajo este aspecto absoluto; puesto que precisamente le determina, como tal, la completa privacion de este carácter. La actividad constitutiva del *ser*, en tanto que es posible, está completamente exenta de toda actualidad, y no hay por lo mismo ningun aspecto en que, sin dejar de ser simplemente posible, pueda considerarse *in actu*. Pero de esta completa privacion de actualidad, á la consideracion de la posibilidad como absoluta en sí, hay tanta y tan notable diferencia que, si se considerase como absoluta en sí misma la potencia de ser, ó habria que admitir dos absolutos, si bien el uno meramente posible, lo que es absurdo, ó reconocer con Hegel á lo absoluto como constituido exclusivamente por la mera potencia de ser, lo que es contradictorio. Porque, ¿cómo ha de ser absoluto, ilimitado, lo que contiene en sí el máximum de limitacion? ¿Cómo ha de dejar de ser intrínseca y esencialmente finito, relativo, lo que en su misma privacion de actualidad contiene el fundamento de su referencia á lo absoluto? Y viniendo á la productibilidad, ¿cómo ha de ser simplemente posible, lo que incluye en su concepto la actual realidad de la causa productora? Si la causa no puede concebirse sino en tanto que, existiendo actualmente, tiene en sí virtud para producir su efecto, y si todo lo posible, en el mero hecho de ser posible, de no implicar repugnancia alguna en sus caracteres constitutivos, puede ser producido, reducido al acto, no hay remedio; ó la productibilidad se refiere al *ser* productible en sí, en cuyo caso no añade nada, ni cuantitativa, ni cualitativamente, á su mera potencia de ser, ó se refiere al *ser* productor, y entónces, como que primero es existir que obrar, es claro que no se comprende, ni puede comprenderse en los estrechos límites de la posibilidad, sino que por el contrario pertenece totalmente al orden de la existencia.

No hay que decir que entre los seres posibles hay muchos

que por haber ya realizado su existencia, por haber vuelto al estado de mera posibilidad, aunque son posibles, como lo prueba elocuentemente el hecho de haber existido, no dicen ulterior relacion á la existencia, y que por consiguiente sólo les puede determinar la ausencia de contradiccion entre sus caractéres constitutivos; al paso que hay otros que, por no haber existido todavía, son por lo mismo productibles, y serán de hecho producidos en el momento preciso en que la causa productora los reproduzca al acto. Pues, si bien es cierto que con relacion á nosotros no es lo mismo lo futuro que lo pasado, lo productible que lo producido, tambien lo es que esta sucesion no se refiere á la posibilidad, estable en sí, sino precisamente á la existencia, única instable en lo finito; de tal manera que, porque un *ser* se reduzca ó deje de reducirse al acto, no se altera por eso en lo más mínimo su posibilidad intrínseca ó esencial; ántes al contrario, su actual realidad, léjos de destruir, confirma más y más la posibilidad misma del *ser*; ya que no existiria, si no hubiera podido existir. Por eso hemos dicho que, ó la productibilidad no significa nada por parte del *ser* productible, y como tal posible en sí, sino únicamente por parte del *ser* productor, en cuyo caso implica forzosamente la actualidad de éste, como causa, ó si algo significa tambien por parte del *ser* productible, este algo se refiere inevitablemente á su futura existencia, y no en manera alguna á su propia posibilidad. Y si la productibilidad no se refiere, ni puede referirse, como acabamos de ver, á la posibilidad en sí, sino únicamente al orden de la existencia, forzoso es convenir en que no hay más que una sola y la misma posibilidad constituida exclusivamente por la potencia de ser, y tan relativa en sí, como relativa es la conveniencia mútua y recíproca que dicen entre sí todos y cada uno de los caractéres que constituyen como tal á lo posible.

Otra cosa es que, por razon de la índole especial de los caractéres peculiares del *ser* que convienen ó no repugnan

entre sí, haya lugar á dividir la posibilidad en *metafísica* y *física*, segun que la relacion de conveniencia entre los caracteres determinantes de su actividad potencial es necesaria ó contingente, segun que repugna, ó no implica contradiccion su inconveniencia. Porque, como en esta manera de considerar la relacion determinante de lo posible, no se traspasan los límites de la mera potencia de ser, como esta consideracion se funda únicamente en la índole peculiar de sus caracteres constitutivos, abstraccion hecha de su existencia, y estos caracteres pueden convenir con tal grado, digámoslo así, de fuerza, que sea imposible, que implique contradiccion su inconveniencia, ó sólo convenir de manera que, bajo determinadas condiciones, sea tambien posible su inconveniencia, es claro que entre la posibilidad metafísica y la posibilidad física habrá en general la misma diferencia que entre la necesidad, si bien relativa, y la contingencia; y por lo tanto fundamento bastante para distinguir dentro de este orden, lo metafísicamente posible, cuyo opuesto es absolutamente imposible, de la posibilidad física, á que sólo se opone la imposibilidad *moral*, fundada únicamente en la mayor ó menor dificultad de que, atendida la índole especial de los caracteres constitutivos del *ser*, concurren ó no las circunstancias que determinan su conveniencia ó inconveniencia, y que hacen que, aun lo moralmente imposible, sea sin embargo metafísica y físicamente posible, no implique ni en abstracto, ni en concreto, repugnancia alguna en sus caracteres constitutivos, sino sólo en las condiciones que determinan su inconveniencia.

Quiere decir, pues, que la posibilidad metafísica, no sólo importa la inmunidad de contradiccion en los caracteres constitutivos del *ser*, sino además la repugnancia intrínseca de su inconveniencia; al paso que la posibilidad física sólo exige su conveniencia, y no en manera alguna la contradiccion en este orden de su inconveniencia. Por eso la extension de aquélla es determinada y definida, como quiera que, á

fuer de necesaria, sólo se refiere, sólo puede referirse á las propiedades esenciales del *sér*; miéntras que la de ésta, si bien es determinada y está únicamente circunscrita á los caracteres accidentales, por lo mismo que éstos pueden ó no convenir entre sí, hacen que su extension sea para nosotros realmente indefinida.

En efecto; siendo el *sér*, por ejemplo, el carácter générico y universalísimo que conviene, lo mismo á lo ideal que á lo real, á la cognoscibilidad que á la entidad, no cabe la menor duda de que lo cognoscible, sea cualquiera el aspecto bajo que se considere, primero dejará de ser cognoscible, que dejar de *sér*; así como la entidad, ántes que dejar de *sér*, dejaría forzosamente de ser lo que es. Por otra parte; implicando la cognoscibilidad en sí la referencia del *sér* como objeto cognoscible al sujeto cognoscente, y no dándose ni pudiendo concebirse esta referencia sin la actividad propia del *sér* considerado en sí mismo, es tambien incontestable que, primero dejará de ser cognoscible, que de estar constituido esencialmente por la actividad. Y si la esencia no puede concebirse sin el *sér*, ¿podrá por ventura su actividad constitutiva considerarse en sí misma como absoluta, *ser* bajo todos aspectos, si en ella no se identifican completa y absolutamente el acto y la potencia? ¿Puede, por el contrario, ser relativa y finita, si en ella se concibe ó verifica esta completa y absoluta identificación? Y si no se concibe, ni puede darse esta identificación completa y absoluta en lo relativo, ¿podrá acaso ser ilimitada la potencia y limitado el acto, ser lo relativo bajo un aspecto finito y bajo otro aspecto infinito? ¿Podrá ser ilimitada su cualidad y limitada su cantidad ó al contrario? ¿Podrá, en fin, dentro de su actual y relativa existencia, ser á la vez su actividad constitutiva estable con la sustancia, inestable con la modificación, excéntrica con el espíritu y concéntrica con la materia, sensible con el bruto y racional con el hombre, simple con el átomo y compuesta con el cuerpo, sucesiva con el tiempo y simul-

tánea con el espacio? ¿No se ve que implica contradicción que una sola y la misma esencia pueda ser á la vez absoluta y relativa, finita ó infinita? ¿No se ve que repugna que una sola y la misma esencia finita sea bajo el mismo aspecto potencial y actual, estable é inestable, concéntrica y excéntrica, consciente é inconsciente, simple y compuesta, sucesiva y simultánea? Y si del orden esencial nos trasladamos al orden ideal, ¿quién nó comprende, por ejemplo, que el triángulo, primero dejará de ser triángulo, que dejar de estar constituido por tres lados y tres ángulos? ¿Quién no comprende que dos cosas iguales á una tercera no pueden ménos de ser iguales entre sí; que el todo, primero dejará de ser todo, que dejar de ser mayor que su parte, como el efecto de suponer una causa, ó la modificación de exigir una sustancia en que resida? No: las esencias de las cosas, ora en sí, ora en sus relaciones necesarias, son inmutables como Dios, no pueden ser, ni concebirse de otra manera que como son; por eso su posibilidad es metafísica.

Pero ¿sucede lo mismo con los modos y relaciones contingentes que determinan en sí mismas su posibilidad física, su entidad cuantitativa? ¡Cómo! ¿si excepción hecha del *sér* absoluto cuya absoluta posibilidad, por lo mismo que se identifica con su actualidad infinita, nada contiene ni puede contener en sí de contingente y accidental, no hay un *sér* al que, dentro de su propia esfera, lo mismo puedan referirse que dejar de referirse? Si el color, por ejemplo, de la pared, lo mismo puede ser blanco que no serlo, ser por el contrario negro ó de cualquier otro color, y la misma indiferencia se advierte en las demás modificaciones y relaciones contingentes, ¿quién es capaz de determinarlas, no ya sólo en el orden posible, sino que ni siquiera en el actual? ¿Quién es capaz de determinar el número é intensidad de las afecciones, ora agradables, ora desagradables que un *sér* sensible puede experimentar? ¿Quién puede precisar los hechos cognitivos y activos del *sér* racional? ¿Quién los hechos

físicos de la materia? ¿Quién el número, no ya sólo de modificaciones, si que tambien de seres finitos que pueden darse, tanto en el orden espiritual, como en el material? Y si no puede precisarse el número de seres y hechos finitos, ni su peculiar intensidad en cada género, ¿podrán por ventura calcularse siquiera las múltiples y variadas relaciones que entre los seres y hechos pueden darse, cuando éstas se multiplican en progresion geométrica? Es evidente que no: antes al contrario, nuestra inteligencia es tan limitada en sí misma, que apénas si puede concebir las relaciones necesarias é inmediatas y un corto número de hechos y relaciones contingentes y mediatas. Por eso hemos dicho que, mientras la posibilidad metafísica es determinada y definida, la posibilidad física, si bien es determinada en sí, es con relacion á nosotros realmente indefinida.

Lo que sí podemos y debemos definir es la índole especial, así de la necesidad determinante de la posibilidad metafísica, como de la contingencia que determina á la posibilidad física; por ser este el único medio adecuado para poder distinguir las entre sí y de la necesidad y contingencia actual. Mas como algunos filósofos exagerán la necesidad relativa de la posibilidad metafísica, convirtiéndola en absoluta, al paso que otros le quieren quitar su carácter necesario, identificándola con la posibilidad física, y otros tratan de suprimir en la posibilidad física su contingencia, identificando su indeterminacion respecto de nosotros con lo infinito, es indispensable que tratemos en particular y sucesivamente de cada una de estas dos especies de posibilidad, y refutemos de paso los errores que acerca de cada una de ellas se sustentan; de la misma manera que en el orden de la esencia expusimos, primero en general, y despues en particular, las dos especies primordiales en que inmediata y fundamentalmente se divide.

CAPÍTULO II.

Concepto de la posibilidad metafísica.

De nada nos serviría haber dividido en el capítulo anterior la posibilidad en metafísica y física, haciendo ver que determina á la primera, como carácter diferencial de la segunda, la necesidad, si, en medio de opiniones las más opuestas y á nuestro parecer completamente erróneas, no tratásemos de determinar ahora con toda precision su índole especial, evidenciando que, ni es absoluta en sí misma, como los escotistas pretenden, ni deja por eso de ser tal necesidad esencial hasta el punto de identificarse con la contingencia que determina á la posibilidad física, como quisiera Descartes; sino que es precisamente, y á fuer de potencial, una necesidad *relativa*.

Difícil hubiese sido concebirla de otro modo, y casi puede decirse imposible, tratándose de inteligencias tan privilegiadas como las de Escoto y Descartes, si, lo mismo los escotistas que los tomistas, y despues todos los filósofos hubiesen planteado la cuestion en su verdadero terreno; si no hubiesen tenido la pretension ilógica de inmiscuir en el concepto de la posibilidad la potencia ó virtud de la causa para producir su efecto. Pues, dada esta confusion, ni se puede referir la posibilidad metafísica á la inteligencia divina, sin lastimar la omnipotencia, ni tampoco á la voluntad omnipotente de Dios, sin menoscabar su inteligencia.

Verdad es que los tomistas, en medio de esta confusion, eluden uno y otro escollo apelando á sus especies inteligibles, segun las cuales hay en Dios pluralidad de ideas ó formas principales, estables, incommutables y eternas, á las que se conforma todo lo que es producido y destruido, todo lo

que nace y muere, todo lo que existe y puede existir. Pero también es verdad que esta manera de resolver una cuestión sencilla en sí misma, envuelve la dificultad todavía mayor de que se den en Dios efectivamente esas especies inteligibles, esa multiplicidad de ideas, conforme á las cuales, en lo que no se elude la inteligencia que las concibe, son hechas todas las cosas, en lo que tampoco se elude la voluntad que las reduce al acto. Por manera que, si no puede decirse que los tomistas suprimen la necesidad de lo metafísicamente posible, ni tampoco puede asegurarse que la consideran como absoluta, es, sin embargo, incontestable que, para que su concepto de la posibilidad metafísica sea en sí mismo verdadero, es preciso que lo sea su teoría de las especies inteligibles, de la pluralidad de ideas divinas en que lo fundan. Así es que, desechando Descartes semejante teoría, y subordinando los escotistas estas especies ó ideas á la posibilidad metafísica, ni era factible que las dos escuelas se entendiesen entre sí, ni que, embargado por la misma confusión unida al poco aprecio que hacía del principio de contradicción, al que trataba de derrocar, las entendiese Descartes.

Pero desde el momento en que, fija nuestra inteligencia en la posibilidad en sí é independientemente del *poder* ó virtualidad eficiente, distinguimos con todo cuidado la conveniencia de los caracteres constitutivos del *sér* de la referencia de la posibilidad al acto, aparece tan clara en sí misma la cuestión, que basta enunciarla para comprender la repugnancia intrínseca que encierra el carácter de absoluta independencia atribuido por los escotistas á la posibilidad metafísica. Pues, aparte de que la posibilidad sólo puede llamarse absoluta en sentido negativo, es decir, en cuanto está destituida de actualidad, aparte de que lo absoluto en el orden positivo, como repetidas veces hemos dicho, ó es único, ó no puede siquiera concebirse, y que esta unidad esencial, absoluta, no puede constituir la posibilidad metafísica, por cuanto en el mero hecho de estar privada de actualidad *no es* bajo

todos aspectos, no la constituye la plenitud del *ser*, basta tener en cuenta que la conveniencia, sea de la índole que quiera, sólo puede concebirse en el orden relativo, y que, según los mismos escotistas reconocen, constituye á la posibilidad metafísica la conveniencia necesaria de los caracteres entitativos entre sí, para advertir que, primero dejará la posibilidad metafísica de estribar en esta conveniencia necesaria, que dejar de ser intrínseca y esencialmente relativa.

No: lo absoluto no implica conveniencia alguna de la pluralidad, siquiera sea potencial y necesaria, que constituye la union de este orden; ántes al contrario, supone, exige inevitablemente la unidad imcompleja y perfectísima, la unidad cualitativa y cuantitativa, la unidad absoluta, la unidad tan propiamente llamada *unicidad*. Por eso su absoluta posibilidad es en sí misma la actualidad absoluta; por eso no puede la posibilidad concebirse como absoluta si no es á la vez absolutamente actual; por eso, en fin, tanto importa llamar absoluta á la posibilidad metafísica, como identificarla absolutamente con la existencia.

Ahora bien; estando la posibilidad determinada en sus diferentes especies por la total ausencia de actualidad, y denominando *interna* los mismos escotistas á la posibilidad metafísica por cuanto su relacion con la existencia es más remota en sí que la de la posibilidad física, á la que por lo mismo llaman *externa*, ¿se atreverán á admitir la conclusion legítimamente derivada de sus premisas, de que la posibilidad, siendo absoluta, tiene forzosamente que incluir en sí la existencia, y no así como quiera, sino precisamente la existencia absoluta? Tan cierto es que los extremos se tocan, que, por apartar la posibilidad metafísica de toda actualidad, se ven los escotistas precisados á identificarla completa y absolutamente con la actualidad misma.

Por otra parte, y aunque sea evidentemente cierto que discurrimos y pensamos de lo meramente posible independientemente, no ya sólo de lo actual, sino también de lo abso-

luto, como discurrimos y pensamos de lo finito, sobre todo en sus mútuas y recíprocas relaciones, sin pensar en lo infinito, ¿quién no ve que, desde el momento en que advertimos su propia limitacion, reconocemos en ella y no podemos ménos de reconocer el fundamento de su referencia, y por lo tanto que es en sí mismo relativo? ¿Ha de ser por ventura la abstraccion de la limitacion esencial razon suficiente para suprimirla de hecho en lo finito? ¿No confiesan los mismos escotistas que la posibilidad metafísica *no es* actual? ¿No convienen con nosotros en que es relativo y finito lo que *no es* bajo todos aspectos? Si pues la posibilidad metafísica no es actual, si *no es* bajo todos aspectos, y todo lo que *no es* bajo todos aspectos es en sí mismo esencialmente relativo, ora pensemos, ora no pensemos en ello, independientemente de lo absoluto, no hay más remedio que convenir en que la posibilidad metafísica es en sí misma esencialmente relativa.

Oponen además varias razones para explicar la independencia de la posibilidad metafísica del *sér* absoluto muy dignas de tenerse en cuenta respecto del modo en que, en la hipótesis de los tomistas las ideas ejemplares de los seres metafísicamente posibles, se encontrarían en la inteligencia divina. Y si fuese cierto, como éstos pretenden, que existen en la inteligencia divina las especies inteligibles ó ideas ejemplares de los seres metafísicamente posibles en su específica multiplicidad, sería tambien indudable que la inteligencia divina, al ménos en tanto que conocía estos seres en su idea ejemplar, sería finita; toda vez que, siendo aquéllos finitos en sí mismos, finita sería su especie inteligible, y finito por lo tanto su conocimiento.

Pero, áun prescindiendo de que dificultades por el estilo sólo á los tomistas toca resolverlas, el hecho es que el *sér* absoluto y, á fuer de tal, infinitamente sabio, *único intuitu*, de una sola mirada, si así puede decirse, se conoce á sí mismo y en sí mismo todo lo que existe ó puede existir. Así es

que, siendo este conocimiento infinito, se encuentran en él, como único é indivisible, todas las ideas ejemplares, ó formas principales de todo lo posible y actual, segregadas de la limitacion nocional que determina su pluralidad, como se encuentra en su absoluta actividad, tanto la actividad potencial, como la actual, que constituye en sí mismos á todos los seres posibles y existentes, si bien eminentemente, ó sea, suprimida la limitacion que determina su multiplicidad.

Si queremos confirmar ahora este hecho á todas luces evidente por semejanza á lo que en nosotros pasa, veremos que, así como en nuestra actividad esencial se encuentra la potencia de nuestros propios hechos que la inteligencia conoce y la voluntad realiza, de tal manera que si la volicion no podría realizarse sin la voluntad, tampoco sería tal volicion ó acto consciente sin la inteligencia, y ni siquiera acto sin la actividad esencial de nuestra alma, así tambien la posibilidad metafísica, en cuanto *es*, se encuentra en la actividad absoluta de Dios, que su inteligencia conoce y luego reduce al acto su omnipotente voluntad; de manera que si no podría realizarse sin la voluntad eficiente, tampoco ser conocida sin la inteligencia, ni ménos ser posible sin la actividad: sólo que como los tomistas no quieren considerar á la actividad, sino á la inteligencia como carácter constitutivo, así de nuestra alma, como de la esencia de Dios, no pueden resolver la cuestion refiriendo la posibilidad metafísica á la esencia misma, y se ven precisados á referirla á uno de los atributos que es la inteligencia, sin advertir que Dios no *es*, porque es inteligente; sino que es inteligente, porque *es*; así como lo metafísicamente posible no *es*, porque lo conoce; sino que lo conoce precisamente porque *es*, porque en su actividad absoluta, al conocerla en sí misma, ve por uno sólo y el mismo conocimiento absoluto todo lo que existe ó puede existir, todo lo que *es*.

Más fuerte, á no dudarlo, es la razon que, tomada de la índole misma de su necesidad determinante, puede aducirse

en pró de la absoluta independencia que los escotistas atribuyen á la posibilidad metafísica. Pues como la conveniencia entre sí de sus caracteres constitutivos, por lo mismo que es necesaria, es de hecho incondicional, y precisamente la incondicionalidad es uno de los caracteres que determinan en sí mismo á lo absoluto, lo que más le distingue de lo relativo, es claro que, si la posibilidad metafísica fuese absoluta, independiente, necesariamente tendria que fundarse su absoluta independencia *primario et per se* en su propia incondicionalidad.

Y efectivamente; si esta propiedad se refiriese á los caracteres constitutivos del *ser* en sí, y no á su referencia, ántes dejaría lo metafísicamente posible de *ser*, que dejar de ser esencialmente absoluto. Pero como se refiere á la conveniencia de sus caracteres constitutivos, y esta conveniencia necesaria sólo puede tener lugar, sólo puede concebirse en tanto que aquéllos se relacionan entre sí, resulta que, por más que su relacion sea incondicional, no puede por eso dejar de ser tal relacion, y por lo tanto, esencialmente relativa su necesidad. De otro modo, la simple relacion constituiría en sí misma á lo absoluto. Otra cosa sería, si esta necesidad se refiriese, como hemos dicho, á los caracteres mismos que constituyen á la posibilidad metafísica; pero como de hecho no sucede así, toda vez que, como posibles, les determina forzosa é inevitablemente la potencia con exclusion del acto, el *ser* y el *no-ser*, el *ser* posibles y *no ser* existentes, hay que convenir en que, constituida con tales caracteres la posibilidad metafísica, sería indispensable, para considerarla como absoluta, identificar caracteres tan diametralmente opuestos en sí mismos como lo son el *ser* y el *no-ser*, lo absoluto y lo relativo. Por eso hemos dicho que, si bien la conveniencia de los caracteres constitutivos de la posibilidad metafísica es incondicional, necesaria en sí misma, en el mero hecho de constituirla una relacion, no puede ménos de ser intrínseca y esencialmente relativa.

Pero esta relacion de conveniencia que dicen entre sí los caractéres constitutivos de la posibilidad metafísica, ¿es efectivamente necesaria en sí ó solo contingente? Si sólo fuese contingente, entónces no habria fundamento alguno para distinguirla de la posibilidad física, sino que, como quiere Descartes, todo lo posible sería idénticamente posible, y no estaria circunscrito á lo que no implica contradiccion; ántes al contrario, rebasando estos límites, se extenderia á todo lo que la voluntad omnipotente de Dios tuviese á bien reducir al acto. Es decir que, en concepto de Descartes, la posibilidad esencial depende exclusivamente de la libre voluntad de Dios, de tal manera, que si Dios quisiera que fuese posible lo que nosotros concebimos coma metafísicamente imposible, por ejemplo, que un triángulo pueda ser un círculo ó al contrario, lo sería realmente, y podria, por lo tanto, reducirse al acto; por cuanto, siendo infinito, ilimitado el poder de Dios, no puede estar circunscrito á sólo lo que no implica contradiccion. Por manera que, léjos de ser la contradiccion el límite natural, si así puede decirse, de la posibilidad en sí y del poder de Dios, debe considerarse como el término que á la Omnipotencia plugo fijar á la razon humana.

No podia esperarse otro resultado del empeño que siempre tuvo la escuela de confundir la posibilidad con la productibilidad y de referir la posibilidad á la existencia, referencia que, unida á la pasividad de las sustancias creadas, axiomática para Descartes, y al poco aprecio en que tenía al principio aristotélico que trató de sustituir por el de sustancialidad, le colocaba en una situacion la más á propósito para sustentar tan extraña teoría, en la que, á pretexto de ensalzar la omnipotencia, la combate hasta el extremo de dejarla reducida á los estrechos límites del poder relativo, á la nulidad que á este poder atribuye.

En efecto; si Dios puede hacer hasta lo que implica contradiccion, es incontestable que, implicando contradiccion el *ser* y el *no-ser*, la afirmacion y la negacion, el poder y el

no poder, Dios podrá hacer lo que *es* y lo que *no es*, la afirmacion y la negacion, el poder y la impotencia; y como nadie puede dar lo que no tiene, es claro que Dios será y no será, será la afirmacion y la negacion, podrá y no podrá hacer lo que quiera; y si no puede hacer lo que quiera, no será omnipotente. Dado el principio, la conclusion no puede ser más legítima. Por eso hemos dicho que, léjos de ensalzar la omnipotencia, no puede darse ataque más brusco y directo contra ella.

Pero no es esto solo, sino que, implicando contradiccion el *ser* y la *nada*, y siendo la *nada* la negacion absoluta, Dios, no sólo podrá reducir todas las cosas criadas á la nada, sino tambien reducirse á si mismo, con tanto más motivo cuanto que precisamente su no existencia implica contradiccion. En opuesto sentido y so pena de limitar su poder, éste debe rebasar los estrechos límites de lo relativo, y elevarse hasta la creacion de lo absoluto, por lo mismo que la existencia de dos seres absolutos implica contradiccion. Es verdad que no quiere crearlo, reducirlo al acto, por eso no existe; pero si quisiera, lo mismo que reducirse á sí mismo á la nada, es evidente que en este sistema podria hacerlo. Mas como aquí no tratamos de la existencia, sino de la posibilidad, no hay más remedio que admitir en tal concepto la posibilidad de la pluralidad absoluta, no ménos que la de la absoluta negacion.

Dios, en este supuesto, podria tambien hacer que lo posible fuese imposible y al contrario; y como es imposible que las criaturas sean el criador y el criador las criaturas, que lo finito sea infinito y lo relativo absoluto, Dios, sin embargo, podria hacerlo; como podria hacer que el error fuese verdad y la verdad error, el vicio virtud y la virtud vicio, lo que es atentatorio á su sabiduría y bondad infinita. Pues, como acertadamente dice Malebranche, «puede siquiera concebirse que las ideas de bien, de orden y de justicia dependen de la voluntad arbitraria de Dios, y que el parricidio sea

hoy un crimen y mañana una accion loable? ¿Es conciliable esta mutabilidad esencial con la sabiduria infinita? ¿Es tambien conciliable con su bondad?» ¿Puede, añadimos nosotros, la afirmacion absoluta producir la negacion más débil? ¿Puede ser reducida al acto la negacion misma del acto, de la actualidad, de la existencia? Y si la afirmacion, siendo absoluta, no puede contener en sí la razon suficiente de la negacion, y si la plenitud del *sér* que constituye á lo absoluto no contiene, no puede contener en sí el *no-ser* que determina á lo relativo, ¿no se ve que, si Dios contuviese en sí la razon suficiente de la negacion, sería y no sería? ¿No se ve que, si pudiese hacer la negacion, podria no poder?

Si no queremos, pues, caer en un excepticismo universal y en un nihilismo absoluto, no tenemos más remedio que convenir en que lo único que no puede el *sér* omnipotente, absoluto, infinito, es precisamente *no poder*. En esto nada se menoscaba su omnipotencia infinita; ántes al contrario, tanto cualitativa como cuantitativamente se extiende á todo lo que *es*, á todo lo que, por lo mismo que le constituye la plenitud del *sér*, contiene en lo absoluto su razon suficiente, y como la negacion, la limitacion, el *no-ser* no contiene su razon suficiente en la afirmacion, en la infinidad, en el *sér*, resulta que, ni la posibilidad puede estribar en el *no-ser*, ni el poder en no poder.

Ahora bien; implicando la contradiccion simplemente la repugnancia intrínseca entre el *sér* y *no-ser*, poder y no poder, forzoso es convenir en que, si Dios no puede no poder, y permítase el pleonasma, no puede hacer lo que *no es*, lo que implica contradiccion. Por eso no puede hacer que lo absoluto sea relativo, ni lo finito infinito; como no puede hacer que la potencia sea acto ó el acto potencia, la causa efecto ni el efecto causa, lo estable inestable ó al contrario. Por eso no puede hacer que la piedra sea piedra y á la vez y bajo el mismo aspecto hombre, que la materia sea espíritu ó vice-versa, lo idéntico diverso, ni lo semejante á la vez y

bajo el mismo punto de vista desemejante. Por eso, en fin, no puede hacer que el triángulo, sin dejar de ser triángulo, sea cuadrado ó deje de estar intrínseca y esencialmente constituido por tres lados y tres ángulos, hasta el punto de que, ó no existe Dios, ni su omnipotencia puede siquiera concebirse, ó la conveniencia relativa de los caracteres constitutivos del *ser*, lo mismo en el orden posible que en el actual, ha de ser forzosa é inevitablemente necesaria; toda vez que se funda en la repugnancia intrínseca entre el *ser* y el *no-ser*, sin la que toda entidad y toda cognoscibilidad desaparece.

A diferencia, pues, del poder relativo y finito que sólo puede lo que puede, el poder absoluto se extiende á todo lo que no implica contradicción; así como la posibilidad metafísica, por la misma conveniencia necesaria de sus elementos integrantes, se contrae á solo aquello cuyo opuesto implica contradicción; al paso que la posibilidad física se extiende simplemente á lo que no repugna, por más que su conveniencia meramente contingente haga que tampoco repugne su inconveniencia.

CAPÍTULO III.

Concepto de la posibilidad física.

Si grave y trascendental era en sí misma la cuestión que en el capítulo anterior teníamos que resolver acerca de la índole especial de la posibilidad metafísica, si era indispensable sumo cuidado y gran fuerza de reflexión para evidenciar que su necesidad característica tan distante se hallaba del orden absoluto como del contingente ó inestable, no es menor el que necesitamos ahora para distinguir la posibilidad física, indefinida respecto de nosotros, así de la posibilidad metafísica, como del orden infinito.

Verdad es que, refiriéndose la posibilidad metafísica á los caracteres esenciales del *sér*, al paso que la que hemos denominado *física* se refiere á los accidentales, nada hay á primera vista más fácil que apreciar su mútua y recíproca diferencia; toda vez que, siendo esencial en el *sér* todo aquello que no puede variar ó desaparecer sin que se altere ó desaparezca su misma esencia, así como es accidental lo que puede desaparecer ó variar sin que por eso varíe ó desaparezca su naturaleza íntima, fácilmente se comprende que á los caracteres esenciales de la posibilidad, no ménos que á su mútua y recíproca conveniencia, ha de determinar forzosamente la *necesidad*, miéntras que á los accidentales y á su peculiar referencia ha de determinar por lo mismo la *contingencia*. Pero como los accidentes tambien son lo que son, tambien tienen su esencia, ora se consideren *in potentia*, ora *in actu*, y tanto su actualidad como su potencia de sér están constituidas por determinaciones necesarias que no pueden variar ó desaparecer sin que varíe ó desaparezca su propia esencia, ó hay que decir que los accidentes, á pesar de ser lo que son, no tienen esencia, lo que es absurdo, ó reconocer como indudable que la conveniencia de sus propias determinaciones es tan necesaria en sí, como la que, aparte de su inestabilidad, constituye como tal al orden esencial.

Por eso hemos dicho que la distincion entre la posibilidad física y la metafísica no era tan fácil como á primera vista parecia. Es más; hasta podemos añadir ahora que si sólo nos fijásemos en la índole cualitativa de la esencia, esta distincion sería absolutamente imposible, por la sencilla razon de que no hay acto ó potencia, sustancia ó modificacion que no sea lo que es, y deje por lo tanto de constituirlo, como tal, su esencia peculiar y propia. Cuando precisamente constituye á la posibilidad metafísica la índole cualitativa de la potencia de ser, cuando la conveniencia necesaria entre la potencia y la negacion de actualidad comprende en sí todo

lo que es posible, sería el mayor de los absurdos pretender, no sólo distinguirla bajo este aspecto de la posibilidad física, sino admitir siquiera esta segunda especie de posibilidad como distinta en sí misma de la anterior.

Siendo, sin embargo, indispensable considerar, tanto en la posibilidad como en la existencia, en la entidad como en la cognoscibilidad del *sér*, no ya sólo su cualidad, sino también su cantidad, por ser este el único medio adecuado para formar su concepto, casi es bastante saber que á la posibilidad metafísica la constituye la índole cualitativa de la mera potencia de ser, para advertir que á la posibilidad física ha de constituirla precisamente su índole cuantitativa, ó sea, la extensión de la relación necesaria de sus caracteres constitutivos, que determina en sí misma su conveniencia accidental y contingente.

Quiere decir, pues, que á la posibilidad física, que muchos llaman *externa*, léjos de constituirla la productibilidad del *sér*, como generalmente se cree, sin reparar que también lo metafísicamente posible es productible, reducible al acto, la constituye precisamente el *quantum possibile*, la extensión de la mera potencia de ser, su índole cuantitativa, en una palabra, el número de seres cuya esencia está determinada en sí misma por la potencia con exclusión del acto. De aquí el por qué, no siendo absolutamente necesario, indispensable que todos los seres estén determinados por la negación de actualidad, como lo prueba el hecho mismo de haber seres existentes, sea esta negación tan inestable en sí misma como es la afirmación de la propia índole que, á fuer de relativa, incluye en su concepto. De aquí el por qué, si bien es indudable que á la posibilidad metafísica sólo la constituye la conveniencia necesaria entre la negación de actualidad y la potencia, la conveniencia constitutiva de la posibilidad física sea tan variable y contingente en sí, como variable y contingente es en sí misma la extensión de su negación determinante; extensión que, si por ser privativa no puede cono-

cerse en sí misma, podemos sin embargo determinarla hasta cierto punto por oposicion á la índole de la actualidad que excluye de la potencia de ser. Por manera que, hablando en general, preciso es convenir en que habrá tantas clases de seres posibles, cuantas sean las diferentes maneras de existir. Así es que, reduciéndose éstas, segun en su lugar veremos, á la estabilidad y á la inestabilidad, á las sustancias y á las modificaciones, es indudable que habrá un orden posible sustancial* y otro modal, segun que la actualidad que la mera potencia de ser excluye de si es estable y subsistente en sí, ó inestable y existente en otro. Es más, subdividiéndose el orden sustancial en espiritual y material, el espiritual en inciente y consciente, y el material en simple y compuesto, así como el orden modal se subdivide en sucesivo y simultáneo, es claro que habrá lugar á hacer la misma subdivision en lo posible y, si se quiere, con mayor razon; ya que ni lo estable, ni lo inestable, sea espiritual ó material, sucesivo ó simultáneo, existiria de hecho si no hubiera podido existir.

Pero, si es sumamente fácil determinar, como acabamos de hacerlo, los diferentes órdenes de posibilidad física por oposicion á la índole de la actualidad relativa que constituye como tal á lo existente, ¿es tan fácil fijar en cada género ó especie el número de individuos realmente posibles? ¿Es tan fácil fijar las diferentes relaciones de éstos entre sí, cuando precisamente aumentan en progresion geométrica? No: aquí ya se pierde el cálculo de la extension posible, y se pierde, no sólo porque es incalculable en sí el número de seres existentes, sino tambien y más particularmente porque, áun cuando la entidad finita fuese fija é invariable en sí, la extension de su existencia está en razon inversa de su posibilidad. Por manera que, áun cuando la razon humana llegase á saber cuál era el número fijo de seres finitos, no podria llegar nunca á determinar la extension de la posibilidad física é individual, sino en tanto que supiese á la vez cuál era la

extension de lo existente y la restase de la totalidad finita. Mas como en cada momento varía la extension de lo existente, puesto que ahora existen muchos seres que ántes no existían, y al contrario, imprime la misma variabilidad á lo posible, y hace, por lo tanto, que aunque en cada momento la posibilidad física sea determinada en sí, sea, sin embargo, indeterminable con relacion á nuestra inteligencia. Esto aparte de que, áun incluyendo en su concepto la posibilidad comprendida en lo que actualmente existe, es tan imposible á la razon humana fijar la extension individual de la posibilidad física, como determinar la esfera de accion de la divina omnipotencia. Así es que, aunque nosotros podamos decir en abstracto que la posibilidad física se extiende, dentro de cada género ó especie, á todo lo que la omnipotencia puede reducir al acto, como no podemos concretar, precisar *à posteriori* el límite efectivo de la accion transiente de Dios, sino sólo *à priori*, diciendo que se extiende á todo lo que no implica contradiccion, lo mismo nos sucede con la posibilidad cuantitativa.

Pero de que la posibilidad física se extienda á todo lo que puede realizar la divina omnipotencia, de que la omnipotencia sea infinita en sí, ¿se puede inferir lógicamente, como hacen los krausistas, que lo sean los seres que reduce al acto, que lo sea la posibilidad física en todos y cada uno de sus diversos órdenes? Es claro que no; porque si Dios, por el mero hecho de ser infinito y como tal omnipotente, pudiera hacer fuera de sí otro infinito, la posibilidad física sería, á no dudarlo, realmente infinita; pero como el poder de Dios sólo se extiende, sólo puede extenderse á lo finito, resulta que la posibilidad física, tanto genérica como específica é individualmente, tiene que ser esencial y, si así puede decirse, absolutamente finita. Es más; así como cuanto mayor sea el número de seres finitos que el poder de Dios reduzca al acto, mayor será por necesidad la extension de su limitacion, así tambien cuanto mayor sea el número de seres que se concie-

ban como destituidos de actualidad, mayor será la limitacion de lo posible. Lo contrario equivaldria, ó á identificar absolutamente la potencia con la plenitud del *sér*, lo que es absurdo, ó á equiparar la realidad efectiva con la virtualidad eficiente, lo que es contradictorio.

Si á medida que aumenta el número de seres posibles, disminuyese la limitacion de su actualidad, podria creerse que al fin se daria un término en que desapareciese por completo su limitacion, y se podria considerar, siquiera genéricamente infinita la posibilidad, como se podria considerar infinita en este mismo sentido la actual realidad de los seres finitos en sus diferentes órdenes si, á medida que aumentase el número, por ejemplo, de sustancias finitas, disminuyese en la misma proporcion su limitacion. Pero, como precisamente sucede todo lo contrario, como cada *sér* posible, primero dejará de ser posible que de estar constituido comprensivamente por la potencia con exclusion del acto, y lo mismo sucede á la coleccion específica ó genérica, como si la afirmacion es, por ejemplo, como diez, la negacion es como diez, y si es aquélla como veinte, ésta es á su vez como veinte, y lo mismo vemos sucede en la existencia en la que, á medida que aumenta, por ejemplo, el volúmen de un cuerpo, aumenta su superficie, resulta que, si un solo *sér* posible no es infinito en sí mismo, mucho ménos lo será la incalculable coleccion de seres posibles; ya que en un *sér* individual no se concibe, ni puede darse la limitacion peculiar y propia que determina á la relacion de varios seres entre sí.

Nada importa, pues, la existencia del impropriamente llamado cálculo *infinitesimal*; porque, ó este cálculo expresa simplemente la repugnancia intrínseca entre el *sér* y el *no-ser*, como sucede, por ejemplo, en la divisibilidad de los números primos entre sí, que nunca nos darán una division exacta, por cuanto repugna que el uno sea y no sea á la vez múltiplo del otro, ó expresa realmente la extension de lo posible, y en tal caso hay que reconocer como evidente que,

siendo de esencia de toda verdad científica, y por lo tanto, de toda verdad matemática que esté conforme con la realidad de su objeto, el cálculo no puede rebasar con verdad los límites de la realidad posible. ¿Qué diríamos, en prueba de ello, de un estadista que, siendo sólo diez y seis millones el número de habitantes de España, calculase que eran ciento, é infriese de ahí que nuestra nación era la más poblada de Europa? Pues diríamos simplemente que, siendo exagerado su cálculo, no podía ménos de ser errónea la consecuencia que derivaba de su propia exageracion; así como diríamos que era exagerado y erróneo el cálculo de los seres posibles si, siendo finito su número y más finito todavía el de sus mútuas y recíprocas relaciones, rebasase su limitacion propia y peculiar, si fuese infinito en sí mismo. Agréguese á esto que, aunque todos los hombres posibles tuviesen una inteligencia como la de Newton y más vida que Matusalen, aunque en cada momento de su larga vida concibiesen tantas cantidades como números caben en el universo, y se sumasen todas las cantidades concebidas en todos los instantes por todos los hombres posibles, nunca alcanzaria la suma total al número adecuado, no ya sólo de seres y relaciones, sino que ni siquiera de hechos posibles, y quedará puesto fuera de toda duda que, si es indefinido el cálculo posible, es todavía más indefinida la posibilidad física en la que entra como elemento.

No puede ménos de ser así; porque, extendiéndose la posibilidad física á lo mismo á que se extiende la divina omnipotencia, ¿quién no comprende que, para que nosotros pudiésemos conocer y calcular la extension de aquélla, sería preciso que conociésemos y calculásemos de hecho la extension de la virtualidad omnipotente? Por otra parte, siendo esta virtualidad de realizar seres finitos esencialmente infinita, ¿quién no ve que su conocimiento exige una inteligencia infinita? Y porque nosotros no podamos calcular la extension de lo posible, ¿hay razon para decir que es infinita? No: lo lógico y lo justo es reconocer nuestra impotencia, ya que esto sucede de

hecho, para alcanzar á comprender los últimos límites, si así puede decirse, de lo posible; lo lógico y lo exacto es reconocerlos en todo el orden posible, sea cualquiera su extension, toda vez que los vemos aumentar en progresion geométrica á medida que aquélla aumenta, y no hay razon, ántes al contrario, sería absurdo que otra cosa sucediese. Por manera que, no hay remedio; para que la posibilidad física sea infinita es indispensable ó que Dios, á fuer de omnipotente, pueda hacer lo infinito, ó que el *ser* constitutivo de la mera posibilidad sea participacion de la esencia divina, mejor dicho, la misma divina esencia considerada como absolutamente posible. De lo contrario, la posibilidad física no puede en modo alguno ser, ni ménos fundamentalmente concebirse como infinita.

Ahora bien; ¿puede Dios, á fuer de omnipotente, realizar un ser infinito? Lo que es absoluto, independiente y completamente idéntico á él en naturaleza, es evidente que no; toda vez que desde el momento que lo realizase, ya sería efecto suyo, y como tal referible y referido de hecho, tanto en su existencia como en su peculiar manera de existir, al mismo Dios que lo habia producido, reducido al acto. Y como si no lo realizaba, estaria *in potentia*, y en su virtud determinado en sí por la negacion de la existencia, resulta que, no pudiendo Dios hacer, segun vimos en el capítulo anterior, lo que implica contradiccion, falta de poder, no puede realizar, ni siquiera concebir un *ser* infinito distinto de sí mismo. Por eso dicen cuerdamente los krausistas que no hay, ni puede concebirse más que un *infinito absoluto*. Pero admiten en cambio tanta variedad de *infinitos relativos*, cuantos son los diferentes órdenes de seres posibles.

En efecto; para estos filósofos, además del infinito absoluto, hay un infinito sustancial y otro accidental, como géneros; un infinito material y otro espiritual, como especies del género sustancial, y un infinito sucesivo y otro simultáneo, como especies del género accidental: tanto que á cada paso

se les oye hablar de la materia infinita y del espíritu infinito, del tiempo y del espacio infinitos; sólo que cada uno de estos infinitos lo es únicamente en su orden respectivo y no en otro. Por eso les llaman *infinitos relativos*.

Basta, sin embargo, fijar ligeramente la atención, no en las palabras, para que no se nos diga, como á Fenelon, que jugamos con ellas, sino en las ideas mismas de lo *infinito* y de lo *relativo*, para advertir al punto la evidente contradicción que su simple enunciación expresa. Porque, si lo infinito está constituido en sí mismo por la plenitud del *ser* y le determina, por lo tanto, la ausencia de limitación, y lo relativo, en tanto se dice relativo, en cuanto por *no-ser* bajo todos aspectos, por ser finito, contienen en su misma limitación el fundamento de su referencia, ¿no se ve que es tan imposible que lo infinito sea relativo ó lo relativo infinito, como que la ausencia, la negación de limitación sea á la vez y bajo el mismo aspecto la limitación?

Si lo infinito excluyese de su esencia, lo mismo que de su concepto, sólo la limitación cualitativa ó sólo la cuantitativa, si lo relativo, como quieren los krausistas, pudiera ser finito, limitado bajo un aspecto, é infinito, ilimitado en otro, infinito, por ejemplo, en cuanto á la extensión, y finito bajo el punto de vista de la comprensión, ó al contrario, aún pudiera creerse que lo relativo pudiese ser de algún modo infinito. Pero como de hecho no sucede así; como la posibilidad, lo mismo bajo el punto de vista de la comprensión que bajo el de la extensión, es en sí misma intrínseca y esencialmente limitada, y lo propio veremos en su lugar que sucede á la existencia contingente, resulta que es tan imposible que la mera potencia de ser sea bajo ningún aspecto infinita, como que lo relativo sea en sí mismo esencialmente absoluto.

Que la posibilidad no es infinita bajo el punto de vista de su comprensión, es indudable; pues estando constituida por la potencia con exclusión del acto, en la misma negación de su actualidad se encuentra la limitación intrínseca que cons-

tituye el fundamento de su referencia. De otro modo, lo posible sería á la vez posible y existente; posible, en cuanto le determinaba la negacion de actualidad, y existente, en cuanto no le determinaba semejante negacion. Por manera que, sólo en el caso de que, como decimos en el segundo miembro de la disyuncion, la posibilidad y la existencia fuesen diversas maneras de concebirse la esencia absoluta, única é infinita, podria considerarse la limitacion determinante de la mera potencia de ser como relativa á nuestro entendimiento, y no en manera alguna como precisando la realidad del objeto. Pero como esta determinacion privativa de la actualidad en lo posible no se refiere á nuestra inteligencia, sino porque se da realmente y de hecho en la entidad del objeto, si no queremos caer en el panteismo absoluto de que la asercion gratuita en sentido opuesto acusa irrevocablemente á Krause y sus adeptos, no tenemos más remedio que reconocer, por más que lo posible no se limite á sí mismo, que, independientemente de nuestra inteligencia, está en sí mismo privado de actualidad. De lo contrario, sería existente en sí, y sólo posible respecto de nosotros, y por lo tanto, su concepto no sería verdadero, no conformaria con la realidad del objeto.

Cierto es que en la esencia absoluta, razon suficiente de todo lo relativo, se contiene todo cuanto existe y puede existir; pero tambien lo es que se contiene eminentemente ó de un modo más noble que en sí mismo; es decir, segregada su propia limitacion. Mas como aquí no tratamos de la razon suficiente de la posibilidad, sino de la posibilidad misma, de lo que formalmente la constituye como tal, y á la posibilidad la constituye en sí la potencia con exclusion del acto, resulta que lo posible, primero dejará de ser posible, que dejar de estar cualitativamente determinado por la negacion de actualidad, que dejar de ser comprensivamente finito.

Y si lo posible es realmente finito en sí, si es limitado bajo el punto de vista de su comprension, ¿podrá ser acaso infini-

to, ilimitado, bajo el punto de vista de su extension? ¡Cómo! ¿si la extension tiene su razon suficiente en la comprehension? Si la mayor ó menor extension de un *sér* en el órden ontológico depende precisamente de la índole especial de sus caractéres esenciales, como depende la mayor ó menor extension de una idea en el órden lógico de la índole peculiar de sus caractéres cognitivos, ¿quién no comprende que, siendo finitos los caractéres que constituyen en sí misma á la posibilidad metafísica, finita ha de ser por necesidad su extension física? ¿Acaso el razonado puede tener en sí una propiedad esencial de que carezca su razon suficiente? ¿Por ventura pierde la posibilidad alguno de sus caractéres constitutivos por convenir á mayor ó menor número de individuos? Y si no los pierde, ni puede perderlos sin dejar de ser tal posibilidad, ¿quién no comprende que su limitacion, además de ser específica en los diversos órdenes, tiene que ser tambien numérica, dentro de cada órden, en los diferentes individuos? Y si, para decirlo de una vez, no puede ser infinito en sí mismo lo que es específica y esencialmente limitado, como es la comprehension de lo posible, ¿podrá serlo por ventura su extension, que á esta limitacion específica añade por su parte la limitacion numérica? Es claro que no; ántes al contrario, la limitacion numérica que la posibilidad física añade sobre la que en sí misma determina á la posibilidad metafísica, revela de la manera más evidente, no sólo que lo relativo no puede ser infinito bajo un aspecto y finito bajo otro, no sólo la repugnancia absoluta entre lo infinito y lo relativo, sino que lo infinito, primero dejará de ser infinito que dejar de ser absoluto, de estar constituido absolutamente por la plenitud del *sér*. Y como los mismos krausistas convienen en que lo relativo no es absoluto, forzosamente tienen que convenir en que tampoco puede ser infinito.

No hay que decir, como frecuentemente indican, que si lo infinito no se diese en el órden relativo, no podríamos formar su concepto. Porque, si para que nosotros pudiésemos

formar la idea de lo infinito se exigiera que nuestra razon fuese infinita, para formar el concepto de lo absoluto sería igualmente indispensable que nuestra inteligencia fuere absoluta. La paridad, como se ve, no puede ser más perfecta; por más que nos lleve irremisiblemente á reconocer al *yo* como lo único absoluto. No: para formar la idea de lo infinito no es necesario que nuestra inteligencia sea infinita; como no es necesario que sea material para formar el concepto de la materia. Basta advertir la limitacion propia y peculiar de lo finito y hacer abstraccion, como no podemos ménos, de este fundamento de referencia en aquello á que *ultimo* se refiere, para formar la idea de lo infinito; como formamos por oposicion al *yo* el concepto del *no-yo*, el de la materia por oposicion al espiritu y al contrario. Esto no quiere decir, sin embargo, que nosotros, siendo como somos seres finitos, podamos formar un concepto adecuado y comprensivo de lo infinito; ántes por el contrario, y su mismo nombre lo indica, sólo lo formamos inadecuado; á saber, removiendo ó apartando de él toda limitacion, ora cualitativa, ora tambien cuantitativa.

Tampoco sirve para probar la posibilidad infinita en el órden relativo que contenga su razon suficiente en la esencia infinita, como hacen los krausistas al afirmar la infinidad del espacio, porque tiene su razon suficiente en la inmensidad, ó la infinidad del tiempo, por tener su razon suficiente en la eternidad. Porque, si de esencia de la razon suficiente es que contenga en sí toda la perfeccion del razonado, como es de esencia de la causa que contenga en sí la perfeccion peculiar de su efecto, ni es de esencia del efecto, ni del razonado contener en sí la perfeccion de la causa ó razon suficiente que le constituye como tal; léjos de eso, es metafisicamente imposible esta identificacion en el órden transiente: tanto que, si el *sér* absoluto es infinito, es precisamente porque, como absoluto, no dice referencia á ningun otro *sér*; porque es razon suficiente de sí mismo; y si se llama

causa primera, es porque tiene en sí mismo y por sí mismo su propia actualidad. Y como, ni el razonado, ni el efecto contienen en sí la razon suficiente de su posibilidad ni de su actualidad, resulta que no pueden en manera alguna identificarse con su causa ó razon. Por eso Dios no puede hacer ni concebir un *sér* infinito distinto de él, ni lo relativo puede ser bajo ningun aspecto infinito.

Conteniendo, pues, la posibilidad física su razon suficiente en la posibilidad metafísica, así como ésta la contiene en la esencia absoluta, y no pudiendo siquiera concebirse como infinito lo que tiene fuera de sí su razon suficiente, hay que concluir, no sólo que la posibilidad metafísica es finita y relativa en sí, toda vez que le constituye la potencia con exclusion del acto, sino que tambien y con mayor razon tiene que ser finita y relativa la posibilidad física, que implica la limitacion numérica sobre la específica que en sí misma determina á su razon suficiente; por más que nuestra inteligencia no pueda fijar los limites peculiares de ésta, y sí sólo los de aquélla.

CAPÍTULO IV.

Relacion de la posibilidad con el *sér*.

— PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE. —

Así como, despues de haber estudiado en sí mismas tanto la cognoscibilidad como la entidad propia del *sér*, y de haber determinado sus especies primordiales, las relacionamos en último término con el *sér*, á fin de que, á la claridad de su concepto, no faltase la distincion que la ciencia exige y añade fundamentalmente al saber, así tambien ahora, despues de haber considerado en sí misma la posibilidad del *sér* y de haber determinado sus especies inmediatas, precisando su

comprehension y extension, estamos en el caso de referirla á este carácter universalísimo, ya que la posibilidad tambien *es*, á fin de advertir por la índole de su referencia la diferencia intrínseca y esencial que media entre la posibilidad y todas las demás determinaciones, ora entitativas, ora tambien cognitivas del *sér*.

Y á la verdad, si en muchas ocasiones se dice con razon que el método es la ciencia, creemos que en ninguna puede decirse con más fundamento que en ésta; toda vez que sólo con plantear la cuestion, sólo con referir la posibilidad al *sér*, despues de haber referido su cognoscibilidad y su entidad, suficientemente se da á entender que no la confundimos en manera alguna con su cognoscibilidad, como hacen los idealistas, ni ménos con su actual realidad, como hacen los realistas. La consideramos, sí, y no podemos ménos de considerarla como una de las dos especies inmediatas del órden real, constituido en absoluto por la entidad propia del *sér*; pero así como por su realidad esencial la distinguimos fundamentalmente del órden ideal, así tambien por la índole misma de su esencial realidad, meramente potencial, la distinguimos igualmente del órden actual.

Hubiera sido, sin embargo, imposible distinguir el órden potencial, así del ideal como del actual, si, como quieren los partidarios de la absoluta identidad, ésta se diese inmediata y directamente entre el *sér* y su propia cognoscibilidad, ó la posibilidad en sí se refiriese de algun modo á la existencia, como quieren los realistas. Porque, en primer lugar, suprimido el carácter relativo de la cognoscibilidad é identificándolo con el absoluto del *sér*, ¿podría acaso concebirse como tal, sino confundiendo la cognoscibilidad con la posibilidad y haciendo á ésta derivarse de la absoluta inteligencia? Al contrario; refiriendo la posibilidad á la existencia, ¿cómo habia de poder siquiera concebirse, en medio de su limitacion característica, sino como absolutamente dependiente de la divina omnipotencia?

No hay, pues, que culpar exclusivamente á Descartes de que hiciese depender la posibilidad, tanto comprehensiva como extensivamente, de la voluntad de Dios, de su divina omnipotencia; porque, desde el momento en que la posibilidad se refiere de algun modo á la actualidad, hay que referirla inevitablemente á la voluntad omnipotente de Dios, causa activa eficiente de toda actualidad. Como no hay que culpar exclusivamente á Hegel de identificar la cognoscibilidad con la potencia de ser, desde el momento en que, declarado imposible el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, se juzga indispensable para el estudio del conocimiento identificar directa ó inmediatamente al *sér* con su propia cognoscibilidad. Mas como, sea cualquiera su causa determinante, el error existe de hecho en uno y otro sentido, deber nuestro es precisar la índole especial de la relacion entre la posibilidad y el *sér*, y fijar con todo cuidado los caractéres que respectivamente la distinguen, así del orden ideal, como del actual.

Ahora bien; con solo tener en cuenta que todo *sér* es cognoscible, al paso que no todo *sér* es meramente posible, se advierte ya que, siendo menor la extension de la posibilidad que la de la cognoscibilidad, y dependiendo en un todo la extensión, tanto en el orden ontológico, como en el lógico, de la índole especial de la comprehension, distinta ha de ser por necesidad la naturaleza íntima de lo cognoscible de la que en sí misma constituye á lo posible, y distinta por lo tanto la índole cualitativa de su relacion con el *sér*, ya que distinta es en sí misma su índole cuantitativa.

Y en efecto; constituyendo á la cognoscibilidad lo que el *sér*, ora actual ó posible, ora estable ó inestable, es respecto de nosotros, al paso que á la posibilidad la constituye lo que el *sér* destituido de actualidad es en sí mismo, fácilmente se comprende que, miéntas la cognoscibilidad es una propiedad transiente del *sér*, constituida por su referencia como objeto cognoscible al sujeto cognoscente, la posibilidad es

por el contrario un carácter immanente, peculiar y propio de todo *sér* que está destituido en sí mismo de actualidad. Así es que, siendo referibles á nuestra inteligencia todos, absolutamente todos los seres, tanto actuales, como posibles, la universalidad del carácter cognoscible hace que la relacion de la cognoscibilidad con el *sér* sea por lo mismo universal; al paso que, siendo meramente posibles sólo los seres destituidos de actualidad, su limitacion determinante hace que la relacion de la posibilidad con el *sér*, léjos de extenderse á todo lo que *es*, excluya de sí todos los seres actuales y se concrete únicamente á los posibles. Agréguese á esto que la relacion de la cognoscibilidad con el *sér*, por lo mismo que es transiente, que sólo puede concebirse en tanto que el *sér* se refiere como objeto cognoscible al sujeto cognoscente, es *directa* en sí misma, miéntas que la de la posibilidad con el *sér*, por establecerse sólo entre éste y una de sus determinaciones esenciales independiente de su relacion con nuestra inteligencia, es *refleja*, y quedará puesto fuera de toda duda que entre la cognoscibilidad y la potencia de ser existe la misma diferencia que entre el órden ideal y el esencial. No podia ménos de ser así, puesto que oportunamente evidenciamos que la posibilidad era uno de los dos estados primordiales de la esencia finita. Por eso su relacion con el *sér*, si bien sólo en su órden respectivo, es necesariamente esencial; al paso que la del *sér* con su propia cognoscibilidad es por el contrario nocional.

No es tan fácil distinguir bajo este aspecto la posibilidad de la actualidad, y por ende de la voluntad omnipotente de Dios; porque como una y otra pertenecen al órden esencial, su relacion con el *sér* tiene que ser genéricamente la misma, refleja en una y otra, y por lo tanto esencial en ambas. Pero en cambio, dentro del órden esencial, son tan diferentes entre sí, como lo son el acto y la potencia de la actividad constitutiva de la esencia del *sér*. Por eso vemos que miéntas la relacion entre la potencia y el *sér*, sólo conviene á los seres

posibles, la que se da entre el *sér* y la actualidad, sólo puede convenir á los existentes. Están entre sí de tal manera en razon inversa que, dentro del órden finito, cuanto mayor sea el número de seres meramente posibles, menor será el de existentes y al contrario.

Sin duda alguna que esta variabilidad en la extension de lo posible y actual, depende primordialmente de la libre voluntad de Dios. Pero como este tránsito de la posibilidad á la actualidad y del acto á la potencia en los seres finitos no constituye en sí mismo su posibilidad propia y peculiar, hay que reconocer como evidente que la posibilidad no depende de la voluntad omnipotente; sino sólo la *productibilidad*, su reduccion al acto. Agréguese á esto que Dios sólo puede, á fuer de perfectísimo, reducir al acto lo que concibe como esencial é intrínsecamente bueno, y que sólo concibe, sólo puede concebir como bueno lo que *es*, y quedará completamente evidenciado que la posibilidad *ut sic*, léjos de referirse al acto y en su virtud á la divina omnipotencia, rebasa, digámoslo así, su esfera de accion; se eleva sobre el entendimiento mismo á que sirve de objeto, y como estado primordial de la actividad, se refiere directa é inmediatamente á la esencia misma de lo absoluto, en la que, por lo mismo que se identifican completa y absolutamente la potencia y el acto, se encuentra el término fundamental de su referencia.

Mas como á lo absoluto le constituye esencialmente la plenitud del *sér*, y lo posible, por más que *sea* en sí mismo, *no es* sin embargo bajo todos aspectos, *no es* actual; una vez establecida su distincion intrínseca y esencial del órden ideal y del actual, procede determinar ahora la índole especial de su referencia. Y sin más que tener en cuenta que esta relacion no es nocional, sino precisamente esencial, y que en este órden no puede tampoco ser absoluta, por lo mismo que lo posible en cuanto posible no es existente, se advertirá desde luego que la relacion de la posibilidad con el *sér* es esencialmente *relativa*. Es más; como en el órden relativo es preci-

samente en el que se distingue fundamentalmente lo posible de lo actual, no hay duda que, determinando á lo posible la negacion de actualidad, la relacion de la posibilidad con el *sér* tiene que ser necesaria y exclusivamente *potencial*.

La identidad por lo tanto entre la posibilidad y el *sér* es únicamente relativa, y como tal, cuantitativa y cualitativamente finita; toda vez que la misma negacion de actualidad en sí, no sólo restringe su extension á lo meramente posible, sino que excluye además de su misma esencia uno de los caractéres que primordialmente constituyen á la actividad esencial. Y aunque parezca una paradoja que, teniendo un carácter ménos, sea menor su extension, no lo es sin embargo desde el momento en que se advierte que en realidad tiene un carácter más que el género actividad, á saber: la *potencia*; sólo que es privativo en sí mismo del carácter de *actualidad* que, junto con aquél, se comprende en el incomplejo y simplicísimo de la *actividad* esencial. Así es que, aunque, como hemos dicho en el capítulo anterior, la extension de la potencia de ser se refiere necesariamente á su comprehension con la que completa y totalmente se identifica, hasta el punto de ser posible exclusivamente aquello que está constituido por la potencia con exclusion del acto, la misma limitacion que en la exclusion de actualidad determina á lo posible, hace que su cualidad se refiera inevitablemente al *sér*; por más que, á fuer de finita y relativa en sí misma, sólo pueda identificarse con él bajo el punto de vista de su entidad potencial.

En efecto: á ménos que se identifiquen cosas de suyo tan diametralmente opuestas como el *sér* y el *no-ser*, la afirmacion y la negacion, no puede darse, ni siquiera concebirse conveniencia alguna entre la mera posibilidad y la existencia; ya que precisamente la negacion de actualidad determina como tal á la potencia. Pero como esta negacion no es absoluta hasta el punto de que se identifique con la nada, sino sólo relativa y en su virtud expresiva de otra afirmacion

tambien relativa, resulta que, si es cierto que la negacion de actualidad no puede en modo alguno identificarse con la existencia, no lo es ménos que la afirmacion á que determina se identifica de hecho con la potencia; tanto, que precisamente la constituye la posibilidad misma. Por manera que la negacion de actualidad, en el mero hecho de ser una negacion peculiar, y no en manera alguna absoluta, sólo constituye en sí misma el fundamento de la referencia de la posibilidad al *sér*; al paso que la mera posibilidad es en sí misma el término referido, el cual, por lo mismo que es referido, forzosamente ha de identificarse de algun modo con el término á que se refiere.

Ahora bien; que esta conveniencia esencial no puede darse entre la mera posibilidad por un lado, y la inteligencia ó voluntad absoluta por otro, es tan cierto, que basta saber que la inteligencia sólo conoce, así como la voluntad sólo actúa lo que *es*, y que el conocer y el actuar son actos, para comprenderlo. Pero como la posibilidad, á pesar y por lo mismo que está destituida de actualidad, anteriormente, si así puede decirse, á su conocimiento y á su reduccion al acto, es lo que *es*, y al *sér* absoluto le constituye esencialmente la plenitud del *sér*, hay que convenir á la vez en que, primero dejará de ser absoluto, de estar constituido por la plenitud del *sér*, que dejar de contener en sí el *porqué* de la afirmacion relativa que constituye en sí misma á la mera posibilidad.

Sería, sin embargo, imposible determinar en lo absoluto, ni aun segregada de su relacion, la afirmacion constitutiva de la mera posibilidad, si, como quieren los realistas, lo absoluto fuese en sí mismo un *puro acto*, si en la esencia absoluta no se identificasen completa y absolutamente la posibilidad y la actualidad, hasta el punto de ser absolutamente posible y absolutamente existente. Pues si fuese un puro acto no serviria de término de referencia á lo posible, no habria entre éste y la posibilidad carácter alguno comun que sirviese de punto de enlace, de fundamento á la relacion en-

tre ambos; de la misma manera que si sólo le constituyese, como quiere Hegel, la mera potencia de ser, no se daría, no podría darse conveniencia alguna entre él y la existencia, ya que mil negaciones no pueden engendrar la afirmación más débil, que entre todos y cada uno de los seres posibles no pueden constituir en sí mismos el más ligero acto, la existencia más efímera.

Pero desde el momento en que se concibe á lo absoluto como absolutamente posible y absolutamente existente, concepcion que á todas horas nos sugiere la potencia y el acto que de hecho observamos en toda actividad, no sólo se comprende perfectamente que su actividad y sola su actividad esencial es el último término de referencia, el principio único, universal y absoluto de todo cuanto existe y puede existir, sino que tambien se concibe á su posibilidad absoluta como el principio supremo de todo lo posible, así como á su absoluta actualidad se la concibe igualmente como el principio supremo de todo lo existente. Lo que prueba una vez más que, léjos de ser independiente y absoluta en sí misma la entidad cualitativa de los seres posibles, como quieren los escotistas, léjos de referirse á la inteligencia divina, como quieren los tomistas, ó á la voluntad omnipotente, en sentir de Descartes, ni se refiere á la actualidad consciente ú operante, ya que le determina la negacion de actualidad, ni deja por eso de ser referible, ya que es finita y relativa en sí misma; sino que, á fuer de meramente posible, y por lo mismo que su posibilidad es finita y relativa, se refiere necesaria é inevitablemente á la posibilidad absoluta é infinita que, junto con la actualidad del mismo orden, constituye la actividad esencial de lo absoluto.

Esto no quiere decir, sin embargo, que lo absoluto sea, como quisiera Schelling, la omnímoda indiferencia de lo diferente, la absoluta indeterminacion de todo lo determinado. No: repetidas veces hemos tenido ocasion de observar que lo único indeterminado era el carácter universal, incomplejo y

simplicísimo del *ser*, del que eran determinaciones inmediatas la cognoscibilidad, constituyendo á lo ideal, y la entidad, constituyendo á lo real. Así es que, con sólo tener en cuenta que nosotros referimos ahora la mera posibilidad á la esencia absoluta, es decir, á una de las dos determinaciones primordiales de la entidad del *ser*, bastaría para evidenciar que la entidad absoluta, por lo mismo que es lo que *es*, que le determina en sí misma la ausencia de limitacion, era real y efectivamente determinada. Mas para que se vea con más claridad y distincion el proceso ontológico del *ser*, hay que tener presente que, así como la identidad de la relacion entre la cognoscibilidad y el *ser* era nocional, y la del *ser* con la entidad era real ó esencial, así tambien la identidad esencial de la actividad absoluta con el *ser* es por lo mismo absoluta, al paso que la del *ser* con la entidad relativa tiene que ser forzosamente relativa. Es más; constituyendo á la actividad en general como caracteres determinantes la potencia y el acto, bien claramente aparece que la esencia absoluta no podria en manera alguna considerarse como tal, si el acto y la potencia no se identificasen completa y absolutamente en su actividad constitutiva, si, como quiere Hegel, sólo estribase en la mera potencia de ser, ó fuese sólo un puro acto, como quieren los realistas. Por manera que, ó hay que negar hasta el concepto mismo de lo absoluto, lo que es absurdo, ó hay que convenir en que entre su posibilidad y actualidad hay la misma identidad absoluta que entre la entidad y el *ser*. Y si lo absoluto es, como tal, absolutamente posible y absolutamente existente, ¿quién puede siquiera poner en duda que á su actividad absoluta, infinita, han de referirse forzosa é inevitablemente la posibilidad y la actualidad finitas? Y si esta posibilidad y actualidad, en el mero hecho de ser finitas, son en sí mismas esencialmente relativas, ¿quién puede negar que la identidad de su relacion con la esencia absoluta ha de ser por lo mismo esencialmente relativa? ¿Quién puede negar que la referencia de la posibilidad al *ser* sólo es potencial, así como la de la

existencia tiene que ser precisamente actual? ¿Quién puede negar, por último, que esta diversidad relativa no trasciende, no puede, por lo mismo que es relativa, trascender á lo absoluto, para que haya que considerarlo como absolutamente indeterminado con Schelling, como meramente posible con Hegel, ó como puramente actual con los realistas?

No: la diferencia que se advierte entre la posibilidad y la existencia finitas, no ménos que entre su respectiva relacion con el *sér*, no conviene, no puede convenir, en medio de su absoluta determinacion, á la esencia absoluta á que una y otra se refieren; de otro modo no sería absoluta: conviene únicamente, y sólo puede, á fuer de relativa, convenir á los términos referidos; ya que lo meramente posible no es actual, ni lo actual en el orden relativo es á la vez y bajo el mismo aspecto posible. De ahí el por qué el término de referencia, tanto de la posibilidad, como de la actualidad relativa, sea siempre el mismo, á saber: la esencia absoluta; al paso que el término referido es tan distinto como lo son en el orden relativo lo posible y lo existente.

Ahora bien; dependiendo la índole de la relacion incompleja precisamente de la naturaleza íntima del término referido, toda vez que en su misma limitacion estriba el fundamento de su referencia, es claro que entre la relacion de la posibilidad y de la actualidad al *sér* habrá la misma diferencia que entre la potencia y el acto; diferencia que, por lo mismo que implica en el término de referencia la mera posibilidad del referido ó su actualidad determinante, le constituye, en medio de su absoluta unicidad, como *razon* ó *causa* respectivamente de la mera posibilidad ó de la actualidad finita. Y véase cómo, casi sin pensarlo, hemos expuesto la índole de la relacion entre la posibilidad y el *sér*, constitutiva en sí misma del principio de *razon suficiente*, no sólo como relativa y esencialmente potencial, sino tambien como realmente distinta de la relacion entre el *sér* y la actualidad finita, que constituye el principio de la existencia ó de *causalidad*.

En efecto; no pudiendo considerarse á la esencia absoluta como identificada absolutamente con la mera posibilidad, ya que aquélla está constituida esencialmente por la plenitud del *ser*, y ésta *no es* actual, y no pudiendo, por otra parte, negarse que lo posible es *algo* de que se niega la actualidad, y en ella y por ella toda efectividad para que pueda referirse á una propiedad eficiente como la inteligencia y voluntad, pero algo que, por lo mismo que es finito, ha de referirse de algun modo á lo infinito, no cabe duda que, siendo este algo la potencia de ser, ha de tener su *razon*, ya que no su causa, en la esencia absoluta, puesto que no implica como lo efectivo el ejercicio de su actual realidad, sino sólo el *ser* de su absoluta posibilidad. Por eso su identidad es sólo potencial; por eso sirve de fundamento á toda relacion de los seres entre sí, independientemente de su existencia; por eso, en fin, y puesto que á la esfera de lo posible se refiere la cognoscibilidad en sí, se ha confundido con tanta frecuencia el principio de razon suficiente con el de identidad nocional, sin reparar que éste se refiere á todo lo que *es* respecto de nosotros, miéntras que el de razon suficiente sólo se refiere, sólo puede referirse á lo que, no existiendo actualmente, no implica en sí mismo contradiccion.

Se ha extendido tambien el principio de razon suficiente á la esencia misma de lo absoluto, por cuanto, como último término de referencia, como principio absoluto de todo cuanto existe ó puede existir, se identifica absolutamente consigo mismo. Pero esta relacion constituida simplemente por la conveniencia del *ser* absoluto consigo mismo, bien claramente manifesta que al órden absoluto sólo puede referirse adecuadamente el principio de la *identidad absoluta*, y que, si se le llama de razon suficiente, es sólo en un sentido *lato*; como se llaman así en general todos los principios, por lo mismo que al ménos contienen en sí la razon de su principiado. En este sentido se dice tambien que la relacion inmediata, la causa y la sustancia son razon suficiente de la mo-

dificacion, efecto ó relacion mediata que respectivamente á ellas se refiere; miéntras que en sentido *extricto* sólo es *razon suficiente* lo que contiene en sí el *porqué* de la posibilidad del *sér*, de la no repugnancia ó conveniencia esencial de sus caractéres constitutivos. Por eso todos los demás principios incluyen en sí al de razon suficiente; al paso que éste sólo se refiere como tal al órden posible.

SECCION QUINTA.

EXISTENCIA DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la existencia.

No hay concepto más importante y á la vez más difícil de exponer que el concepto de la existencia. Por él llegamos á concebir la conveniencia mútua y recíproca de los caracteres constitutivos del *sér*, ó sea su propia posibilidad; por él conocemos lo que el *sér* es en sí mismo, ó sea su esencia; por él, en fin, sabemos lo que el *sér* es para nosotros, advertimos su cognoscibilidad. Prueba de ello es que, si actualmente y de hecho no se hubiera referido á nuestra inteligencia ningun *sér*, si actualmente y de hecho no hubiese relacionado nuestra razon la modificacion recibida con el objeto que la ha actuado en nosotros, ni podríamos concebir á nuestro *yo* como cognoscente, ni al objeto referido como cognoscible, ni atribuir por lo tanto al *sér* la propiedad relativa de su referencia, y en ella y por ella su actividad actual ó potencial. Pero desde el momento en que un *sér* existente cualquiera hace llegar su accion hasta nosotros, no sólo nos sentimos modificados, sino que en virtud de la excitacion externa reobramos sobre ella, y al referirla á su agente per-

cibimos su referencia á nosotros, que en sí misma constituye su propia cognoscibilidad. Y como precisamente por la cognoscibilidad del *sér* hemos llegado á comprender lo que es en sí mismo, á evidenciar que la actividad y sola la actividad, ora potencial, para referirse, ora actual, cuando se refiere, era el carácter constitutivo de la esencia del *sér*, sea absoluta ó relativa, posible ó actual, bien claramente aparece que, como muy elocuentemente dice Balmes, toda la ciencia se funda en el postulado de la existencia; ya que sin ella serian inconcebibles tanto el orden ideal que la constituye en sí misma, como el orden real á que inmediata ó mediata, pero inevitablemente se refiere.

Pero si tal es su importancia, ¿no hemos de poder saber qué es lo que constituye en sí misma á la existencia? Sería inútil intentarlo, si tratásemos de definirla por otra idea más clara á que esté subordinada, ya que precisamente en el orden cronológico es la primera de las propiedades del *sér* que se ofrece á nuestra inteligencia. Mas como la claridad, si bien indispensable en sí, no es la única condicion del conocimiento científico, sino que éste exige además la distincion, y por otra parte la idea de la existencia no es la primera en el orden lógico, basta fijar su comprehension para saber científicamente qué es en sí misma la existencia.

En efecto; siendo la actividad el grado constitutivo de la esencia del *sér* é implicando ésta como caracteres primordiales la potencia que constituye á lo posible, y el acto que determina á lo existente, es claro que á la existencia tiene que constituirla en sí misma la actividad actual, la actuacion de la esencia. Por eso suele definirse, y á nuestro entender con toda propiedad, diciendo que la *existencia* es simplemente la esencia reducida al acto; — *esentia actuata*, — como decia la escuela. No se puede concebir de otra manera despues de haber visto que precisamente la negacion de actualidad determina á lo posible como distinto de lo existente; ni, siendo únicamente la potencia y el acto los caracteres

constitutivos de la esencia, se podría concebir á la existencia como una de sus especies inmediatas, si, constituyendo la mera potencia de ser á lo posible, no estribase la existencia en la actuacion misma de la esencia.

Conviene, sin embargo, tener presente que, aunque para nosotros, especialmente en el órden relativo, es tan distinta la existencia de la esencia como es la parte del todo, y como hemos visto que era la posibilidad que, junto con la existencia, constituye á la esencia en su total integridad, no todos los metafísicos son del mismo parecer. Antes al contrario, pensadores tan profundos como Balmes, y en general cuantos han mirado con ménos respeto que nuestro insigne compatriota las distinciones de la escuela, profundas unas é ingeniosas otras, han considerado como indiscernibles entre sí la esencia y la existencia; ó lo que es peor, y de esta confusion no se elude la escuela, han considerado á la esencia como el concepto mismo de la existencia, sin darle en sí misma más valor que el puramente ideal propio de todo concepto.

Pero, aparte de que ya queda suficientemente evidenciado que al órden ideal sólo le constituye lo que el *ser* es respecto de nosotros, su relacion con nuestra inteligencia, su propia cognoscibilidad; miéntras que el órden real comprende lo que el *ser* es en sí mismo, su misma esencia, ora sea absoluta ó relativa, ora potencial ó actual, en una palabra, aquello por lo que el *ser* es referible á nuestra inteligencia, el hecho es que esta confusion ha provenido principalmente de no haber determinado con toda precision y de antemano la indole peculiar de la esencia, como condicion indispensable para poder compararla con la existencia, y fallar en su vista, bien su identidad absoluta, como los unos, bien su diversidad real, como los otros, ó simplemente la distincion específica de la existencia respecto de la esencia y sólo en el órden relativo, como nosotros.

Y ciertamente, si ántes de exponer el concepto de la exis-

tencia, hubieran tratado de inquirir los metafísicos la índole cualitativa de la esencia, sin contentarse sólo con indicar su cantidad, con decir únicamente que era la determinación ó conjunto de determinaciones por las que el *sér* es lo que es y no otra cosa; si, sacudiendo el yugo empirista de Loke, y reducida lógicamente la esencia compuesta á la simple, hubiesen precisado la índole especial de su determinación constitutiva, habrían visto, como vemos nosotros, que primero dejará el *sér* de ser en sí mismo cognoscible, referible á nuestra inteligencia, áun en medio de su simplicidad esencial, que dejar de estar intrínsecamente constituido por la actividad, ya que la referencia es un acto, y todo acto es resultado, ora inmediato, ora mediato, del ejercicio de una actividad.

Ahora bien; siendo la *actividad* el carácter constitutivo de la esencia y el *acto* el carácter que en sí mismo constituye á la existencia, ¿quién no ve que para que la esencia y la existencia se identifiquen en sí mismas, es preciso identificar completa y absolutamente el acto con la actividad? ¿Quién no ve que, siendo la actividad la propiedad de producir actos ó de obrar, y el acto la operación misma, sería necesario, para identificar la esencia con la existencia, identificar la actividad con su ejercicio, la operación con el operante, el acto con la potencia? Verdad es que esta identificación se realiza de hecho en el *sér* absoluto; toda vez que, por lo mismo que es absoluto, que está constituido por la plenitud del *sér*, se identifican completa, absoluta y necesariamente en su esencia la potencia y el acto. Pero ¿sucede lo mismo con los seres relativos? ¿Se identifican de tal manera en la actividad constitutiva de los seres finitos la potencia y el acto que, por el mero hecho de ser posibles, sean ya *ipso facto* existentes? ¡Cómo! ¿si muchos seres que ahora existen ántes no existían, y otros que existían ahora no existen? El simple hecho de ser yo, por ejemplo, actualmente, de existir en este crítico momento, y no existir hace un siglo, ¿no revela palpablemente que mi

existencia es temporal, pasajera, contingente ó no necesaria? ¿Y puede decirse lo mismo de mi esencia? No: ántes al contrario, su misma actualidad de hoy sobradamente manifiesta la conveniencia necesaria de sus caractéres constitutivos, de tal manera que, si se hubiera dado un solo momento en que mi animalidad y racionalidad constitutivas hubieran dejado de convenir entre sí, hubiesen implicado contradicción, la habrían implicado siempre, y yo no existiría porque no había podido existir.

Si pues la esencia de todo *sér* es en sí misma necesaria, inmutable y eterna, y la existencia de los seres finitos es por el contrario temporal, mudable y contingente, si á aquélla la constituye en sí la conveniencia necesaria de la actividad con el *sér*, ora esta conveniencia sea absoluta ó relativa, ora sea actual ó potencial, y la existencia de los seres finitos sólo exige su conveniencia contingente con el *sér* hasta el punto de poder establecerse ó no establecerse, de poder estos seres existir ó no existir, ¿quién puede siquiera por un momento poner en duda que entre la esencia y la existencia de los seres finitos se da de hecho la misma distincion que entre lo necesario y lo contingente, lo inmutable y lo mudable, lo eterno y lo temporal?

Dirijase en corroboracion de esto mismo una mirada siquiera á la extension de uno y otro concepto, ya que su índole cuantitativa depende, como razonado, de su índole cualitativa, que es su razon, y se verá que, miéntras la extension de la esencia es realmente universal, miéntras que su carácter constitutivo conviene á todo lo que es en sí mismo, á todo lo que existe ó puede existir, la existencia por el contrario sólo conviene, sólo puede convenir á los seres que son actualmente, y no en manera alguna á la incalculable multitud de seres posibles; ya que precisamente la actualidad, cuya privacion determina á lo posible, constituye como tal á lo existente. Si pues lo posible y lo existente, por lo mismo que los determina respectivamente la negacion ó la afirma-

cion de la actualidad en lo finito, están entre sí en razón inversa de tal manera que, cuanto mayor sea el número de seres posibles, menor será el de existentes y al contrario, y la esencia como tal comprende en sí lo mismo á lo existente que á lo posible, aún en el orden relativo, ¿quién no ve que entre la esencia y la existencia tiene que darse comprensivamente la misma diferencia que entre el género y la especie? ¿Quién no ve que, extendiéndose la esencia á lo posible lo mismo que á lo actual, ha de comprender en su concepto tanto la potencia como el acto? ¿Quién no ve, por último, que circunscribiéndose la existencia á lo actual, sólo es, sólo puede considerarse como una de las dos especies inmediatas de la actividad esencial?

No hay que decir, como Balmes indica, que si se prescinde de la existencia de un *ser*, su esencia queda reducida á la nada, al ménos en el orden real. Sucedería esto indudablemente si, como anteriormente afirma, la existencia diese el *ser* á la esencia, si ésta en sí misma é independientemente de la existencia no fuese nada real, sino á lo más un puro concepto ideal. Pero como de hecho no es así, como la existencia no da el *ser* á la esencia, como los seres finitos, independientemente de su existencia, *son* lo que *son* y no otra cosa, *son* al ménos posibles, y la existencia no les da el *ser*, sino un determinado estado que ántes no tenían, á saber: la actualidad; como este estado no destruye, ántes bien confirma su propia posibilidad, ya que no existirían, no serían actualmente, si no hubieran podido existir, si no hubieran sido posibles; como, en una palabra, para *ser* posible ó para *ser* actual ante todo y sobre todo se requiere *ser*, resulta que, léjos de dar la existencia el *ser* á la esencia, contiene precisamente en ésta la razón suficiente de su propio *ser*, hasta el punto de que no podría siquiera concebirse como acto, y acto real, si no fuese determinación de una esencia real. Lo contrario equivaldría ó identificar lo real, que *es* en sí mismo, con lo ideal, que *no es* sino respecto de nosotros.

Verdad es que Balmes, para eludir esta contradicción y el absurdo que lleva consigo identificar el orden real y el ideal en la identificación de la esencia y la existencia, concede al fin alguna realidad á las esencias finitas, al decir que están representadas en la inteligencia infinita. Pero como, según el mismo Balmes tan acertadamente añade, la inteligencia infinita con todas sus representaciones es la misma esencia infinita, realmente no elude la contradicción. La eludiría ciertamente en su buena fe, así como la dificultad de la existencia necesaria de lo finito, dada su identidad con la necesidad de su esencia, si se hubiese fijado en sus mismas palabras, si hubiere advertido que no puede darse la representación de una cosa, sin su *prévia* presentación, y por lo tanto, que no pueden estar representadas idealmente en la inteligencia infinita las esencias finitas, si no estuviesen presentadas realmente y como son en sí mismas en su propia esencia. El mismo Balmes confirma nuestro aserto, al decir contra Vico, que no se puede entender sin objeto entendido. Por manera que las esencias finitas están en la esencia infinita del mismo modo que está la existencia de los seres finitos; es decir, segregadas de toda imperfección ó limitación. Y así como no se puede inferir de esto último la negación de la realidad actual de los seres finitos, tampoco puede inferirse de lo primero la negación de la realidad potencial de las esencias finitas.

La realidad invariable, digámoslo así, está en la esencia misma de lo finito, en su actividad constitutiva, la cual, por lo mismo que es necesaria, inmutable y eterna, forzosamente ha de ser actual ó potencial. Ahora, el que sea más bien potencial que actual ó al contrario, eso no se refiere ya á la esencia en sí, sino á su misma posibilidad ó actualidad determinante, las cuales son por lo mismo variables, transitorias, contingentes y mudables. Por eso hay que reconocer como indudable que entre la esencia y la existencia de los seres finitos se da la misma distinción que entre lo necesario

y lo contingente, lo eterno y lo temporal, lo inmutable y lo mudable; al paso que entre la esencia y la existencia del *sér* infinito, por lo mismo que es infinito, que se identifican completa y absolutamente en su esencia infinita su posibilidad y su existencia, su acto y su potencia, no puede siquiera concebirse distincion alguna real.

Antes al contrario, el *no-ser*, fundamento de toda distincion, es en el órden real absolutamente incompatible con la plenitud del *sér*, que constituye como tal á lo absoluto. Así es que, si necesaria, inmutable y eterna es su esencia, primero dejaria de ser absoluto, que dejar de ser eterna, inmutable y necesaria su existencia.

De aquí se infiere una consecuencia muy importante, á todas luces ciertísima, y que en la hipótesis de la identidad de la esencia y la existencia no podria en manera alguna deducirse, ni siquiera apelando, como Balmes, á la peticion de principio de que, al comparar la esencia con la existencia, se compara una cosa consigo misma, á saber: la division fundamental de la existencia en *necesaria* y *contingente*, segun que se identifica ó no con la esencia, que el *sér* contiene en su misma esencia ó fuera de sí la razon suficiente de su existencia.

En efecto: si en el órden finito se identificase la esencia con la existencia hasta el punto de constituir una y la misma cosa, habria que decir, ó que la esencia de los seres finitos era contingente en sí, como lo es su existencia, en cuyo caso dependeria como ésta de la libre voluntad de Dios, y sería perfectamente cierto el más absurdo de los errores cartesianos, ó que si su esencia era necesaria, habia de serlo forzosamente su existencia. Pero, además de que la inestabilidad á todas luces perceptible de las existencias finitas revela precisamente lo contrario, ¿quién no ve que, si la existencia de los seres finitos se identificase con su esencia, siendo ésta necesaria, aquélla no podrá ser contingente? ¿Quién no ve que, bajo el punto de vista de la comprension, serian los seres relativos tan infinitos en sí mismos como el *sér* absolu-

to? Y si lo eran bajo el punto de vista de la comprehension, y en ella se contiene necesaria é inevitablemente la razon suficiente de su extension, ¿quién no comprende que sólo habria, sólo podria darse una sola y la misma existencia necesaria, absoluta, bajo todos aspectos infinita?

No hay remedio; bajo el punto de vista de la comprehension, el acto no puede ser limitado más que por la potencia, y la potencia por el acto. Así es que, si entre uno y otro se admite una conveniencia necesaria, absolutamente idéntica, si la esencia no puede estar constituida sólo por la potencia con exclusion del acto, ó sólo por el acto como exclusion de la potencia, si la existencia es el único estado de la esencia, la posibilidad es un mito, y como dice Balmes, fuera de la existencia no hay nada. Pero como la *nada* es incompatible con el *ser*, ó no se da, ni puede concebirse la existencia finita, lo cual es absurdo, ó hay que reconocerla como absolutamente infinita, lo que es contradictorio.

La misma consecuencia se deduce bajo el punto de vista de la extension. Porque si, como enseña la lógica, la extension tiene su razon suficiente en la comprehension, y la existencia, en el mero hecho de no estar limitada por la potencia, tiene que ser comprensivamente infinita, es incontestable que, á ménos de caer en el absurdo refutado en la seccion anterior de que el *ser* pueda bajo un aspecto ser infinito y bajo otro finito, la existencia de los seres finitos será tambien extensivamente infinita.

Es más, y esto mismo lo confirma; aunque la esencia y la existencia fuesen, como quiere Balmes, dos aspectos distintos de una sola y la misma cosa, real el uno, ideal el otro, esta distincion puramente lógica no eludiria el panteismo á que su identidad real inevitablemente conduce. Porque, si necesario era su aspecto ideal, necesario sería forzosamente su aspecto real. De otro modo la esencia sería y no sería; puesto que sería necesaria respecto de nosotros, nocionalmente, y no sería necesaria realmente ó en sí misma; siendo así que,

tratándose de lo finito, la necesidad de su esencia estriba precisamente en que sea posible ó actual, y no á la vez posible y actual, como la esencia infinita, ó exclusivamente actual, como de hecho lo sería, si la esencia finita se identificase con su existencia.

La dificultad que Balmes á sí mismo se presenta de la necesidad esencial y contingencia actual en lo finito, no tiene, como se ve, no puede tener solucion identificando lo actual con lo esencial, la esencia y la existencia; al paso que, admitida en la esencia de los seres finitos la limitacion de su actualidad por su posibilidad y vice-versa, se comprende fácilmente que, tanto su posibilidad física, como su existencia, sean en sí mismas contingentes, dentro de la necesidad de su esencia. Pues como esta necesidad es sólo relativa en lo finito, exige únicamente que la esencia esté constituida por uno de estos dos estados y limitada por el otro, de tal manera que, si es posible, le determine la negacion de actualidad, y si existente, la negacion *pro hinc et nunc* de su posibilidad. Por manera que la contingencia finita no estriba en la esencia misma, necesaria en sí, sino en la inestabilidad de su posibilidad ó actualidad determinante, inestabilidad que á cada momento nos revela el tránsito de los seres posibles al estado actual y al contrario, y que, independientemente de todas las teorías sobre la relacion entre la esencia y la existencia, nos obliga á considerar á ésta como contingente en lo finito, y á distinguirla cuidadosamente de la existencia necesaria del *ser* infinito.

Mas como esta diferencia no puede debidamente apreciarse sino despues de haber tratado especial y sucesivamente de la existencia necesaria y de la contingente, siguiendo el orden establecido en las anteriores secciones, trataremos en los siguientes capítulos, primero de la existencia necesaria que determina al *ser* absoluto como necesario, despues de la existencia contingente que constituye como tales á los seres finitos, y en último término de su relacion con el *ser*.

CAPÍTULO II.

Concepto de lo necesario.

Habiendo dividido en el capítulo anterior la existencia en necesaria y contingente, y no pudiendo siquiera concebirse la limitación actual de los seres relativos, que á todas horas nos ofrecen los sentidos, sin la actual ilimitación de lo absoluto, el rigorismo lógico exige que expongamos inmediatamente y en sí misma la naturaleza íntima de la existencia necesaria, el constitutivo esencial de la actualidad absoluta, como único medio de poder legitimar la división fundamental establecida, y de poder distinguirla, así de la necesidad esencial entrañada en la mera posibilidad, como de la limitación misma que determina en sí á la existencia contingente.

Verdad es que, no ofreciéndose inmediata y directamente á nuestra inteligencia la existencia necesaria de lo absoluto, no podemos formar de ella un concepto intuitivo con valor objetivo directa é inmediatamente real, como es el que formamos de nuestras propias modificaciones en sí, y mediante ellas, de los objetos materiales que directamente nos impresionan, no ménos que del sujeto impresionado. Pero también es verdad, por más que Kant afirme gratuitamente lo contrario, que así como la realidad de nuestras propias modificaciones nos atestigua la realidad del sujeto modificado y del objeto modificante, así también la actual limitación de este sujeto y de este objeto nos revela de la manera más evidente la infinitud actual, la existencia necesaria de lo absoluto. Quiere decir, pues, que el conocimiento de su actual realidad es propiamente discursivo; mas no por eso es ménos verdadero que el que inmediatamente adquirimos de nues-

tras propias modificaciones, ó el que por su mediacion formamos directamente de los objetos que nos impresionan; ya que el modo de adquisicion del conocimiento no altera en lo más mínimo la naturaleza íntima de su objeto.

Sólo en el caso de que nuestras propias modificaciones no fuesen reales, ó de que la causa y sustancia que respectivamente las actúa y recibe en nosotros no exigiese, en medio de su contingencia actual, como último término de su referencia la actual necesidad de lo absoluto, podria considerarse esta induccion como una exigencia puramente lógica, como una mera concepcion de la razon, sin más valor que el inmediato y extrictamente racional de la concepcion misma.

Pero, en primer lugar, ¿puede siquiera por un momento ponerse en duda la actual realidad de nuestras propias modificaciones? Con solo tener en cuenta que su existencia es atestiguada por la conciencia y que su testimonio infalible no puede ser impugnado sino apoyándose en la conciencia misma, sin caer en contradiecion, basta para contestar resueltamente que no. Es más; atestiguando tambien la conciencia la inestabilidad accidental de los hechos que en nuestro *yo* se realizan, y no pudiendo por lo tanto ser en manera alguna considerados sino como efectos de una causa, como modificaciones de una sustancia, ¿puede siquiera concebirse que tales hechos ó modificaciones sean actuales en sí mismas, y que no lo sea la causa que los produce, la sustancia en que residen? ¿No se comprende que el efecto no puede rebasar los límites de la virtud de su causa, ni la modificacion, siendo real, existir sino en una sustancia real? ¿Puede darse mayor identidad, si bien relativa, que la que hay entre el efecto real y la causa real, entre las modificaciones actuales y la actualidad misma del sujeto que las reviste? Es claro que no. Así es que, á ménos que se identifiquen el órden real y el ideal, que es precisamente lo que la escuela alemana, á partir de Kant, trata de evitar, hay que convenir en que efectos y modificaciones reales exigen siempre é ine-

vitablemente causas y sustancias reales, y reconocer por lo tanto que, si real es la existencia de nuestras propias modificaciones, real ha de ser forzosamente la existencia, así del objeto que las produce en nosotros, como del sujeto que las recibe.

La consecuencia sería exactamente la misma, y no sólo en el orden lógico, sino también y más principalmente en el ontológico, que es precisamente en el que hemos planteado la cuestión, si nosotros pudiésemos evidenciar ahora esta misma identidad relativa entre nuestro propio *sér* y el objeto que nos modifica por un lado, y el *sér* absoluto por otro. Pero como, tanto el sujeto modificado, como el objeto modificante, aunque finitos en sí mismos, son sin embargo esencialmente necesarios, según vimos en la sección anterior, y podría además suponerse una *série* ó círculo infinito de seres contingentes, sin que real, ni siquiera nocionalmente se exigiese la existencia necesaria de otro *sér* á que inmediata ni mediatamente hayan de referirse, es claro que esta identidad relativa no puede adecuadamente establecerse sino en tanto que, atendida la índole especial de la necesidad entrañada en la esencia finita, podamos distinguirla de la que en sí misma determina á la existencia infinita, y hacer ver que á ésta no puede constituirla en modo alguno la *série* ó círculo de existencias contingentes.

Al efecto es preciso ante todo tener presente que en general se llama *necesario* todo aquello cuyo opuesto implica contradicción, y que por lo tanto no puede ménos de ser; — *quod non potest non esse; seu cujus non-esse contradictionem involvit.* — Pero como esta propiedad del *sér*, que implica su incompatibilidad absoluta con la nada, puede ser nocional ó esencial, y en este orden sólo potencial ó á la vez también actual, según que el *sér* se considera con relación á nosotros ó en sí mismo, bajo el punto de vista de su posibilidad ó bajo el de su existencia, y aquí sólo tratamos de su necesidad actual, casi es suficiente consignar las diversas especies de

necesidad para comprender que inevitablemente ha de darse entre ellas la misma diferencia que desde luégo se advierte entre los caracteres que respectivamente las constituyen. Porque, si la necesidad nocional, por ejemplo, sólo implica la conveniencia del *ser* con su propia cognoscibilidad, ¿quién duda que tiene que ser en sí misma precisamente relativa?

Es más: formando esta relacion nuestra razon hasta el punto de que sólo en tanto que un objeto cualquiera se refiere á la inteligencia, puede ésta concebirlo como tal y referir á su *ser* su propia cognoscibilidad, ¿quién puede ignorar que esta relacion y por lo tanto su necesidad tiene que ser forzosamente nocional? ¿Quién no comprende que, independientemente de lo que sea en sí mismo el objeto que nos modifica, no se concibe, no puede concebirse de otro modo que como *es* respecto de nosotros, es decir, como cognoscible, como referible á nuestra inteligencia? Y si en esta relacion, ora sea directa ó refleja, ora inmediata ó mediata, se prescinde de lo que el *ser* es en sí mismo, de su entidad propia, y la existencia constituye en sí misma uno de los dos estados primordiales de la esencia del *ser*, ¿quién no ve que entre la necesidad determinante de la cognoscibilidad y la que entraña en sí misma la existencia, aparte del carácter relativo de aquélla, tiene que haber la misma diferencia que entre el orden ideal y el real, entre la cognoscibilidad y la entidad propia del *ser*?

Verdad es que no puede establecerse la misma distincion entre la necesidad meramente potencial y la actual, por estar ambas comprendidas en la necesidad determinante de la esencia. Pero implicando aquélla la negacion de ésta, y no pudiendo siquiera concebirse el *ser* como existente, si no hubiera podido existir, fácilmente se advierte que la necesidad esencial, en tanto que se contrae á la mera potencia de ser, sólo puede concebirse en sí misma como *relativa*; al paso que extendida además á la existencia tiene que ser for-

zosamente *absoluta*, por lo mismo que comprende en sí los dos estados primordiales de su actividad constitutiva.

En efecto; no pudiendo considerarse como absoluto sino lo que *es* bajo todos aspectos, é implicando la relacion necesaria de la potencia con el *sér* uno solo de los aspectos de la esencia con exclusion del otro, ¿quién no ve que esta conveniencia, en medio de su necesidad, sólo puede ser relativa? ¿No entraña en la misma negacion de actualidad el fundamento de su referencia? Es claro que sí. De lo contrario, lo posible, por el mero hecho de ser posible, *ipso facto* sería actual, lo actual sería por la misma razon posible, y no habria, ni podría darse en la actividad constitutiva de la esencia del *sér* más que uno solo y el mismo estado en el que completa y absolutamente se identificasen el acto y la potencia; mejor dicho, no podría siquiera concebirse lo posible; ya que no podría darse la potencia con exclusion del acto. Por manera que primero dejará lo posible de ser posible, de estar determinado por la negacion de actualidad, que dejar de ser la necesidad de su conveniencia con el *sér* exclusivamente relativa.

Y ¿sucede acaso lo mismo en la conveniencia de la existencia con el *sér*? ¿Puede siquiera concebirse como necesaria la actual realidad de un *sér*, sin que á la vez y casi con mayor razon lo sea de hecho su propia posibilidad? Si el *sér* en tanto se dice que existe en cuanto puede existir, en cuanto no implica repugnancia alguna en sus caractéres constitutivos, ¿puede darse mayor prueba de la necesidad de su conveniencia potencial, de su no repugnancia bajo este aspecto, que la necesidad misma de su actual realidad? Cuando la existencia en tanto puede ser necesaria en cuanto se identifica completa y absolutamente con la potencia, cuando no podría siquiera concebirse la conveniencia necesaria de la actual realidad con el *sér*, si implicase contradiccion, si no se diese la misma conveniencia entre el *sér* y su realidad potencial, cuando, por más que la potencia pueda concebirse y

darse de hecho sin el acto, es absurdo suponer siquiera el acto sin la potencia, ¿no se comprende claramente que basta que la existencia de un *sér* sea en sí misma necesaria para que lo sea *à fortiori* su posibilidad? Si pues la actualidad y la potencia, la existencia y la posibilidad son los dos únicos aspectos de la actividad constitutiva del *sér*, y la existencia no puede siquiera concebirse como necesaria, sin que á la vez y por lo mismo lo sea también la potencia, ó hay que cerrar voluntariamente los ojos á la luz de la más clara evidencia, ó hay que convenir en que, á diferencia de la necesidad potencial, relativa en sí misma, la necesidad actual, ó no ha de darse, ó tiene que ser irremisiblemente absoluta.

Lo segundo es incontestable; ya que la potencia y el acto determinan primordialmente á la esencia del *sér*, y que, según acabamos de evidenciar, no puede darse, ni siquiera concebirse la necesidad actual sin la potencial. ¿Pero es tan cierto que se dé existencia alguna necesaria? ¿Es tan cierto que haya un *sér* cuya no existencia implique contradicción, que no pueda ménos de existir, que sea en sí mismo absolutamente ó bajo todos aspectos necesario? Sí: y el concepto mismo de lo absoluto por un lado y la contingencia actual de lo relativo por otro, nos revelan de la manera más terminante que primero dejará de ser tal lo absoluto, que dejar de ser su existencia absolutamente necesaria; así como primero dejará de existir lo relativo, de ser actualmente referible, que dejar de existir un último término de su referencia absolutamente irreferible.

En cuanto al concepto de lo absoluto, baste recordar que al *sér* de esta índole le constituye en sí mismo la plenitud esencial, que está determinado por la negación de limitación, para comprender que no sería absoluto, que no le constituiría la plenitud del *sér*, si su existencia no fuese necesaria en sí, como su potencia, si en su propia esencia no se identificasen completa y absolutamente la potencia y el acto. Pues desde el momento que entre su posibilidad y actualidad

constitutivas se concibiese la más ligera diferencia, desde el momento en que se diese un sólo aspecto bajo el que su potencia *no fuese* su misma existencia y vice-versa, ya no le constituiría la plenitud del *ser*, incluiría un *no-ser* en su esencia, no ménos que en su concepto, y por lo tanto no sería absoluto. Así es que, si necesaria es la esencia de lo absoluto, y cómo no habia de serlo siendo la de lo relativo, necesaria ha de ser forzosamente su existencia. Por eso se dice, y con razon, que lo absoluto existe *por sí*, que tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia, que es el ser *realísimo*; toda vez que, por lo mismo que es absoluto, no sólo comprende en sí toda realidad, tanto potencial, como actual, sino que además contiene en su propio *ser* la razon suficiente de todo lo posible, de todo lo actual, de todo lo que existe y puede existir.

Verdad es, y esto prueba nuestra imparcialidad respecto del sistema kantiano, que la demostracion que acabamos de dar acerca de la existencia necesaria, por estar basada en el concepto mismo de lo absoluto, es puramente racional, y que por lo tanto podria considerarse como una exigencia meramente lógica si este concepto fuese formado *à priori*, si no se fundase en la referencia actual de los seres contingentes. Pero como, á ménos que se suponga una série ó círculo infinito de seres contingentes, sería hasta inconcebible su existencia limitada, si no se diese de hecho la infinidad actual, la existencia necesaria de lo absoluto, resulta que, si logramos probar ahora que dicho círculo ó série es absurda en sí misma, nada habrá ya que pueda impedir su referencia actual á lo absoluto, y establecer entre lo contingente, como referido, y lo absoluto, como término de referencia, la misma identidad relativa que hemos establecido entre la realidad actual de nuestras propias modificaciones y la que en sí misma constituye, ora al sujeto modificado, ora al objeto modificado.

Ahora bien; ¿es posible, es siquiera concebible una série

infinita de seres contingentes? Si la contingencia está constituida en sí misma por la limitacion de la existencia, y entre todos los seres finitos no pueden constituir un *sér* infinito, ¿no se ve que tanto vale suponer que la *série* pueda ser infinita, como identificar lo absoluto con lo relativo, lo contingente con lo necesario, el *sér* con el *no-ser*? ¿No se ve que, aumentando la limitacion determinante de lo finito á medida que aumenta su afirmacion constitutiva, cuanto mayor se suponga la *série* de existencias contingentes, mayor será por lo mismo su actual limitacion, y más distante se hallará por lo tanto de poder constituir en sí misma la existencia necesaria, absoluta, infinita?

Y si, como ya demostramos en el orden de la esencia, no puede en manera alguna lo finito constituir por sí mismo lo infinito, ¿podrá por ventura existir lo contingente sin que de hecho exista lo necesario? Si lo contingente, por lo mismo que es contingente, que es actualmente limitado, no contiene en sí la razon suficiente de su existencia, no hay remedio; ó ha de carecer de razon suficiente, y entónces, ni se concibe el porqué de su existencia, ni de su actual limitacion, ni siquiera de su *sér*; ó si la tiene, su existencia, por extensa que se la suponga, ha de ser forzosamente relativa, y exigir por lo tanto, como término de referencia, la existencia necesaria del *sér* absoluto. De otro modo lo contingente sería y no sería relativo; toda vez que sería relativo, en tanto que en la actual limitacion de su *sér* se encuentra el fundamento de su referencia; y no lo sería, en cuanto no se daba término alguno á que *ultimato* y de hecho pudiera referirse. Por manera que, aparte de la repugnancia intrínseca que de hecho existe entre la *série* y lo infinito, resulta que, si no se admite realmente la existencia necesaria de lo absoluto, no puede tampoco admitirse, sin caer en contradiccion, la existencia contingente de lo relativo; y el nihilismo absoluto será forzosamente el único sistema posible en el orden de la existencia.

Si al ménos la existencia contingente, como razonado, pudiera tener la razon suficiente en su misma esencia, como el acto en general la tiene en la potencia que lo actúa, aún podría eludirse la contradiccion, ya que precisamente la esencia de lo finito es necesaria en sí misma. Pero, siendo su necesidad esencialmente relativa, y estribando, por lo tanto, en su posibilidad con exclusion de su existencia, ó en su actualidad con exclusion de su potencia, de tal manera que, si es necesario que lo finito sea actual ó posible, no lo es que sea absolutamente actual, ni absolutamente posible, porque entónces no sería finito, ni su necesidad esencial sería relativa, y estando, en su virtud, limitada su posibilidad por su existencia y al contrario, hasta el punto de ser incompatibles á la vez y bajo el mismo aspecto en un mismo sujeto, ¿quién no comprende que, para que la posibilidad finita fuese razon suficiente de la actualidad del mismo orden, sería necesario admitir el absurdo de que la negacion sea en sí misma y por sí misma razon suficiente de la afirmacion? Porque, si la posibilidad finita está determinada por la negacion de actualidad, y la actualidad contingente *pro híc et nunc* ó un tanto que es existente no es meramente posible, es claro que, siendo la una la negacion de la otra, ni la actualidad de lo finito puede ser razon suficiente de su propia posibilidad, ni tampoco su posibilidad de su existencia; sino que una y otra tendrán, como finitas y relativas, su razon suficiente en la esencia absolutamente posible y necesariamente existente, actual y potencialmente infinita.

Pero, ¿no podría darse un círculo infinito de seres contingentes, de tal manera que en la existencia del uno se encontrase la razon suficiente de la existencia del otro y al contrario, sin que haya, ni tenga siquiera que suponerse la existencia de un *ser* necesario? No: y la idea misma de círculo, esencialmente incompatible con la de infinito, prueba evidentemente lo absurdo de semejante hipótesis; ya que lo que está circunscrito, encerrado en un radio determinado más

allá del cual no puede, digámoslo así, girar, es tan finito en sí mismo como son los elementos que lo circundan. Y como un sólo elemento, un sólo *ser* no puede constituir un círculo, un órden circunscrito de seres, su misma pluralidad, siquiera se considere indefinida, nos hace advertir desde luégo entre el círculo y lo infinito la misma repugnancia intrínseca que hemos advertido entre la *série* y lo infinito, y que de hecho existe entre la pluralidad y la unidad. Agréguese á esto que, por más extenso que se le suponga, la correlacion de los elementos integrantes del círculo hará siempre que cada uno de ellos sea á la vez antecedente del que le sigue y consiguiente del que le precede, y resultará inevitablemente que, si el círculo se diese en sí mismo y por sí mismo, cada uno de sus elementos integrantes sería á la vez causa y efecto de sí mismo. Supongamos en prueba de ello, ya que el más y el ménos no mudan la esencia de las cosas, que el círculo estuviese constituido por mil elementos, por mil seres contingentes: el primero sería, á no dudarlo, antecedente, causa inmediata ó razon suficiente del segundo, éste del tercero, y así sucesivamente hasta llegar al milésimo; y por lo tanto, mediante todos los demás, el primero sería razon suficiente del último. Pero como el último, partiendo del inmediatamente posterior, ó no habia de cerrarse el círculo, ó tendria que ser por necesidad antecedente, causa inmediata del primero, resulta que, mediante los otros, sería en sí mismo y de hecho razon suficiente de su propia existencia, causa eficiente de su propio *ser*. Existiria, por consiguiente, ántes de existir; su propia negacion sería, en último resultado, razon suficiente de su afirmacion, su *no-ser* de su *ser*, y entre la *nada* y el *ser* habria la más perfecta y absoluta identidad; mejor dicho, la *nada*, la negacion de la existencia sería forzosamente la razon suficiente del *ser*, de la existencia misma. Mas como esta conclusion, aunque perfectamente lógica, es la síntesis de todos los absurdos, toda vez que en ella se comprenden el nihilismo y el excepticismo

absoluto, hay que convenir en que, si repugna en sí la série infinita de seres contingentes, no repugna ménos el círculo infinito; y por lo tanto, en que no existen ni pueden concebirse actualmente y de hecho los seres contingentes, sin que actualmente y de hecho exista un *sér* necesario.

Ahora bien, y circunscribiendo la cuestion exclusivamente al órden real, ¿existen de hecho los seres contingentes? Ya hemos visto que sí: la indiscutible existencia de nuestras propias modificaciones, contingente en sí misma, nos revela de la manera más evidente la existencia del sujeto modificado y del objeto modificante, ya que primero es existir que obrar; por más que sólo mediante la operacion podamos conocer la existencia del *sér* que la ejecuta ó recibe en sí mismo. Y si los seres contingentes real y efectivamente existen, y por lo mismo que son contingentes no tienen en sí mismos la razon suficiente de su existencia, ¿no se ve que primero dejarán de ser tales, que de existir un *sér* necesario que sea el término de su referencia, la razon suficiente de su actual realidad? Si lo que carace de razon suficiente, no sólo no existe, sino que ni siquiera puede concebirse, ¿quién no ve que, admitida la existencia de los seres contingentes, hay forzosamente que admitir la existencia de su razon suficiente? Y si, segun acabamos de ver, sola la existencia necesaria puede ser en sí misma razon suficiente de la contingente, ¿no es el más insigne de los absurdos admitir la existencia de los seres contingentes y no admitir la del *sér* necesario?

Mejor comprenderíamos que se negase, como hacen los panteistas, la existencia de los seres contingentes, limitando la actualidad de este órden á lo puramente fenomenal y refiriéndola inmediatamente á la existencia necesaria de lo absoluto, que negar á lo relativo el término de su referencia. Por eso hemos creído siempre que los discípulos de Kant han sido incomparablemente mas lógicos que su maestro. Al ménos en la relacion de las modificaciones al *sér* admiten actualmente y de hecho los dos términos de la relacion, y determi-

nan el fundamento de la referencia. Pero admitir, como hace Kant, la existencia real de los seres contingentes, admitir la realidad de su actual limitacion, conceder valor lógico y ontológico al término referido y al fundamento de la referencia, y dar sólo un valor lógico al término á que se refiere, es la más insigne inconsecuencia, es no tener siquiera idea de lo que en sí misma es la relacion.

En efecto; constituyendo esencialmente á la relacion la referencia de una cosa á otra, é implicando el orden lógico, á fuer de relativo, la relacion inmediata ó mediata de los seres reales entre sí, ¿cómo, ni en virtud de qué puede un término real referirse, como á su razon suficiente, á un término racional? ¿Puede por ventura la causa contener la razon suficiente de su existencia en su propio efecto? ¿Puede adecuadamente establecerse fundamento alguno que sirva de razon suficiente á la referencia fundamental, primitiva é incompleja de lo real á lo racional, del orden ontológico al orden lógico? ¡Cómo! si lo real es en sí mismo lo que es, independientemente de lo racional, de lo que es respecto de nosotros? si sólo puede darse lo racional mediante la referencia mútua y recíproca de los seres reales entre sí? si lo real *no es* en sí mismo bajo ningun aspecto racional? si, en una palabra, el *ser* excluye al *no-ser*? En este punto, preciso es confesarlo, Hegel ha sido el más consecuente de todos los continuadores del sistema de Kant; por más que, invirtiendo los términos, considere á lo ideal, efecto en sí mismo del orden real, como causa de la existencia de este orden; así como lo fueron Schelling y Fichte, una vez declarado inconcebible el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, en quedarse éste sólo con el sujeto, y admitir aquél sólo la realidad del objeto. Todos buscaron la identidad, y todos sentaron la diversidad, identificando lo que era diverso, y diversificando precisamente lo idéntico; todos diversificaron más ó ménos lo esencial, que es idéntico, é identificaron lo ideal con lo real, ora haciendo derivarse á lo real de lo ideal, como Hegel, ora identificando, como

Schelling y Fichte, lo ideal y lo real, siendo así que lo ideal es tan distinto de lo real, como lo es la relacion de sus términos integrantes, y que ninguna relacion puede siquiera constituirse como tal y ménos en el orden directo, de que procede el reflejo, sin que concurren á formarla actualmente y de hecho los dos términos subjetivo y objetivo de que consta.

Por consiguiente, la identidad que con tanto ahinco buscaba la escuela alemana, sólo estriba, sólo puede estribar primordial y fundamentalmente en la realidad del término referido no ménos que del término de referencia, y no en manera alguna en la entidad del uno y nocionalidad del otro, tan diferentes entre sí como lo son la esencia y la cognoscibilidad del *sér*. Así es que, por más que alguna vez se comparen entre sí el orden esencial y el nocional, como éste implica, supone inevitablemente la relacion de los seres reales entre sí, su referencia sólo puede establecerse mediante la realidad de los términos constitutivos en sí mismos de la relacion nocional. Mas como aquí tratamos de la referencia inmediata y directa de lo contingente á su razon suficiente, no hay remedio; siendo real en sí mismo lo contingente, siendo real la limitacion de su existencia que constituye el fundamento de su referencia, real ha de ser por necesidad el término á que se refiera; ya que, como hemos dicho ántes, efectos reales suponen siempre é inevitablemente causas reales.

Si pues lo finito no puede ser á la vez infinito, si ningun *sér* contingente tiene en sí mismo la razon suficiente de su existencia, y no puede por otra parte existir sin que exista de hecho su razon, si repugna la *série* ó círculo infinito de existencias finitas, si, para decirlo de una vez, no puede siquiera concebirse lo contingente como *actualmente* referible, sin un *sér* necesario á que *actualmente* y de hecho se refiera, es claro que, á ménos que se niegue completamente la existencia contingente de los seres relativos, hay que admitir forzosamente la existencia necesaria del *sér* absoluto.

La relacion inmediata, primitiva, directa y fundamental que excluye por lo mismo de sí lo mediato, secundario y reflejo, y como tal, lo racional, sólo puede darse entre dos términos reales, y su idéntica realidad sólo puede ser relativa. Así es que, siendo precisamente esta identidad relativa la que nosotros establecemos entre lo contingente y lo necesario, la consecuencia no puede ser más lógica; puesto que referimos la existencia contingente, limitada de lo relativo á la existencia necesaria, infinita de lo absoluto. La existencia y sola la existencia es el fundamento de la relacion; no puede darse mayor identidad: la limitacion de la existencia en lo contingente es el fundamento de su referencia á la ilimitacion de la existencia necesaria; no puede darse fundamento más adecuado de referencia. Por eso insistimos en que, para negar el término de referencia de una relacion tan adecuadamente establecida, hay que negar el término referido. Pero como; segun veremos en el capítulo siguiente y ya hemos anteriormente indicado, no puede negarse la existencia real y efectiva de los seres contingentes sin caer en contradiccion, tampoco puede negarse y con mayor razon la existencia necesaria del sér absoluto. *Nam propter quod unumquodque est tale et illud magis*; como decia la escuela.

Una sola dificultad de verdadera importancia que vamos á plantear y resolver matemáticamente, para que en lo sucesivo no vuelva á suscitarse, es la que detuvo á Kant en su bien iniciada marcha filosófica, dando márgen al idealismo trascendental. Esta es la mayor extension que, en concepto del filósofo de Koenisberg, tiene la conclusion que las premisas al inducir de la existencia real de los seres contingentes, y de la real limitacion de su existencia la actualidad necesaria, la existencia infinita de lo absoluto. Pero esta extension es más aparente que real como, fijando cuidadosamente la atencion en los datos mismos que constituyen las premisas, lo vamos á evidenciar.

Nadie, en efecto, dudará que en la actual realidad de los

seres contingentes, aparte de su contingencia, está evidentemente comprendida la existencia; ya que nada puede comprender mejor á una cosa, que la misma cosa, que nada puede ser más idéntico á la existencia que la existencia misma. El predicar, pues, del término de referencia la actual realidad comprendida en el término referido es tan perfectamente lógico, tan matemáticamente cierto, como decir que $4=4$. Por eso nos parece ménos absurda la série ó círculo infinito de seres contingentes, que la referencia de estos seres, reales en sí mismos, al concepto puramente racional de lo absoluto. Pero como no es este el único dato que tenemos, como contamos además en el término referido con la limitacion de su actual realidad, que es el fundamento de su referencia, y esta limitacion, aunque negativa en sí, como lo es todo fundamento de esta índole, no es sin embargo absoluta, sino relativa al término referido, y comprensiva en sí de la afirmacion opuesta en el término á que se refiere, ¿quién duda que, implicando todo término de referencia la negacion de la limitacion fundamental que constituye como relativo al término referido, el *ser* absoluto ha de estar precisamente constituido por la existencia más la negacion de la actual limitacion de los seres relativos? Si la relacion, segun oportunamente evidenciamos, no puede siquiera concebirse como tal, sino en tanto que el término referido *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el término de referencia, y esta negacion relativa que determina al término referido, implica la afirmacion opuesta en el término de referencia, ¿puede decirse con verdad que damos más extension á la conclusion que á las premisas, al negar realmente y de hecho en el término de referencia la actual limitacion que determina como tal al término referido? ¿No se ve que, siendo real el término referido y real el fundamento de su referencia, real ha de ser por necesidad el término á que se refiere? ¿No se ve que en las relaciones incomplejas, como es la de que al presente tratamos, la negacion que constituye el fun-

damento de la referencia sólo puede informar al término referido, y que precisamente ha de contener en sí la afirmación opuesta al término á que se refiere? Pero es más; ¿no bastan tres términos para formar una ecuación, un raciocinio categórico? ¿No contamos ya con estos tres términos en la existencia, la limitación y la negación de limitación? ¿No es el término medio la existencia, fundamento de la relación que analizamos? ¿No son los extremos, la limitación y la negación de limitación? Si pues la existencia y la limitación constituyen en sí mismo al término referido, ¿quién puede ignorar, una vez admitido éste, que la existencia y la negación de limitación han de constituir el término de referencia? Por eso hemos dicho y repetimos ahora que, para negar la existencia ilimitada, necesaria de lo absoluto, es absolutamente necesario, indispensable negar la existencia limitada, contingente de lo relativo; es necesario negar también la verdad de las ecuaciones matemáticas, y la legitimidad del raciocinio categórico; es, en una palabra, indispensable negarlo todo, tanto en el orden real, como en el ideal. Así es que, admitiendo Kant la actual realidad, la existencia contingente de los seres relativos, como no puede negar la consecuencia legítimamente derivada de las premisas sentadas y admitidas como ciertas, forzosamente tiene que admitir la existencia necesaria del *sér* absoluto; ya que la negación de limitación que la determina como tal, no es, ni con mucho, tan extensa como la existencia misma. Por eso decía con razón el Apostol de las gentes: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

CAPÍTULO III.

Concepto de lo contingente.

Si ningun filósofo se hubiera atrevido á negar la actual realidad, la existencia contingente de lo relativo, casi bastarian las indicaciones fundamentales que respecto de ella hemos hecho en el capítulo anterior, para saber con toda claridad qué es lo que la constituye en sí misma, y hasta para distinguirla científicamente de la existencia necesaria de lo absoluto, ya que precisamente la limitacion de su actualidad constitutiva hemos dicho ser la determinacion esencial de la existencia contingente, y que la negacion de esta actual limitacion determina como tal á la existencia necesaria. Pero negada por todos los panteistas inmanentes la actual realidad de lo finito, y habiendo nosotros inducido de la limitacion de su existencia la absoluta actualidad, la existencia necesaria de lo infinito, fácilmente se comprende que el suntuoso edificio que acabamos de levantar caeria por su base, si pudiese vacilar por un instante el, á nuestro parecer, sólido cimiento sobre que lo hemos construido.

Es verdad que ya desde el principio tuvimos buen cuidado de indicar que, mediante nuestras propias modificaciones, cuya existencia es absolutamente cierta, era como llegábamos á formar el concepto intuitivo directo, aunque mediato, tanto del sujeto modificado, como del objeto modificante. Así es que, en rigor, siendo éstas actuales y finitas, aún podria salvarse la existencia necesaria de lo infinito, estableciendo inmediata y directamente entre aquéllas y éste la relacion primitiva y fundamental que hemos establecido entre la causa y sujeto de dichas modificaciones y el *ser* absoluto. Pero como tambien nuestras propias modificaciones son ac-

tualmente contingentes, y en medio de su indiscutible realidad han llegado á ser consideradas por Fichte como una pura ilusion sin valor objetivo y real, es indispensable fijar con toda precision los fundamentos de su actual realidad, y en ella y por ella del objeto modificante, no ménos que del sujeto modificado, arrollando al paso la última guarida que todavía sostiene débilmente al panteísmo trascendental.

Para esto conviene tener presente, aunque fácilmente puede inferirse de lo dicho, que en general se llama *contingente*—todo aquello cuya existencia es limitada. — Y como ningun *sér* se limita á sí mismo, tanto vale decir que una existencia cualquiera es limitada, como expresar que contingente es todo lo que, aunque exista, no tiene sin embargo en sí la razon suficiente de su existencia, que puede por lo tanto existir ó no existir, en una palabra, que si existe, existe por otro; esto es, por aquél en que se contiene la razon suficiente de su existencia. Por eso los escolásticos, á diferencia del *sér* necesario, al que, por tener en sí mismo la razon suficiente de su existencia, llaman *ente á se*, denominan con toda propiedad al *sér* contingente *ente ab alio*; estableciendo de hecho entre uno y otro la misma distincion que hay entre la *aseidad* y la *alieidad*, entre el *sér* que existe por sí y el *sér* que existe por otro.

La cuestion, pues, está reducida á saber si efectivamente y de hecho se dan seres cuya existencia es limitada, y á determinar la índole especial de su limitacion. Y como basta abrir los ojos á la luz para advertir que muchos seres actualmente existentes, ántes no existian, y recordar que muchos seres que ántes existian no son actualmente, casi parece inconcebible que pueda ni por un momento ponerse en duda, no ya sólo la actual realidad, sino la limitacion de la actualidad que en sí misma constituye á la existencia contingente.

Sin embargo, ya hemos dicho que Fichte y en general todos los panteístas inmanentes, han negado la actual realidad de lo contingente; y si se quiere con tanta severidad lógica con

que, aparte de la fuerza incontrastable del sentido comun, de que ni el mismo Pirron se podia desprender, ha sido defendida en el órden científico por otros filósofos; toda vez que, por más que parezca inverosímil, la han negado partiendo de sus mismos principios.

¿Es, por ventura, que se ha puesto en tela de juicio el testimonio infalible de la conciencia? ¿Es que se ha dudado de la fidelidad de la memoria como continuacion de la conciencia misma? Nada de eso. Lo que hay es que no se ha estudiado detenidamente, y como es en sí mismo, el hecho de conciencia. Lo que hay es que sólo se ha considerado como una mera modificacion subjetiva, sin tener en cuenta su carácter efectivo, y por lo tanto sólo se le ha asignado en virtud del principio de sustancialidad un sujeto en quien resida, y no en manera alguna una causa que lo actúe. Así es que, implicando la existencia la actuacion de la esencia, y no atribuyendo tal actualidad al hecho de conciencia, sólo se le puede considerar *à priori* como una fase de la sustancia existente, que es como en general lo han considerado todos los panteistas inmanentes, especialmente Fichte.

No tendríamos que lamentar hoy, seguramente, las funestas consecuencias del panteismo trascendental, si se hubiera hecho un estudio ménos superficial, más detenido y profundo de nuestras propias modificaciones, si, á partir del primero de los filósofos hasta llegar al último, se hubiera debidamente analizado el hecho de conciencia, dándole el doble carácter efectivo y modificativo que tan claramente revela en sí mismo. No hubiera, seguramente, llegado Berkeley á dudar de la existencia del mundo exterior, ni á considerar Fichte todo lo que no es el *yo* como un puro sueño, como una ilusion fantástica, si, conforme hicimos notar al refutar el principio de la identidad subjetiva, se hubiera fijado en este doble carácter de las modificaciones anímicas.

Cierto es que, rigurosamente hablando, basta referir las modificaciones á la sustancia que las reviste, para que ana-

lizada debidamente su relacion necesaria, pueda percibirse claramente que esta relacion es de coexistencia, y que como tal exige, además de la existencia del sujeto modificado, la de la modificacion misma, ya que sólo puede existir en sí ó en otro lo que actualmente y de hecho existe. Pero tambien lo es que, siendo la modificacion una manera de existir de la sustancia en que reside, podria considerarse muy bien como su misma actualidad, como la realizacion de la esencia en la vida, que es como la consideran los krausistas, siendo así que sólo es un efecto activo ó pasivo de su actual realidad.

Nuestras propias modificaciones serian inexplicables como efectos en el sistema de Fichte, si, en medio de su inestabilidad actual, se realizasen en nuestro *yo* segun la ley de su propia excentricacion, si desde el primer fenómeno afectivo que experimentamos hasta la última determinacion de nuestra voluntad libre se deslizasen, digámoslo así, naturalmente y sin la menor contrariedad; pues por lo mismo que son sucesivos podrian muy bien considerarse como otras tantas evoluciones determinantes de una sola y la misma existencia. Pero desde el momento que experimentamos una sola afeccion desagradable, que nuestra actividad intelectual no percibe *primo intuitu* toda la verdad á que irremisiblemente aspira, ó nuestra voluntad se ve contrariada en la ejecucion de su mandato, ya no cabe suponer á ninguna de estas modificaciones, que abiertamente se oponen á la natural propension de nuestra actividad constitutiva, como simples evoluciones de su existencia, á no ser que la contradiccion, el absurdo, sea el constitutivo esencial de la única existencia posible, que en tal caso sería exclusivamente la de nuestro *yo*. Esto es evidente; y la conducta general de la humanidad que procura por cuantos medios están á su alcance sustraerse á todo lo que puede producirle dolor, que hace titánicos esfuerzos por disipar las tinieblas de la ignorancia, no ménos que por someter al imperio de su voluntad las fuerzas inconscientes de la naturaleza, nos revela bien claramente que ni el dolor,

ni la ignorancia, ni la impotencia, estados los más frecuentes y contrarios á nuestra triple propension natural, son evoluciones propias de nuestra actual realidad.

No se nos oculta, en medio de todo, que la ignorancia y la impotencia son estados negativos que, ni exigen, ni constituyen en sí mismos actividad alguna real; pero, aparte de que una y otra determinan de la manera más elocuente la actual limitacion de nuestra existencia, ¿puede decirse lo mismo de las afecciones desagradables? ¿Es, por ventura, el dolor un mero estado negativo de nuestro *yo*? No: es una modificacion real y positiva, es una depresion de la actividad esencial de nuestra alma, que la padece á pesar suyo, que la recibe en sí contra toda su propension natural, de que no puede directamente sustraerse sino sólo de una manera indirecta, á saber: eludiendo en cuanto está de su parte la accion del objeto que actualmente y de hecho la realiza en nosotros. Es decir que, aunque prescindamos de todos los demás hechos que en nuestro *yo* se realizan y que podrian, en sentir de Krause y de Fichte, constituir nuestra existencia, la realizacion de nuestra esencia en la vida, no puede decirse lo mismo de la afeccion sensible, esencialmente pasiva en nosotros, y como tal, y á fuer de positiva, efecto del actual ejercicio de otra actividad que no es á buen seguro la nuestra. Por manera que, ó se ha de negar en nosotros como tal modificacion, ó hay que considerarla ineludiblemente como efecto actual de una actividad distinta de la actual realidad de nuestro *yo*.

Ahora bien; ¿se atreverá ningun filósofo á negar la existencia de la afeccion en nosotros? Cuando el mismo Pirron encontraba difícil despojarse de la naturaleza humana, dejar de sustraerse al dolor inminente, pero que todavía no le modificaba, y corria despavorido huyendo de la mordedura de un perro rabioso, ¿se hubiera atrevido á dudar por un momento de la realidad del dolor que en otro caso le hubiera producido? ¿Se atreveria Fichte á considerarlo como un sue-

ño? ¿No creería un hombre rudo é ignorante que tratábamos de burlarnos de él, si nos atreviésemos siquiera por un momento á poner en duda la realidad de un dolor agudo que actualmente sufriese? Y todo esto ¿por qué? Porque, como hemos dicho, este hecho lo atestigua la conciencia, y no se puede negar su testimonio, sin apoyarse en la conciencia misma, sin caer en contradiccion; ya que entre el *yo* y sus propias modificaciones hay una relacion necesaria, íntima y tan fuertemente establecida, que entre todas las cavilaciones humanas ni en un solo punto pueden aflojar. No es difícil, sino imposible, ser hombre y despojarse de la naturaleza humana.

Si pues la modificacion afectiva no puede ménos de ser considerada como un hecho, si todo hecho es resultado del ejercicio de una actividad, si esta actividad, al ménos tratándose de la afeccion dolorosa, no puede ser en modo alguno la de nuestro *yo* que, no sólo no la actúa en nosotros, sino que positivamente la resiste, si, en una palabra, la afeccion de esta índole, aunque realizada en nosotros, no es sin embargo actuada por nosotros, y no puede por otra parte negarse su existencia sin caer en contradiccion, ¿podrá negarse por ventura la actual realidad de la causa que la produce? ¿No se ve que entre el efecto y su causa forzosamente ha de darse una relacion tan necesaria é indisoluble como la que de hecho existe entre la modificacion y la sustancia en que reside?

Y si el hecho afectivo, además de la sustancia en que reside, exige, supone inevitablemente una causa que lo actúe, ¿quién no comprende, dada su indiscutible existencia, que han de existir por necesidad, tanto el sujeto que en nosotros recibe la afeccion, como el objeto que la produce? ¿Puede darse modificacion alguna sin sujeto en quien resida? ¿Puede darse algun efecto sin que se dé de hecho la causa que lo actúa? Es evidente que no. Asi es que, siendo tan distintas entre sí la causa activa eficiente de la afeccion y la sustancia

que la recibe, como lo son en sí mismas la acción y la pasión, es claro que no puede negarse la existencia del sujeto modificado como realmente distinta de la actual realidad del objeto modificante, sin negar la existencia de la afección misma. Mas como la existencia de la modificación afectiva es á todas luces evidente, como no puede siquiera ponerse en duda sin caer en contradicción, resulta que tampoco puede negarse la existencia de la causa que la actúa en nosotros, ya que no existe *por sí*, ni la actual realidad de la sustancia en que reside, ya que ni siquiera existe *en sí*, sin erigir en axioma la contradicción misma, sin negar la verdad entrañada en la relación necesaria entre el efecto y su causa, entre la modificación y la sustancia que modifica.

En vista de esto, y ya que la afección es en sí misma un hecho actualmente pasivo que exige como tal la acción de una causa realmente distinta de la sustancia que modifica, procede ahora preguntar: ¿es limitada en sí la existencia de la afección? ¿Es finito el acto que la determina en nosotros? ¿Son finitos los hechos que se terminan ó parten de nuestra energía personal? ¿Es finito el objeto modificante? ¿Es finito el sujeto modificado? ¿Puede identificarse la acción del uno y la pasión del otro hasta el punto de constituir en sí y por sí una sola y la misma actual realidad, una sola y la misma existencia subsistente en sí y constitutiva por lo tanto de la única esencia infinita? Preguntas son todas estas tan adecuadas para resolver la cuestión que nos ocupa, como fáciles de contestar. Porque, si son finitos en sí mismos los hechos que se terminan ó parten de nuestra energía personal, si es finita la existencia que los actúa ó recibe en nosotros, si no se identifican actualmente seres de suyo tan distintos como son el objeto modificante y el sujeto modificado, y no puede por otra parte negarse su existencia ó actual realidad, es claro que tanto vale evidenciar, una vez establecida su existencia, la limitación de los hechos que en nuestro *yo* se realizan, y en ella y por ella de la causa y sustancia que los

actúa ó recibe, como haber demostrado por completo la realidad de lo contingente; ya que precisamente lo constituye en sí mismo la existencia limitada del *sér*.

Pero ¿es efectivamente limitada la existencia de la afección? Sí; y no sólo la de la afección, sino la de todos y cada uno de los hechos, ora pasivos, ora activos, ora también relativos que en nuestro *yo* se realizan, que parten ó se terminan en nuestra energía personal. Basta fijar la atención en uno cualquiera de ellos, por ejemplo, en un dolor que actualmente sufrimos, para advertir desde luego su limitación, bien desaparezca con la misma rapidez con que aparece, bien aparezca rápidamente y, como sucede de ordinario, desaparezca con lentitud; porque el hecho es que, si actualmente lo sufrimos, ántes no existía en nosotros. Lo mismo sucede, aunque en orden inverso, con multitud de afecciones que ahora no experimentamos y anteriormente sufríamos. El sentimiento que actualmente me embarga por la pérdida de un hermano querido, no me afectaba, no me podía afectar, cuando, lleno de vida y de salud, conversaba y discutía alegremente conmigo; así como aquella alegría que tan grata era para mí, ha desaparecido por completo; ni yo tenía entonces el triste recuerdo que ahora tengo de su muerte, ni lo tengo ahora de los hechos que mañana tal vez sucederán; ni ejecutaba, en fin, ayer el acto que ahora realizo, como no ejecuto ahora los hechos que ayer realicé. Mi propia conciencia que con irresistible certeza me atestigua todas mis modificaciones, testifica á la vez y de igual manera su actual inestabilidad, la evidente limitación de su existencia.

Lo mismo sucede con los hechos exteriores que determinan en nosotros la incalculable multiplicidad de afecciones, ora placenteras, ora más particularmente dolorosas, mediante las cuales y en virtud de su relación necesaria con la causa que las produce, los percibimos como tales. Porque, como la índole cuantitativa de los hechos pasivos que en nuestro *yo* se realizan depende precisamente de la índole

cuantitativa de los actos que los determinan en nosotros, hasta el punto de depender la mayor ó menor intensidad y duracion de la afeccion de la mayor ó menor duracion é intensidad de la impresion, resulta que, para negar la actual limitacion de los hechos exteriores, sería absolutamente necesario, indispensable, negar la limitacion actual de la afeccion que en nosotros ocasionan. Cuando, si alguna estabilidad puede darse en la accion y la pasion, en tal caso habia de reflejarse en la pasion, ¿no sería absurdo admitir la actual limitacion de la pasion y negar á la vez la de la accion que la determina en sí misma? Cuando el dolor, por ejemplo, que ocasiona en mí una impresion cualquiera, no puede desaparecer sino en tanto que desaparece la impresion misma, ¿no sería un anacronismo reconocer la actual limitacion del dolor y negar á la vez esta limitacion en la impresion? La accion de los objetos exteriores sobre nosotros, que muchas veces desaparece casi con la misma rapidez que se presenta, aunque persista la modificacion que nos produce, al ménos, cesa desde el momento en que la modificacion deja de realizarse en nosotros como efecto. Lo contrario implicaría el absurdo de que nos modificase sin modificarnos, de que se diese la accion sin la pasion, á pesar de su mútua y recíproca correlacion. Es verdad que la pasion tampoco puede persistir sin que, al ménos virtualmente, persevere la accion; pero esto que prueba claramente que no puede siquiera concebirse la accion sin la pasion, ni la pasion sin la accion, ya que uno sólo y el mismo acto es activo respecto del *sér* que lo ejecuta y pasivo respecto del que lo recibe, léjos de contrariar nuestro aserto, lo confirma más y más; puesto que evidencia plenamente que, si finita es en sí misma la existencia de nuestros hechos pasivos, finita ha de ser por necesidad la de los hechos exteriores que los actúan en nosotros.

Pero de que sea realmente limitada la existencia así de los hechos físicos como de los hechos psíquicos, ¿puede lógicamente inferirse que lo sea la del objeto modificante y del sujeto mo-

dificado? ¿No vemos que, á pesar de las múltiples y variadas evoluciones del mundo físico, no ménos que del mundo psíquico, uno y otro persisten en sí mismos? Si semejante estabilidad fuese absoluta de tal manera que, no sólo existiera *en sí*, sino también *por sí*, es claro que ni siquiera sería concebible la limitación de su existencia. Mas como de hecho no sucede así, como lo absoluto, según oportunamente evidenciamos, ó es único, ó no puede siquiera concebirse como tal, y el objeto modificante y el sujeto modificado implican en su misma dualidad su distinción mútua y recíproca, y esta distinción, por lo mismo que existen de hecho, tiene que darse actualmente entre uno y otro, resulta que, á ménos que se identifiquen cosas de suyo tan diametralmente opuestas como lo son la acción y la pasión, el *ser* y el *no-ser*, que es el eterno problema del panteísmo en todas sus fases, mejor dicho, su error fundamental, ni el objeto modificante, ni el sujeto modificado, en medio de la persistencia de su actual realidad, pueden siquiera concebirse como infinitos, sino que, por lo mismo que son *dos*, y tan diferentes entre sí como lo son la afirmación y la negación, tienen que ser forzosamente finitos.

Lo que hay es que, á diferencia de la existencia necesaria, absoluta en sí misma, la existencia contingente puede, como relativa, dividirse y de hecho se divide en *sustancial* y *accidental*, según que es estable ó inestable, según que el *ser* actualmente finito existe en otro y por otro, como sucede con nuestras propias modificaciones y los hechos exteriores que las determinan como tales, ó aunque no exista *por sí*, existe sin embargo *en sí*, como sucede con el sujeto modificado y el objeto modificante, cuya actual estabilidad revela bien claramente que, si no existen *por sí*, si no tienen en su propia esencia la razón suficiente de su existencia, al ménos existen *en sí*, no necesitan, como sus propios hechos, de otro *ser* en quien residan. Quiere decir, pues, que el *ser* necesario existe *en sí* y *por sí*, y los seres contingentes, ó existen *en sí*

y *por otro*, como el objeto modificante y el sujeto modificado, ó existen *en otro* y *por otro*, como los hechos físicos y psíquicos. Por eso éstos exigen, además de una causa que los produzca, una sustancia en que residan, aquéllos sólo una causa que los actúe, y el *ser* necesario es en sí mismo razon suficiente de sí mismo, causa inmediata de las sustancias finitas, y mediante ellas de sus propias modificaciones. Así es que, no pudiendo siquiera concebirse la actual limitacion de éstas sin la existencia estable, tanto del sujeto modificado, como de objeto modificante, y no pudiendo por otra parte identificarse hechos tan diametralmente opuestos como lo son los que parten ó se terminan en nuestra energía personal, es claro que, en medio de su estabilidad, no puede tampoco identificarse, sin caer en contradiccion, la existencia del objeto y del sujeto que respectivamente los actúa ó recibe. De ahí el porqué, prescindiendo ahora de su estabilidad ó inestabilidad, que expondremos por su orden en las secciones sucesivas, sea á nuestros ojos tan perfectamente limitada la existencia del objeto modificante y del sujeto modificado, como lo es en sí misma la de sus hechos respectivos. La existencia inestable de los unos testifica la existencia estable de los otros; así como la evidente limitacion de aquéllos, evidencia plenamente la actual limitacion de la causa y sustancia que inmediatamente los actúa ó recibe en sí misma.

Sólo en el caso de que uno sólo y el mismo *ser* actualmente estable pudiese actuar y recibir en sí dos determinaciones opuestas, y tan absolutamente incompatibles en sí mismas como lo son la accion y la pasion, podría creerse que era una y la misma la causa y sustancia de todos y cada uno de los hechos que parten ó se terminan en nuestra energía personal; pero como esta hipótesis ya hemos visto que es contradictoria y absurda, resulta que, si, dada la indiscutible existencia de los hechos, tanto psíquicos como físicos, no se puede negar la existencia de la causa y sustancia que respectivamente los actúa ó recibe, tampoco puede negarse, dada

la absoluta incompatibilidad de tales hechos, la actual limitación, la existencia contingente de sus causas inmediatas, y en ella y por ella de las sustancias que respectivamente los revisten. Y véase cómo, casi sin pensarlo, no sólo hemos evidenciado la índole cualitativa, sino especificado también la índole cuantitativa de la existencia contingente, como realmente distinta de la necesaria.

CAPÍTULO IV.

Relacion de la existencia con el sér.

— PRINCIPIO DE CAUSALIDAD. —

Exigiendo toda relacion refleja el conocimiento prévio de sus términos integrantes, de tal manera que, sólo en tanto que éstos han sido conocidos en sí mismos, puede aquélla adecuadamente establecerse, es claro que mal podríamos fijar nosotros la índole especial de la relacion de la existencia con el *sér*, esencialmente refleja, si no hubiéramos expuesto préviamente, además del carácter indeterminado del *sér*, la determinacion peculiar que le constituye en sí mismo como existente. De ahí el porqué, á semejanza de lo que hemos hecho en las secciones anteriores, y por la misma razon fundamental, no hayamos intentado siquiera referir al *sér* su propia existencia hasta despues de haberla conocido en sí misma, de haber determinado su constitutivo esencial bajo todos los aspectos de que es susceptible.

Ahora, una vez conocida su naturaleza íntima, una vez determinada la comprehension y extension de la existencia, no sólo es natural y fácil precisar la índole especial de su relacion con el *sér*, sino también y más principalmente distinguirla de toda otra determinacion, de toda otra propiedad,

ora nocional, ora esencial, que pueda adecuadamente predicarse de su indeterminacion. Tanto que, basta saber, hablando en general, que á la existencia la constituye como tal la actualidad de la esencia, para distinguirla fundamentalmente, así de la cognoscibilidad propia del *sér*, como de su entidad meramente potencial, y advertir por consiguiente que la identidad de su relacion con el *sér*, léjos de ser nocional, como aquélla, ó meramente potencial, como ésta, tiene que ser precisamente actual.

Pero como la actual realidad puede ser necesaria ó contingente, y la contingente estable ó inestable, segun que el *sér* que determina existe en sí y por sí, como el absoluto, en sí y por otro, como las sustancias finitas, ó en otro y por otro, como las modificaciones en general, hay que reconocer además que la identidad de la existencia con el *sér* será *absoluta* ó *relativa*, y ésta última *estable* ó *inestable*, segun sea su índole especial; al paso que la identidad, tanto de la potencia, como de la cognoscibilidad con el *sér* hemos visto que sólo era, que sólo podia ser esencialmente *relativa*.

Que la identidad de la existencia necesaria con el *sér* es absoluta, no hay para qué esforzarse en demostrarlo. Pues, constituyendo á lo absoluto la plenitud del *sér*, y determinando á la existencia necesaria la negacion de limitacion, segun hemos oportunamente evidenciado contra Kant, basta saber que esta negacion de limitacion no puede siquiera concebirse en el órden actual sin que se dé *ipso facto*, y casi con mayor razon, en el potencial, para que se vea entre ella y lo absoluto la misma omnímoda conveniencia que de hecho existe entre lo infinito y lo absoluto, entre el *sér* exento de limitacion y la plenitud del *sér*. Así es que, implicando la identidad absoluta la conveniencia del *sér* consigo mismo, y constituyendo uno y el mismo *sér* la plenitud esencial y la negacion de limitacion, lo infinito y lo absoluto, es claro que la identidad de la existencia necesaria con el *sér* tiene que ser forzosamente absoluta. Y como pre-

cisamente esta misma absoluta identidad vimos que se daba entre la esencia infinita y el *sér*, resulta que, si dos cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí, y la identidad de la esencia infinita con el *sér* es absoluta, y absoluta es tambien la identidad con el *sér* de la existencia necesaria, forzosamente ha de darse entre aquélla y ésta la misma absoluta identidad. Por eso digimos que en el *sér* absoluto se identifican completa y absolutamente la potencia y el acto, hasta el punto de ser su misma esencia la razon suficiente de su existencia, su absoluta posibilidad, su misma absoluta y necesaria actualidad.

Pero, ¿sucede lo mismo con los seres relativos? ¿Se identifica en ellos la posibilidad y la existencia de tal manera que su entidad potencial sea en sí misma la razon suficiente de su actual realidad? ¡Cómo! ¿Si precisamente determina á su potencia la negacion de su existencia? Por eso digimos al tratar de la existencia necesaria que, á ménos que se admitiese el absurdo de reconocer á la negacion como razon suficiente de la afirmacion, era forzoso convenir en que, ó la existencia contingente habia de ser hasta inconcebible, ó que, si se daba de hecho, y no podia por otra parte ponerse en duda su actual limitacion, habia de darse tambien actualmente y de hecho un último término de su referencia que, conteniendo en sí la razon suficiente de su propia existencia, fuese á la vez causa activa eficiente de la actualidad constitutiva de la existencia limitada. Por eso hay que reconocer ahora que la identidad entre la contingencia y el *sér* es puramente *relativa*, como lo es en sí misma la que se concibe entre la cognoscibilidad y el *sér*, ó la que se da de hecho entre el *sér* y la mera posibilidad. No hay más diferencia sino que, miéntras la identidad entre el *sér* y su propia cognoscibilidad es, como hemos visto, nocional ó puramente *lógica*, y la que se da entre la posibilidad y el *sér*, aunque real ú ontológica, es meramente potencial ó *metafisica*, la identidad relativa de la existencia contingente con el *sér* es *fisica* ó estricta-

mente actual. Implica por lo tanto, ya que la limitacion de su actual realidad no puede ponerse en duda sin negar su existencia misma, su referencia necesaria á una actividad distinta de ella y de su propia posibilidad que, existiendo actualmente, contenga en sí, como término á que se refiere, la razon suficiente de su existencia.

Ahora bien; llamándose *causa* en general lo que contiene en sí la razon suficiente de la existencia de otra cosa, así como se llama *efecto* todo lo que contiene en otro la razon suficiente de su actual realidad, y no teniendo los seres contingentes, por su actual limitacion, la razon suficiente de su existencia en su propia esencia, resulta que, no sólo hay que considerarlos en sí mismos como efectos, sino que forzosamente tiene que comprender en sí el carácter de causa el término á que actualmente y de hecho se refieren; por lo mismo que los actúa, que contiene en sí la razon suficiente de su existencia. Por manera que la relacion refleja y puramente relativa que implica la actual referencia de la contingencia al *sér*, es precisamente la misma que de hecho existe entre el efecto y su causa, y constituye por lo tanto el principio de *causalidad*.

Pero como la necesidad de este principio, expresivo en sí de la referencia necesaria de lo contingente á su razon suficiente, ha sido resueltamente combatida por la escuela empírica, y relegada al orden puramente lógico por los racionalistas, especialmente por Kant, deber nuestro es evidenciarla en sí misma, con tanta más razon, cuanto que precisamente su verdad fundamental nos ha servido para inducir lógicamente de la existencia de nuestras propias modificaciones la existencia del objeto modificante y del sujeto modificado, y mediante la actual limitacion de este sujeto y de este objeto, la existencia ilimitada, necesaria del *sér* absoluto.

Para esto es preciso tener presente que, como acabamos de indicar, la *causa* es lo que actúa, lo que da la existencia á

otra cosa distinta de ella misma; y como nadie puede dar lo que no tiene, hay que convenir en que es—lo que contiene en sí la razon suficiente de la existencia de otra cosa.—El *efecto*, por el contrario, es lo actuado, lo reducido al acto por el ejercicio de la actividad de la causa productora, el término producido, el resultado de la actual operacion, y por lo tanto—lo que contiene en otro *sér*, ó fuera de sí, la razon suficiente de su existencia.—Por manera que sólo con fijar la atencion en la índole expecial, tanto de la causa, como del efecto, se ve clarísimamente: 1.º, que la necesidad de su relacion, á que la operacion sirve de fundamento, es exactamente idéntica á la que de hecho existe en todo acto que, á pesar de ser uno y el mismo, no puede siquiera concebirse sin un agente que lo realice y un paciente que lo reciba; y 2.º, que la distincion entre la causa y el efecto, no obstante la indisolubilidad de su relacion, es tan real, como real es en sí misma la distincion entre la accion y la pasion. De aquí el porqué, el carácter de causa, á diferencia de todos los demás que constituyen á un *sér* determinado cualquiera, y que son por lo tanto inmanentes en sí mismos, sea esencialmente transiente, como lo es el carácter efectivo en el *sér* actuado ó reducido al acto. De aquí tambien, y por lo mismo, la diferencia intrínseca ó esencial que media entre el principio y la causa; pues miéntras que el principio puede ser inmanente ó transiente y la identidad por lo tanto de su relacion con el principiado absoluta, como entre la existencia necesaria y su misma esencia, ó relativa, como entre la mera posibilidad y la esencia absoluta, la causa sólo es transiente, y su identidad con el efecto, del que por lo mismo realmente se distingue, exclusiva y, si así puede decirse, absolutamente relativa.

No se extrañará, pues, en vista del carácter eminentemente reflejo que determina como tal á la referencia necesaria del efecto á la causa, que la escuela empírica, á partir de Loke, la haya negado más ó ménos explícitamente; y que,

especialmente Hume, considere esta relacion necesaria y fundamental como resultado de un *hábito ciego*, irracional, instintivo que hemos adquirido, por su misma sucesion, de imaginar cierto enlace entre los objetos que nos ofrece la experiencia. Es claro; como la escuela empírica no admite más fuente del conocimiento que la experiencia, y la relacion de causalidad no es á buen seguro directa é inmediatamente experimental, sólo puede advertir en los hechos experimentales lo que son en sí mismos; es decir, su inestabilidad, su individualidad, su separacion; pero no en manera alguna su actual referencia, ni por lo tanto su relacion necesaria con el *sér* que los reduce al acto.

Tampoco se extrañará que Kant, vista la imposibilidad de percibir experimentalmente la relacion de causalidad, esencialmente refleja, llegue por opuesto camino casi á identificarse con Hume. Pues, si bien es cierto que no considera á esta relacion como resultado exclusivo de la inventiva de la imaginacion, tambien lo es que, no dándole más que un valor lógico ó puramente racional, al considerarla como forma *à priori* de la inteligencia humana, destruye por completo su valor objetivo y real, la actual referencia del efecto á la causa, y por lo tanto la necesidad intrínseca ó esencial de esta referencia. Por eso considera la existencia necesaria del *sér* absoluto como una exigencia puramente lógica.

Pero, á parte de que el excepticismo en el órden ideal y el ateísmo en el órden real es la consecuencia necesaria de uno y otro sistema, ¿quién no comprende, por lo que se refiere al empirismo, que para negar la relacion de causalidad, hay que principiar por negar rotundamente todo el órden experimental? Pues qué, ¿no se da actualmente esta misma relacion fundamental entre el hecho externo que la experiencia nos ofrece como inconexo, sucesivo, separado, y la modificacion que realiza en nosotros? Aunque, como quiere el empirismo, sola la sensacion y nada más que la sensacion fuese el origen de todos y cada uno de nuestros conocimientos,

¿dejaría por eso de ser efecto real de una causa real? ¿Dejaría por eso de constituir al conocimiento experimental una relacion fundamental entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente? ¿Dejaría por eso la sensacion de realizarse en nosotros como un hecho eminentemente pasivo? Y si esto es verdad, como no puede ménos de serlo, dada la invencible, insuperable aversion que en nosotros excita el dolor, y en vista de que el placer desaparece de nosotros á pesar nuestro, si no puede negarse el carácter esencialmente pasivo de la afeccion, y no es dado al hombre, en sentir de Hume, referir la sensacion al hecho externo que la produce en nosotros, la pasion á la accion, ¿con qué derecho admite siquiera el conocimiento experimental de los hechos externos? ¿No se ve que, negada la actual realidad de esta relacion, hay que negar forzosamente la existencia de estos mismos hechos separados y sucesivos que la experiencia nos ofrece fuera de nosotros? ¿No se ve que la esfera del *conocer*, dentro del mismo sistema empírico, tiene que circunscribirse en tal caso á la experiencia interna, al conocimiento exclusivo de nuestras propias modificaciones?

Pero no es esto sólo; sino que, áun circunscrito el órden experimental á los hechos internos, á la sensacion misma, ¿se atreveria Hume á negar su constitutivo esencial? Sea hecho pasivo, sea hecho activo, que es cuanto se puede conceder, ¿puede por ventura ponerse siquiera en duda que la sensacion *es*? Cuando, como decíamos en el capítulo anterior, ni áun el mismo Pirron podia despojarse de la naturaleza humana, cuando no se puede combatir á la conciencia sino apoyándose en la conciencia misma, cuando basta negar su testimonio para evidenciarlo, y la conciencia no sólo atestigua como hecho, sino como hecho inestable, *separado, sucesivo*, como dice Hume, la modificacion sensible, ¿no se ve la palmaria contradiccion en que se incurre al admitirla como hecho, al admitir su inestabilidad, y no admitirla como efecto, como un *ser* que comienza y termina de existir, y que por lo

tanto no tiene en sí mismo la razon suficiente de su existencia? ¿Hay acaso diferencia alguna esencial entre la limitacion de la existencia y la limitacion de la actual realidad de la sensacion? Si pues la sensacion *es* actualmente, si su actualidad es limitada, si no existe en sí, ni por sí, y se llama efecto en general todo aquello que, aunque exista en sí, no existe por sí, todo lo que es actualmente limitado, ¿no se ve que, al admitir la sensacion y su propia limitacion el empirismo, admite ya de hecho, aunque con distintas palabras, la existencia misma del efecto? Y si admite en la existencia limitada de la sensacion la actual realidad del razonado, ¿puede, sin contradecirse, negar la existencia de su razon suficiente? ¿No está implícitamente comprendida en la limitacion misma de la existencia, la negacion de la actual limitacion? ¿O es que la sensacion se produce y se limita á sí misma? Entónces, y puesto que primero es existir que obrar, sería ántes de *ser*, existiría ántes de existir, lo que es contradictorio y absurdo. Por manera que, no hay remedio; ó se niega absolutamente todo el órden experimental, tanto interno, como externo, y en él y con él toda inestabilidad, toda separacion, toda sucesion, la existencia misma de la sensacion, ó hay que admitir forzosamente la razon suficiente de la existencia de este órden. Así es que, no pudiendo los empiristas negar, sin contradecirse, la existencia limitada de la sensacion, no pueden tampoco negar su referencia necesaria, como efecto, á la causa ó razon suficiente de su existencia, sin profesar á la vez el más absoluto excepticismo.

Pero ¿no podria ser, como quiere Kant, esta relacion necesaria una forma *à priori* de nuestra inteligencia, una relacion puramente nocional, como la que existe entre la cognoscibilidad y el *ser*, y no una relacion *física*, actual, con valor objetivo real fuera de nosotros? Cuando solos los conocimientos experimentales tienen un valor objetivo real, cuando, segun nuestro propio aserto, con que de intento hemos entrado en la cuestion, la relacion entre la causa y el efecto es

esencialmente refleja, y es sabido que todos los conocimientos de este orden tienen por término objetivo una relacion, y por lo tanto un valor puramente racional, ¿no se ve la contradiccion en que incurrimos al considerar como física y actual una relacion que, como todas las demás, no se ofrece directamente á nuestra inteligencia, sino que es formada precisamente por la razon, por la facultad de las relaciones?

Para contestar á esta dificultad á primera vista insoluble, pero que en realidad es el nefando sofisma que dió origen al panteismo trascendental, procede ante todo preguntar: ¿es la razon la que hace las relaciones necesarias, ó simplemente la que las percibe? Porque, si son hechas por la razon de tal manera que ántes de su percepcion, no sólo no fuesen para nosotros, sino que ni siquiera en sí mismas, no sólo desaparece su necesidad, absolutamente incompatible con la contingencia de su causa productora, sino que en el orden real, como dice Hume, no podria darse de hecho relacion alguna. En el fondo y para este orden, lo mismo tiene decir que la relacion de causalidad es una invencion de la imaginacion, como que es una forma *à priori* de la razon humana: porque, si no tiene valor objetivo real fuera del sujeto que la concibe, y es de esencia de la verdad lógica la conformidad de la idea del objeto con su realidad, si no hay conformidad entre esta forma del entendimiento y la realidad de la referencia del efecto á la causa, no pasará de ser una creacion fantástica, un hábito instintivo que nos sugiere la sucesion de los objetos de experiencia.

Esto no quiere decir, sin embargo, que inmediata y directamente percibamos ésta ni ninguna otra relacion esencial; nó. Lo que inmediata y directamente percibimos son nuestras propias modificaciones y su actual inestabilidad; lo que mediante ellas directamente percibimos son los hechos externos, y lo que reflejamente percibimos son las relaciones de los objetos reales entre sí. Así es que, hablando en general, fácilmente se advierte que no podria siquiera concebirse la re-

lacion de los objetos reales entre sí, cuya aprehension constituye el orden racional, sin la prévia percepcion de los términos relacionados; porque, suprimidos éstos, ¿cuál habia de ser el fundamento de la relacion? ¿Cuál el fundamento de referencia? Al contrario; admitidos éstos, admitido el fundamento de la relacion, no ménos que la limitacion actual del término referido, como la admite Kant, ¿quién no comprende que, siendo reales en sí mismos los términos relacionados y real el fundamento de referencia, real ha de ser por necesidad la relacion? ¿Podria de otra manera percibirla la razon? ¿No se ve que, tal vez sin pensarlo, identifica Kant la idea de la relacion con la relacion misma? Si se tratase de una relacion contingente en que los términos de que consta no aparecen inmediata y directamente relacionados entre sí, aún podria atribuirse á la razon humana su produccion, como se le atribuyen con sobrado fundamento las que se llaman producciones del génio, las ideas que la escuela llamaba *facticias*, ya que si tienen en el orden real su antecedente cronológico, no tienen sin embargo su antecedente lógico. Pero, tratándose de las relaciones necesarias, ¿no es el más insigne de los absurdos atribuir su produccion á la inteligencia humana, contingente en sí misma? ¿Por ventura no habia causas y efectos hasta que mi inteligencia ha concebido la referencia necesaria del efecto á la causa?

Otra cosa es decir que, si bien el orden real nos ofrece á cada paso verdaderos agentes, la causa como tal, que es uno de los términos integrantes de la relacion de que se trata, no es sin embargo directamente percibida. Pero, aparte de que mediante los hechos que se terminan ó parten de nuestra energía personal, más que por el sentimiento del esfuerzo muscular, como quiere de Biran, es como nosotros llegamos á distinguir la accion de la pasion, el agente de lo actuado, en medio de su necesaria relacion, fácilmente se comprende, como suficientemente evidenciamos en el capítulo anterior, que basta la actual limitacion de tales hechos, á todas

luzes evidente, para percibir en su existencia misma, sin más que la abstraccion del fundamento de su referencia, la actual realidad de la causa productora.

Verdad es que este análisis fundamental, esta descomposicion en el efecto del fundamento de la relacion y del fundamento de su referencia, de la existencia y de su actual limitacion, que legitima la abstraccion de ésta en el término de referencia, destruye por su base la famosa teoría de Kant acerca de los juicios sintéticos *à priori*. Pero si no existen, ni pueden siquiera concebirse tales juicios en el orden reflejo, si en el análisis del término referido, aunque con diversa forma, se encuentra el término de referencia, puesto que de otro modo no podria adecuadamente establecerse la relacion fundamental que entre ambos constituyen, ni ser, por lo tanto, concebida por la razon, ¿quién no comprende que su ruidoso descubrimiento es un subterfugio inútil, encaminado únicamente á extender el vuelo de la razon más allá de las combinaciones contingentes, hasta la produccion misma de las relaciones necesarias, con perjuicio de su real necesidad, ó en pro de la necesidad subjetiva, inmediatamente proclamada por Fichte? Tal vez no sería este el propósito de Kant, pero los resultados, al ménos, son innegables.

Por consiguiente, si no queremos llegar hasta la divinacion del *yo*, proclamando resueltamente su actual necesidad, en el mero hecho de atribuirle la formacion y no la intuicion de la relacion necesaria entre el efecto y su causa, si no queremos en sentido opuesto negar absolutamente la actual necesidad de esta relacion, atribuyendo su formacion á una existencia contingente, cual es la de nuestro *yo*, y profesar abiertamente el excepticismo, no tenemos más remedio que distinguir cuidadosamente la percepcion de la necesidad de esta relacion por nuestra inteligencia, de la relacion misma, y concluir, en vista de los datos expuestos, que si aquélla es puramente nocional, la referencia necesaria del efecto á su causa, por la misma limitacion de su actual realidad, tiene

que ser forzosamente actual; y la identidad por lo tanto de esta relacion, precisamente *física*.

Sólo falta ahora para completar su estudio que, atendida la naturaleza íntima del término referido, dividamos la relacion de causalidad en *inmediata* y *mediata*, y la identidad relativa del efecto con la causa que lo actúa en *estable* ó *instable*, segun que la existencia efectiva es sustancial ó accidental. Pues como entre los seres contingentes hay unos que existen en sí y por otro, como el sujeto modificado y el objeto modificante, miéntras que otros, como los hechos psíquicos y físicos, existen en otro y por otro, es claro que diferente ha de ser la referencia de aquéllos y de éstos al *sér* necesario, y diversa por lo tanto la identidad de su relacion. Tan diferente en realidad que, miéntras las sustancias contingentes tienen precisamente la razon suficiente de su existencia en el *sér* necesario, único que puede reducir al acto ó destruir su actualidad, ya que en la naturaleza ninguna sustancia simple se destruye, nada se aniquila; los hechos, tanto físicos, como psíquicos, todo el orden instable ó accidental, es inmediatamente producido por las sustancias finitas. Así es que, sólo mediante éstas, puede decirse que la inestabilidad actual tiene en el *sér* necesario la razon suficiente de su existencia; al paso que, como más detalladamente veremos en la siguiente seccion, la actual estabilidad, que en sí misma constituye á las sustancias finitas, sólo en el *sér* necesario, y sin mediacion de otra actividad eficiente, tiene la razon suficiente de su existencia.

SECCION SEXTA.

SUBSISTENCIA DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de la sustancia.

Es tal el encadenamiento lógico de las ideas fundamentales que, apenas exponemos el concepto de una propiedad determinada del *sér*, cuando ya en su científico desarrollo aparecen las dos especies inferiores subordinadas al género inmediatamente superior que las comprende en sí mismo. Pues así como, al exponer su carácter universalísimo como fundamento supremo de toda relacion, advertimos en su misma identidad subjetivo-objetiva sus dos propiedades inmediatas, á saber: la cognoscibilidad y la entidad, lo que es respecto de nosotros, y lo que es en sí mismo; así como, al exponer su entidad propia, advertimos en su actividad constitutiva la potencia y el acto, la posibilidad y la existencia; así tambien y de la misma manera, al exponer su actual realidad, hemos advertido la estabilidad é inestabilidad de su existencia, que respectivamente constituyen la *subsistencia* y la *inherencia* del *sér*. Así es que habiendo tratado sucesiva y separadamente de cada una de aquellas determinaciones, exponiendo primero la cognoscibilidad y, mediante ella, la entidad; en se-

guida la posibilidad, y luégo la existencia, deber nuestro es exponer ahora por su órden las dos especies primordiales de la actual realidad del *sér*, y tratar en otras tantas secciones de su subsistencia é inherencia peculiar, como único medio adecuado para poder formar idea clara y distinta de ellas.

Si esta severidad lógica hubiera sido extrictamente observada por la escuela, tal vez no tendria hoy que lamentar el funesto desvío y hasta prevencion con que suele ser mirada, ni la ciencia habria de seguro abrigado en su seno esa multitud de errores trascendentales que, á partir de Descartes, la corroen las entrañas. No se hubiera confundido jamás el órden ideal con el real, ni ménos en este órden lo absoluto con lo relativo, lo necesario con lo contingente, si, dueña como era la escuela de la verdad trascendental, la hubiera expuesto con órden y método, cuidándose ménos de las sutilezas ingeniosas que engendran la confusion, y poniendo su más decidido empeño en aclarar los conceptos, en fijar con toda precision sus caractéres distintivos, y en ellos y por ellos el órden de su lógica derivacion.

Parte de esta confusion hicimos ya notar al exponer el concepto de la posibilidad, malamente involucrada con la potencia de obrar, con la virtualidad eficiente. Pero donde más directa é inmediatamente censurable aparece la escuela, es en la confusion con que expresó el concepto de la *sustancia*. Así es que los sistemas filosóficos de Descartes y Espinosa, de Loke y Condillac, la escuela racionalista alemana y la positivista francesa é inglesa, que con tanto encarnizamiento se disputan hoy la primacía científica, considerando ya vencido al escolasticismo, es sumamente probable, atendido exclusivamente el proceso científico, que no hubieran siquiera tenido razon de ser, si la escolástica hubiese expuesto con toda claridad y precision el concepto sustancial del *sér*. Así lo presintió la imaginacion filosófica del insigne autor de las *Doloras*, al asentar que toda la filosofia se reduce á la teoria de la idea de sustancia; ya que en órden descendente ó ascen-

dente todos los errores filosóficos modernos se derivan de la apreciación inexacta de la idea de sustancia ó vienen en ella á terminarse.

Basta, en efecto, fijar la atencion en la definicion misma que de la sustancia dan los escolásticos, para reconocer desde luégo cuán cierto es, por desgracia, lo que acabamos de decir. Porque, si la sustancia es el *sér* que existe en sí y por sí,—*ens in se et per se existens*,—y sólo existe por sí lo que tiene en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, es claro que, siendo el *sér* necesario el único que tiene en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, el único que existe por sí, sola su existencia y nada más que su existencia puede ser sustancial. Por eso no es de admirar, por más que el P. Ceferino Gonzalez apénas lo crea concebible, que Royer Collard afirme, sea como la de los escolásticos la definicion que de la sustancia da Descartes; como no es de extrañar sea esencialmente idéntica la de Espinosa. Descartes dice en sus principios filosóficos que la sustancia es lo que no necesita de ninguna otra cosa para existir;—*res quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*;—y Espinosa funda todo su sistema panteista en la misma definicion escolástica de la sustancia expresada en una forma puramente ideal, al decir que la sustancia es—*id quod in se et per se concipitur, seu cujus conceptus non indiget conceptu alterius à quo formari debeat*.—

Verdad es que la *existencia por sí*, cuando por los escolásticos se atribuye á la sustancia, sólo implica la independencia del *sér* en cuanto á su peculiar manera de existir, en cuanto para existir no necesita de otro *sér* que le sirva de sujeto, y no puede excluir en modo alguno, al ménos tratándose de la sustancia finita, su actual efectiva dependencia de la causa que contiene en sí la razon suficiente de su existencia. De lo contrario la escuela hubiera sido irremisiblemente panteista. Pero tambien es verdad que esta *causal dependencia*, como la llama el esclarecido sucesor de Osio, es

absolutamente incompatible con la existencia *por sí*. Pues, á ménos que se trastorne completamente el significado de las voces, siempre será incontestable que sólo existe por sí lo que tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia, lo que, como dice Espinosa, se concibe como absolutamente independiente, ó no necesita, en sentir de Descartes, de ningun otro *sér* para existir.

Por otra parte, ¿no es de esencia de toda definicion la claridad? ¿No exige que convenga á *todo* el definido? Si pues la existencia *por sí* sólo conviene, sólo puede convenir al *sér* necesario, al paso que la existencia *en sí* conviene tambien á las sustancias finitas, si la subsistencia sólo implica una de las dos maneras primordiales de existir, independientemente del *porqué* ó razon suficiente de la existencia, si la misma palabra *sub-stare* significa simplemente estar en sí, *sub se*, ¿no hubiera sido más sencillo, adecuado y lógico decir que la sustancia es *lo que existe en sí*? Así lo reconoce al fin el Padre Ceferino con una ingenuidad que le honra, cuando, despues de refutar las definiciones esencialmente panteistas de Descartes y de Cousin, y de explicar con lucidez el sentido en que la escuela atribuía á la sustancia finita la existencia *por sí*, concluye diciendo «que para evitar ocasiones de error, sería mejor darle la denominacion de *ens in se existens*;» que es precisamente la definicion más adecuada, la más conforme con su nocion etimológica, y la única que, por expresar toda y sola la comprehension del concepto definido, puede lógicamente adoptarse.

Veamos, en prueba de ello, cómo forma la razon el concepto sustancial del *sér*. Mas para esto es preciso tener presente que si, al decir nosotros que la razon forma el concepto sustancial del *sér*, convenimos desde luégo, así con la escuela racionalista, como con la escuela experimentalista, en que la sustancia no se ofrece inmediata y directamente á nuestra inteligencia, tambien el empirismo y el racionalismo tienen que convenir con nosotros en que todo acto, sea de la índole

que quiera, exige inevitablemente, además de un agente que lo actúe, un paciente que lo reciba, además de una causa que lo produzca, una sustancia en que se termine. Tan inseparable es la acción del agente y la pasión del paciente como inseparables son en sí mismas la acción y la pasión. Por manera que, si no hay acción sin pasión, ni pasión sin acción, por su correlación mútua y recíproca, tampoco puede haber, y con mayor motivo, acción sin agente, ni pasión sin paciente. Y así como entre la acción y la pasión hay la misma incompatibilidad característica que entre el *ser* y el *no-ser*, entre la afirmación y la negación, así también entre el agente y la acción, entre la pasión y el paciente tiene que haber forzosamente la misma incompatibilidad característica que entre la acción y la pasión. Pero como esta incompatibilidad no puede ser nocional, por su misma inseparabilidad, ni, en el orden esencial, meramente posible, por su misma actualidad, es claro que, dentro de su actualidad constitutiva, ha de darse precisamente la distinción que su relativa incompatibilidad exige.

Ahora bien; que esta distinción estriba, como no puede ménos, en la estabilidad del objeto modificante y del sujeto modificado, del agente y del paciente, y en la inestabilidad respectiva de la acción y la pasión, del hecho activo y pasivo, es tan cierto que, además de ser éste el único carácter distintivo entre la sustancia y la modificación, el hecho es que, sin la actual permanencia de aquélla, sería hasta inconcebible la actual inherencia de ésta. Pues, si es indudable que primero se ofrecen, como término referido, á nuestra inteligencia los hechos psíquicos ó físicos, como se ofrece primero la variedad cognoscible en la relación constitutiva del conocimiento, también lo es que, así como esta variedad cognoscible no podría ser de hecho conocida sin la unidad cognoscente que constituye en sí misma el término de referencia, tampoco los hechos psíquicos y físicos serían lo que son en sí mismos si, en medio de su actual inestabilidad, no

se diese de hecho la estabilidad actual del término que activa ó pasivamente modifican. Así es que, ora reframos la accion al agente, ora la pasion al paciente, siempre encontraremos, como término de referencia de su actual inestabilidad, la estabilidad actual del *ser* activo ó pasivo á que inmediata y directamente se refiere; es decir, una individualidad peculiar que, sin ser ella cualidad, hecho ó modificacion, sea la base, el sustentáculo, el *substratum*, como decia la escuela, de todas las maneras de ser. Por eso suele decirse con razon que la sustancia es, al ménos en el órden finito, el sujeto permanente de las modificaciones ó hechos inestables; — *subjectum perdurabile accidentium*. —

Por manera que, sólo en el caso de que las modificaciones pudieran darse sin un supuesto permanente que modifiquen, ó de que su actual inestabilidad sólo exigiese una subsistencia ideal, podria rechazar el empirismo la estabilidad actual que constituye á la sustancia, ó considerarla el racionalismo como una exigencia puramente lógica, como un mero concepto ideal, sin más valor objetivo que el estrictamente racional de la concepcion misma.

Pero, en primer lugar, es tan absurdo suponer, como quiere el empirismo, que toda la actual realidad está constituida por el conjunto de cualidades inestables percibidas por los sentidos, sin un supuesto estable que modifiquen, como suponer constituida la relacion en general sólo por el término referido, ó la relacion cognitiva sólo por la variedad cognoscible y sin referencia alguna á la unidad fundamental del sujeto cognoscente; como proclamar el nihilismo en el órden esencial, y el excepticismo en el órden nocional.

Que el nihilismo es en el órden esencial la consecuencia necesaria de la hipótesis empírica, es indudable. Porque si las cualidades inestables percibidas por los sentidos no exigen una existencia estable que les sirva de sujeto, no hay remedio; ó existen en sí, y entónces la accion y la pasion, los hechos físicos y psíquicos, léjos de ser modificaciones variables

de un supuesto invariable, serán en sí mismas su propio supuesto, la sustancia de que tratamos, viniendo á resultar que lo que en realidad no existe, es precisamente lo único que admite el empirismo, á saber: los accidentes; ó no existen en sí, y en tal caso, ya que segun la hipótesis empírica no existen en otro, habrá que concluir forzosamente que no existen.

La disyuncion formada, como se ve, por contradiccion, no puede ser más lógica. Así es que sólo podría eludirse en el caso de que, como Loke afirma, las modificaciones accidentales se sucediesen y coexistiesen entre sí, sin más sustentáculo que su misma relacion. Pero, aparte de que esta misma estabilidad atribuida á su coleccion, ya no es por confesion propia una mera ficcion de nuestra inteligencia, sino la subsistencia expresada por el mismo Loke en todos y cada uno de los nombres sustantivos, ¿quién no comprende que la inestabilidad, ora sucesiva, ora simultánea, no puede en modo alguno constituir la estabilidad? Si entre todos los seres finitos no pueden por sí mismos constituir el infinito, ¿podrán entre todas las modificaciones inestables constituir una sola existencia estable? Siendo la subsistencia individual y subjetiva en sí misma, ¿podrá jamás constituir la coleccion ó relacion de las modificaciones entre sí? ¿Puede darse en la coleccion una propiedad esencial de que carezcan los individuos congregados? ¿Puede tener la relacion un solo carácter entitativo que no esté comprendido en la naturaleza íntima de los términos de que consta? Si pues las modificaciones percibidas por los sentidos son esencialmente inestables, é inestable es en sí misma su coleccion, ora sucesiva, ora simultánea, hasta el punto de no poder constituir, ni juntas, ni separadas, la estabilidad, por la sencilla razon de que nadie puede dar lo que no tiene, la disyuncion subsiste, no hay medio de eludirla; sino que hay que convenir de grado ó por fuerza en que, ó las modificaciones accidentales no existen, ó existe de hecho la sustancia en que residen. Por

eso hemos dicho que el nihilismo en el orden esencial, es la consecuencia inmediata del sistema empírico.

También es incontestable que la negación de la subsistencia del *sér* engendra el excepticismo en el orden nocional. Pues, aparte de que los conocimientos sensibles, por lo mismo que son concretos, inconexos, particulares y determinados, sólo constituyen los datos científicos, y no en manera alguna la ciencia misma, que implica además la relación fundamental de los conocimientos adquiridos entre sí, el hecho es que ni las mismas cualidades accidentales percibidas por los sentidos serían para nosotros tales conocimientos, si no se refiriesen de algún modo al sujeto cognoscente. Porque si bien es cierto que pueden darse como hechos sin su percepción por nuestra inteligencia, también lo es que no pueden ser en manera alguna percibidas, ni constituir por lo tanto el conocimiento más débil, sino en tanto que se refieren, como inestables, á una existencia estable que sea en sí misma el término de su referencia. Lo contrario implicaría el absurdo de negar la relación constitutiva del conocimiento, y hacerle consistir únicamente en la actual realidad del objeto cognoscible. Mas como, según hemos repetidamente evidenciado, el objeto cognoscible, sólo por ser cognoscible, no es ya de hecho conocido, sino que exige al efecto referirse de algún modo al sujeto cognoscente, resulta que tanto vale negar toda subjetividad, toda sustancialidad, toda subsistencia, como negar absolutamente el constitutivo esencial de todo conocimiento.

No hablemos en prueba de ello de los hechos externos, ya que sólo pueden ser conocidos en tanto que se convierten en internos; es decir, mediante la modificación subjetiva que determinan en nosotros; fijémosnos únicamente en la sensación, fuente según los experimentalistas de todo conocimiento; prescindamos en la sensación misma de su referencia, como hecho pasivo, al agente que lo actúa en nosotros, toda vez que sólo mediante su conocimiento podemos elevarnos al

conocimiento de la causa que la produce; y veamos si este hecho, sólo por ser, es ya conocido. Si lo fuese, y puesto que la sensacion es en sí misma una afeccion placentera ó dolorosa, no sólo resultaria que el placer y el dolor, y no la verdad y el error, serian los caractéres determinantes del conocimiento, sino que tambien habria que convenir en que el bruto, por el mero hecho de ser sensible, de sufrir sensaciones, de experimentar placer ó dolor, sería consciente.

Por otra parte, y además del absurdo de identificar completa y absolutamente el sentir y el conocer, tan distintos entre sí como lo son el término referido y la relacion misma, ¿quién no comprende que, si la sensacion sólo por ser cognoscible fuese ya conocida, léjos de ser inestable y finita, sería esencialmente estable é infinita? ¿Quién no ve que sería de hecho actualmente necesaria y potencialmente absoluta? Porque, si lo absoluto tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia, si implica la completa y absoluta identidad del acto y la potencia de su actividad constitutiva, y esta misma identidad exige la sensacion desde el momento en que, por ser cognoscible, se la considera ya de hecho conocida, no hay remedio; ó se ha de admitir su actual estabilidad, y no así como quiera, sino inmutable, infinita, en cuyo caso la subsistencia y no la inherencia será su manera de existir, ó hay que convenir en que, no siendo conocida sólo por ser cognoscible, tiene al efecto que referirse al sujeto cognoscente.

En ambos casos la sensacion implica, como se ve, la subsistencia, ora propia, ora del *ser* á que, como cognoscible, se refiere. No hay más sino que, como la sensacion no puede siquiera concebirse como estable sin contrariar abiertamente el dictámen de la conciencia que, á la vez que su existencia, testifica de hecho su inestabilidad, no puede por lo mismo ser conocida, sino en tanto que se refiere, como objeto cognoscible, al sujeto cognoscente. Por manera que una cosa es la sensacion y otra el conocimiento á que sirve de objeto; y si

bien como hecho afectivo sólo exige, por su misma inestabilidad, la existencia inestable de un hecho externo que la realice en nosotros, implica como término objetivo del conocimiento su referencia necesaria al sujeto cognoscente, y por lo tanto la existencia estable del supuesto que modifica. Por eso hemos dicho que no podría siquiera percibirse la sensación, ni, aún dentro del sistema empírico, constituirse el conocimiento más débil, sin admitir, además de su variedad á todas luces inestable, la unidad estable, permanente y sustancial del sujeto cognoscente.

La cuestión por lo tanto queda únicamente reducida á saber si el sujeto estable y permanente, á que irrevocablemente refiere la conciencia los hechos sensibles, es tan real en sí mismo como esencialmente reales son, en medio de su inestabilidad, las modificaciones percibidas; ó si, como quiere el racionalismo, sólo constituye al término de referencia de esta relación cognitiva un concepto puramente ideal, sin valor alguno real que le corresponda fuera de él. Y, aunque ya en la sección anterior hicimos ver la contradicción que implica referir inmediata y directamente un término real á otro racional, aunque es incontestable que la relación no puede siquiera concebirse sólo con la actual realidad del término referido, ¿no es absurdo suponer siquiera que la realidad de las modificaciones subsista en un término ideal? Cuando precisamente la falta de estabilidad en su actual realidad exige una existencia, digámoslo así, más real, es claro que mejor podría admitirse que lo ideal subsistiese en la realidad de las cualidades sensibles, que no referir, como á su propio supuesto, la actual realidad de éstas al orden ideal.

Verdad es, y no lo negaremos jamás, que la actual estabilidad del sujeto modificado, no ménos que del objeto modificante, no se ofrece inmediata y directamente á nuestra inteligencia, que lo que inmediatamente percibimos por la conciencia son nuestras propias modificaciones y su actual inestabilidad, así como mediante ellas, pero de un modo directo,

percibimos los hechos físicos que en nosotros las actúan y su evidente inestabilidad. Pero también es verdad que esta sola percepción nos basta para inducir lógicamente de su actual inestabilidad la existencia estable del sujeto que modifican; ya que ella nos ofrece directa é inmediatamente en sí como término referido, además del fundamento de la relación que es la actualidad, el fundamento de su referencia que es la inestabilidad, y en él y por él la negación de esta misma inestabilidad que, unida al fundamento de la relación, constituye precisamente el término á que se refiere. Así es que, siendo absolutamente indispensable en toda relación que el fundamento de referencia informe sólo al término referido, y no en manera alguna al término á que se refiere, al paso que el fundamento de la relación tiene que constituirlo forzosamente un carácter idéntico en ambos, so pena de negar la esencia misma de la relación, y por lo tanto de todo conocimiento, es evidente que la actualidad como fundamento de la relación, y la negación de la inestabilidad determinante de la referencia, han de constituir por necesidad al sujeto en quien residan las modificaciones accidentales. Y como la negación de inestabilidad en la existencia constituye precisamente la estabilidad actual, la existencia en sí, en una palabra, la *sustancia*, resulta que para negar la existencia estable del término de referencia, hay que negar con mayor razón la existencia inestable del término referido, ó lo que es lo mismo, hay que negar completamente la actual realidad de las cualidades accidentales, para negar lógicamente la actual realidad de la sustancia que modifican. Y véase cómo, si bien por distintos caminos, tanto el empirismo, como el racionalismo, llegan inevitablemente al mismo fin, que es el nihilismo y el excepticismo absoluto.

Pero, como este fin es intrínsecamente absurdo, esencialmente imposible, hay que cambiar de rumbo, y contando con la existencia á todas luces evidente de las modificaciones accidentales, inferir por rigurosa inducción lógica de su

actual inestabilidad, que atestigua la conciencia, la actual estabilidad, la existencia en sí de la sustancia que modifican. Al efecto no hay más que remover, abstraer, separar del término de referencia la negación determinante del término referido. Esto es lo que el constitutivo esencial de toda relación exige; y esto es precisamente lo que hacemos nosotros al inferir de la actual inestabilidad de las modificaciones accidentales la estabilidad actual del sujeto que modifican. Por eso es para nosotros tan evidentemente cierta la actual realidad del sujeto modificado, como lo es la de las modificaciones que reviste; por más que la evidencia de la actual realidad de éstas sea inmediata en sí misma y sólo mediata la de la sustancia en que residen.

Es más; siendo esencialmente finita, en medio de su estabilidad, la existencia del sujeto modificado, como finita es en sí misma la existencia del objeto modificante, y no pudiendo en manera alguna atribuirse á una existencia finita una propiedad actualmente infinita, sin caer en contradicción, el mismo procedimiento lógico que nos ha servido para inferir de la estabilidad actual de las modificaciones accidentales la actual inestabilidad de las sustancias que modifican, nos sirve á su vez para inducir de la misma manera, por la fuerza incontrastable de la más inflexible lógica, la estabilidad infinita del *sér* absoluto de la estabilidad finita del sujeto modificado y del objeto modificante; y para advertir como carácter distintivo de ésta la mutabilidad ó tránsito de la posibilidad á la existencia, que su misma contingencia implica, no menos que para reconocer en aquélla la inmutabilidad ó absoluta permanencia que inevitablemente exige su actual necesidad.

En su consecuencia, hay que dividir la sustancia en *inmutable* y *mudable*, según que está constituida por la estabilidad infinita, ó aunque estable en sí misma, es sin embargo actualmente finita; según que el *sér* existente en sí mismo existe también por sí, ó aunque exista en sí, aun-

que tenga en su misma existencia la razon suficiente de su subsistencia, de su actual estabilidad, existe sin embargo por otro. De aquí el porqué, como digimos al principio, la existencia en sí y por sí sólo convenga al *ser* necesario; al paso que la existencia en sí y por otro sea exclusivamente propia de las sustancias contingentes.

Mas como esta distincion fundamental entre las sustancias finitas y la sustancia infinita, entre lo mudable y lo inmutable, ha sido y es enérgicamente combatida por todas las escuelas panteistas, y muy especialmente en este orden por Espinosa, como ya hemos indicado, deber nuestro es, siguiendo el orden establecido, tratar sucesiva y separadamente de cada una de estas dos especies primordiales de sustancia, y exponer con toda claridad y distincion el constitutivo esencial, primero de lo inmutable, despues de lo mudable; de la sustancia infinita en primer término, como existente en sí y por sí, y luégo de la índole especial de la existencia en sí y por otro, que constituye como tales á las sustancias finitas.

CAPÍTULO II.

Concepto de lo inmutable.

Como para adquirir el conocimiento comprensivo de un objeto es por lo ménos indispensable que haya ecuacion entre el cognoscente y lo cognoscible, y esta ecuacion no puede darse entre nuestra inteligencia, como cognoscente, y el *ser* absoluto, como cognoscible, por la sencilla razon de que lo absoluto es en sí mismo infinito, y nuestra inteligencia es por desgracia muy limitada, hasta el punto de no poder adecuadamente comprender más que lo relativo, y áun esto por razon de su extension en muy reducida esfera, no se extrañará que á medida que vamos percibiendo algun *no-ser*,

alguna limitacion en lo relativo, la removamos ó apartemos inmediatamente de lo absoluto é inframos así las perfecciones ó propiedades esenciales que, por lo mismo que *es* bajo todos aspectos, no pueden ménos de constituirle como tal. La infinita distancia y desproporcion que media entre el *sér* absoluto y nuestra inteligencia, esencialmente relativa, hace que podamos decir mejor lo que no es, que lo que es, y nos prescribe como único medio de conocerle lo ménos imperfectamente posible remover ó apartar de su *sér* toda negacion ó limitacion que en cualquier estado ó bajo cualquier aspecto podamos advertir en los séres relativos. Esto mismo exige tambien la índole especial de la relacion, de cuya esencia es, en medio de la unidad de su fundamento, remover en el término de referencia la negacion ó limitacion que determina como tal al término referido.

Por manera que, así como nos ha sido suficiente advertir que la cognoscibilidad propia del *sér* relativo era resultado inevitable de su actividad constitutiva, y tener en cuenta que el fundamento de toda relacion tiene que ser precisamente idéntico en los términos relacionados, para inducir lógicamente que la actividad y sola la actividad era el constitutivo esencial de lo absoluto; así como hemos conocido su posibilidad infinita, haciendo abstraccion de la negacion de actualidad que determina á la posibilidad finita; y así como hemos advertido la absoluta necesidad de su existencia, la completa y absoluta identidad entre la potencia y el acto de su actividad constitutiva, sin más que abstraer la actual limitacion que determina á la existencia contingente; así tambien ahora y de la misma manera la limitacion sustancial que, en medio de su estabilidad, implica la mutacion, el tránsito de la posibilidad á la existencia de los seres relativos, nos hará conocer en cuanto es dable la infinidad sustancial, la estabilidad inmutable de la actividad infinitamente posible y necesariamente existente, que constituye en sí misma al *sér* absoluto.

Quiere decir, pues, que al tratar nosotros de exponer ahora la inmutabilidad del *sér*, no sólo tenemos ya trazado por lo anteriormente expuesto el único camino posible que debemos seguir, y hasta señalados los datos que nos han de conducir al conocimiento claro y distinto, aunque no comprensivo, de esta propiedad inmanente de lo absoluto, sino también y más especialmente removido el principal obstáculo que podría oponerse á su científico desarrollo. Pues, siendo también inmutable la esencia peculiar y propia de cada *sér* ó especie de seres, casi basta plantear la cuestión en los términos en que acabamos de indicarla, para que se comprenda desde luego, que la inmutabilidad de que nos vamos á ocupar, por lo mismo que se refiere á la manera permanente de existir, no es á buen seguro la inmutabilidad esencial de los seres relativos, y, como tal, *relativa* en sí misma; sino la inmutabilidad *absoluta*, la inmutabilidad infinita, potencialmente actual y actualmente posible, en una palabra, la inmutabilidad *sustancial*, comprensiva en sí de la esencial, potencial y actual, y que, ni puede darse en los seres posibles, porque ni siquiera existen, ni tampoco en las modificaciones ó cualidades accidentales, porque no subsisten.

Mas, para obviar toda dificultad en el conocimiento y exposición de esta propiedad peculiar de lo absoluto, conviene ante todo tener presente que *inmutable* en general es todo aquello que no puede ser de otra manera que como es; — *quod aliter non potest se habere ac est*. — Así es que, no pudiendo ménos de ser actual ó posible la esencia de los seres relativos, porque de otro modo sería y no sería, lo que es contradictorio, y no pudiendo ménos de ser actualmente necesaria é infinitamente estable la existencia del *sér* absoluto, porque sino, no sería absoluto, ni infinito, ni necesario, hay que dividir la inmutabilidad del *sér* en *absoluta* y *relativa*, segun que la constituye el estado actualmente invariable del *sér*, ó su invariabilidad meramente esencial. La primera excluye de sí toda mutación, tanto esencial, como

actual; ya que no podría siquiera concebirse la inmutabilidad de la existencia de un *sér*, sin la inmutabilidad de la esencia que actualmente determina. La segunda, por el contrario, sólo puede ser relativa, por lo mismo que sólo excluye la negacion absoluta del *sér*, que exige sólo disyuntivamente la posibilidad ó actualidad esencial. Implica por lo tanto el tránsito de la posibilidad á la existencia ó vice-versa, que es precisamente en lo que consiste la actual mutabilidad.

Ahora bien, ¿existe de hecho el *sér* absolutamente inmutable? Y en el caso de que real y efectivamente exista, ¿puede su absoluta inmutabilidad estar constituida por la actual estabilidad, por la subsistencia de los seres relativos? ¿Puede, por último, ser compatible la absoluta inmutabilidad con la causalidad eficiente de la existencia necesaria? Cuestiones son estas de cuya resolucion depende precisamente el conocimiento científico de lo inmutable; ya que, ni podría siquiera formarse su concepto si no existiese de hecho, ni admitirse la pluralidad sustancial, si le determinase la subsistencia de todos y cada uno de los seres relativos, ni, en medio de su plenitud esencial, podría lo absoluto ser considerado como perfectamente libre, si la absoluta inmutabilidad no fuese compatible con la absoluta causalidad.

No hay, sin embargo, cosa más sencilla que evidenciar la existencia real y efectiva de lo inmutable. Pues, aparte de que la mutabilidad á todas luces perceptible de lo relativo exige, como término referido, la existencia de un término de referencia determinado bajo este aspecto por la negacion de la limitacion esencial que implica en sí el tránsito del *no-ser* al *sér*, de la posibilidad á la existencia, basta tener en cuenta que la inmutabilidad absoluta consiste en la existencia invariable del *sér*, y que lo absoluto es actualmente necesario, para comprender perfectamente que lo absoluto, primero dejará de ser actualmente necesario, que dejar de ser absolutamente inmutable. La razon es porque, como la existencia de lo absoluto en tanto se dice necesaria en cuanto

es infinita, en cuanto no puede siquiera concebirse un momento, ni un sólo aspecto bajo el que deje de ser actualmente, ya que existe por sí, que tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia, es claro que, á ménos de admitir el absurdo de que lo absoluto pueda ser limitado por otro ó limitarse á sí mismo, no puede siquiera concebirse en su existencia la mutacion relativa que, dentro de su inmutabilidad esencial, implica en los seres relativos el tránsito de la posibilidad á la existencia. Mas como lo absoluto no puede ser limitado por otro, ni ménos limitarse á sí mismo, porque entónces no sería absoluto, no le constituiria la plenitud del *sér*, hay que convenir en que, primero dejará de ser esencialmente infinito, actualmente necesario, que dejar de ser absolutamente inmutable. Así es que en realidad la existencia inmutable, la actual invariabilidad de lo absoluto no es más que una consecuencia ineludible de su actual necesidad, como lo es la absoluta necesidad de su existencia de su misma infinidad esencial. De ahí el porqué las mismas razones y los mismos datos científicos que evidencian su actual necesidad, su infinidad esencial, demuestran plenamente la absoluta inmutabilidad de su actividad constitutiva, la actual invariabilidad de su existencia.

Tambien suele demostrarse la inmutabilidad haciendo ver su lógica derivacion de la simplicidad esencial. Y efectivamente, implicando toda mutacion propiamente tal alguna composicion en cuya virtud el *sér* pueda permanecer en uno ú otro estado, en uno ú otro de los términos que la mutacion exige, lo que no puede en manera alguna concebirse dentro de uno solo y el mismo estado, basta saber que un *sér* determinado cualquiera es simple, para saber que es esencialmente inmutable; como basta saber que es compuesto, para inferir lógicamente su mutabilidad esencial. Por eso vemos que, miéntras la subsistencia del hombre, como tal, desaparece desde el momento en que cesa la union del alma con el cuerpo, como desaparece el organismo cor-

póreo mediante la desorganizacion de sus elementos integrantes, como desaparece el agua sin más que separar las partes equivalentes de oxígeno é hidrógeno de que consta, como, en una palabra, aparece ó desaparece todo lo compuesto, mediante la agregacion ó separacion de los elementos simples de que se compone; ni el alma humana, como simple, deja de ser lo que es en sí misma, independientemente de su union con el cuerpo, ni los elementos materiales de éste se aniquilan al cesar su combinacion orgánica; como no se destruyen los elementos componentes de los cuerpos inorgánicos, ni desaparece, en fin, ninguno de los simples que integran un compuesto. Lo único que aparece ó desaparece es la composicion, la determinada relacion en que tanto el alma y el cuerpo, como los elementos materiales de éste y de los demás cuerpos, ora orgánicos, ora inorgánicos, pueden encontrarse. Por eso es inmutable en general lo que carece de partes, lo que es intrínseca y esencialmente simple.

No hay más sino que, como la simplicidad puede ser absoluta ó relativa, incompleja ó compleja, segun que la constituye únicamente el *ser*, ó además tambien el *no-ser* que determina su limitacion esencial, tratándose de la actual invariabilidad, de la inmutabilidad absoluta, es claro que sólo la incomplejidad puede evidenciarla como tal, y no en manera alguna la carencia de partes que implica la simplicidad relativa. Ésta exige, á no dudarlo, la inmutabilidad esencial, por lo mismo que todo lo simple *es* y envuelve contradiccion el que *no sea*; pero como no exige, ni puede exigir que *sea* siempre de la misma manera, ya que *no es* bajo todos aspectos, no implica la actual inmutabilidad; ántes al contrario, la misma limitacion de su *ser* hace por lo ménos que, sin dejar de *ser*, sea posible ó actual, y por lo tanto que incluya en sí la actual mutacion que lleva consigo el tránsito de la posibilidad á la existencia ó vice-versa. No sucede lo mismo con la simplicidad absoluta, porque como no

estriba sólo en la absoluta carencia de partes, sino tambien y más especialmente en la absoluta incomplejidad, como únicamente la determina la negacion de limitacion en el *sér*, que es su misma afirmacion, además de la inmutabilidad esencial exigida por la simplicidad relativa, implica tambien la inmutabilidad actual, hasta el punto de excluir toda variabilidad, tanto en el *sér* como en su peculiar manera de ser. De otro modo no sería absoluta. Así es que, tratándose de la actual invariabilidad del *sér*, de su absoluta inmutabilidad, sólo puede evidenciarla lógicamente la incomplejidad ó simplicidad absoluta, y no en manera alguna la simplicidad relativa que, á fuer de tal, comprende en sí el tránsito de la posibilidad á la existencia. Mas como á la simplicidad absoluta, por lo mismo que estriba en la incomplejidad esencial, sólo puede determinarla como tal la negacion de limitacion, la infinidad esencial, resulta que la prueba de la inmutabilidad absoluta fundada en la simplicidad, ni es adecuada, hablando en general, por cuanto la simplicidad relativa implica en sí la composicion esencial de acto y potencia, y por lo tanto el tránsito de la posibilidad á la existencia, ni, restringida á la incomplejidad esencial, á la simplicidad absoluta, es distinta de la que hemos deducido de la infinidad esencial; ya que sólo lo infinito puede ser absolutamente simple.

Bajo este aspecto es sumamente fácil resolver la segunda cuestion propuesta, acerca de si la absoluta inmutabilidad puede ó no estar constituida por la actual estabilidad, por la subsistencia ó existencia en sí de los seres relativos. Porque, si sólo lo infinito puede ser absolutamente inmutable, y las sustancias finitas primero dejarán de ser tales que de estar determinadas por la limitacion de su estabilidad, es claro que, aumentando su *no-ser*, su mutabilidad actual á medida que aumente cuantitativamente su *sér*, su inmutabilidad esencial, tan distantes se hallarán de constituir en sí la inmutabilidad absoluta, como lo están las existencias contingentes

de constituir la existencia necesaria, los seres relativos del absoluto, la coleccion de negaciones de llegar á constituir por sí solas la afirmacion más débil.

Al contrario; considerada la simplicidad en general como único fundamento de la actual invariabilidad, ni habria razon para distinguir en la esencia relativa estados tan distintos como lo son la posibilidad y la existencia, ya que al fin es simple, ni para distinguir en la existencia la estabilidad sustancial de la inestabilidad accidental, ya que la existencia no es en sí misma más que uno de los dos estados primordiales de la esencia, ni ménos para establecer dentro de la subsistencia, la distincion actual entre lo inmutable y lo mudable, toda vez que ningun nuevo carácter añade por sí á la actual simplicidad de la esencia. Porque, si estados tan distintos como la posibilidad y la existencia, por lo mismo que están comprendidos en la simplicidad relativa, no eran obstáculo á la absoluta inmutabilidad del *sér*, ¿podrian serlo razonablemente la estabilidad y la inestabilidad en la existencia? ¿Podrian serlo el espíritu y la materia en el orden estable, los hechos psíquicos y físicos en el inestable? Es evidente que nó; toda vez que mayor es la distincion que media entre la potencia y el acto que respectivamente constituyen á los seres relativos, que entre su estabilidad é inestabilidad actual, su materialidad y espiritualidad estable, ó su inestabilidad física y psíquica. La potencia y el acto de los seres relativos, aparte de su limitacion esencial, y precisamente por ella, sólo tienen el *sér* como carácter comun é inmutable; al paso que la estabilidad é inestabilidad convienen además en la *existencia*, la materia y el espíritu tambien en la *subsistencia*, como convienen en la actual *inherencia* los hechos físicos y psíquicos. Así es que la coexistencia del pensamiento y la extension, en cuanto comprenden en sí todos los hechos psíquicos y físicos en una sola y la misma sustancia inmutable, como pretende Espinosa, la existencia absoluta del *yo* de Fichte y del *sér* de Schelling en el orden actual, la *idea* de

Hegel en el potencial, y sobre todo la fusion, digámoslo así, de todos y cada uno de los seres relativos en una sola y la misma esencia absoluta, infinita, realizada por Krause, no es en rigor más que la consecuencia lógica de la confusion en el orden esencial de la simplicidad absoluta y relativa.

Por eso nosotros, al dividir la esencia en simple y compuesta, tuvimos buen cuidado de subdividir aquélla en incompleja y compleja, segun que era infinita ó finita, segun que la constituia exclusivamente el *sér* bajo todos aspectos, ó el *sér* y la limitacion del *sér*; como lo hemos tenido ahora para hacer ver que, si bien la simplicidad absoluta puede considerarse como fundamento de la actual invariabilidad, no puede ésta derivarse en modo alguno de la simplicidad relativa, á ménos que se identifiquen el acto y la potencia de su actividad constitutiva, y en ella y por ella el *sér* y el *no-ser*, la infinitud y la limitacion que respectivamente determinan á lo absoluto y relativo. Pues, sólo con tener en cuenta que tan propio es de la esencia relativa su *sér* constitutivo, como su *no-ser* determinante, basta para comprender perfectamente la absoluta imposibilidad de que entre todos los seres finitos lleguen á constituir el infinito, ni en el orden esencial, como pretende Krause, ni en el potencial como quiere Hegel, ni en el actual, como Schelling y Fichte, ni en el sustancial ó estable, como quisiera Espinosa; y para concluir en su virtud que la subsistencia de los seres finitos, la actual mutabilidad es tan distinta de la sustancia infinita, de la inmutabilidad absoluta, como lo es la existencia contingente de la necesaria, la posibilidad finita de la infinita, la esencia relativa de la absoluta, el *no-ser*, en fin, que determina á aquélla, del *sér* que á ésta constituye.

La cuestion verdaderamente difícil, y única que nos falta ya que resolver, es la manera de conciliar la absoluta inmutabilidad del *sér* infinito con su causalidad eficiente, con su absoluta libertad. Y aunque á primera vista pudiera creerse que aquélla se refiere sólo á su existencia, ó más bien, á su

subsistencia absoluta, á la existencia en sí y por sí, y ésta á sus operaciones, basta tener presente que lo infinito, ó no es tal, ó es bajo todos aspectos, para que desde luégo se advierta que, primero dejará la existencia estable de lo absoluto de ser inmutable en sí misma, que dejar de serlo sus operaciones. De lo contrario, lo absoluto sería infinito y finito, infinito en sí, y finito como causa; lo que es contradictorio. Por manera que esta distincion esencialmente atea, léjos de resolver la cuestion, la dificulta más y más.

Para resolverla es preciso contar con la inmutabilidad absoluta por un lado, y la absoluta libertad eficiente por otro; y si esta libertad consistiese, como en nosotros, en la mutabilidad misma, en la indiferencia para realizar actos diversos, para querer ó no querer, querer una cosa ó su contraria, habria que declarar perfectamente incompatible la absoluta libertad de lo infinito con su absoluta inmutabilidad. Pero como de hecho no sucede así, como la libertad en lo absoluto estriba en una sola y la misma determinacion, en un solo y el mismo acto absoluto con relacion á diversos objetos, á todos y cada uno de los seres relativos que produce, y cuya perfeccion relativa conoce *único intuitu*, ó sea, al conocerse á sí mismo, resulta que lo que de hecho se muda es el término realizado, el efecto relativo que, al ser actuado, pasa del *no-ser* al *ser*, de la posibilidad á la existencia; y no en manera alguna la causa que lo produce que, como tal, permanece siempre la misma, ya que por uno sólo y el mismo acto, por una sola y la misma determinacion voluntaria produce todo lo que produce.

Si se quiere saber ahora como, segun nuestro imperfecto modo de concebir, realiza lo absoluto todas sus operaciones, tanto inmanentes, como transientes, tanto necesarias, como libres, no hay más que fijarse en la índole peculiar de su esencia que, al ménos á nosotros nos haría suponer la Trinidad de personas en Dios, si la revelacion así no lo enseñase, y se verá que, por lo mismo que es absoluto, y como

tal, absolutamente conscio, no puede ménos de conocerse absolutamente á sí mismo, y de ser por lo tanto su conocimiento absolutamente conforme con la realidad del objeto; así como, por lo mismo que es absolutamente bueno, soberanamente perfecto, no puede ménos de querer su absoluta perfeccion, y de ser su volición consciente absolutamente conforme con el objeto querido. Hé aquí lo que constituye propiamente las operaciones *ad intra* ó inmanentes de lo absoluto; en las que, por lo mismo que no puede no poder, toda vez que implica contradiccion, tampoco puede darse indiferencia, ni por parte del principio, ni por parte del principiado, del acto ó del objeto actuado; sino la conformidad necesaria y absoluta que implica en sí la identidad esencial, y la distincion meramente personal ó numérica.

Mas como las esencias de todos y cada uno de los seres relativos, si bien segregados de su imperfeccion ó limitacion esencial, están en la misma esencia de lo absoluto, segun en su lugar evidenciamos, resulta que, al conocerse á sí mismo, al comprender adecuadamente su propia esencia, conoce en ella y por ella todas las esencias finitas en todas sus maneras de ser, y por lo tanto las ve, si así puede decirse, de una sola mirada. Por manera que hasta aquí no hay más que uno sólo y el mismo conocimiento por el que lo absoluto percibe comprehensivamente en su misma esencia infinita todas y cada una de las esencias finitas. Ve, por lo tanto, la perfeccion relativa de lo finito en su absoluta é infinita perfeccion; y al contemplarla en sí mismo, la quiere libremente, ya que no es absoluta, y decreta por uno solo y el mismo acto consciente su produccion, y el modo y forma de su realizacion *ad extra*.

De donde claramente se infiere que la determinacion libérrima de lo absoluto es una y siempre la misma, infinita é inmutable, ya que sólo la constituye uno y el mismo acto consciente; al paso que los objetos realizados, no sólo son actualmente finitos, toda vez que comienzan á existir, que tienen

en la actividad absoluta, como causa, la razon suficiente de su existencia; sino tambien mudables, por cuanto pasan de la posibilidad á la existencia, en cuyo tránsito consiste, como hemos dicho, y veremos con más precision en el capítulo siguiente, la actual mutabilidad.

CAPÍTULO III.

Concepto de lo mutable.

Habiendo visto en el capítulo anterior que todo lo simple es esencialmente inmutable, y resolviéndose ontológica y lógicamente lo compuesto en los elementos simples de que se compone, porque de otra manera sería y no sería compuesto, es claro que, al tratar nosotros ahora de lo mutable, no hemos de extender este carácter al orden esencial, ya que, constituido precisamente por el *sér*, implica contradiccion el que *no sea* á la vez y bajo el mismo aspecto que *es*.

Pero como la esencia, lo mismo que la simplicidad, puede ser absoluta ó relativa, segun que su *sér* constitutivo está ó no determinado por algun *no-ser*, por alguna limitacion esencial, y desde el momento que aparece en el *sér* algun *no-ser* determinante, alguna limitacion esencial, ya hay fundamento de mutacion, es indudable que, refiriéndose el *no-ser* de la esencia relativa á la negacion de uno ú otro de los dos caracteres integrantes de su actividad constitutiva, á la negacion del acto en la potencia ó de la potencia en el acto, la mutabilidad consistirá primordial y fundamentalmente en el tránsito de la posibilidad á la existencia ó de la existencia á la posibilidad, y convendrá por lo tanto, si no á la esencia relativa en sí, á todas las maneras de ser esencialmente finitas, y precisamente porque son finitas. Por manera que, así como la infinidad esencial es el fundamento de la inmutabilidad

absoluta, así también y por igual razón la limitación esencial es el fundamento de la mutabilidad relativa. Por eso se dice con toda propiedad que *mudable* en general es todo aquello que puede variar ó cambiar de estado, que puede ser de otra manera que como es,—*quod aliter potest se habere ac est.*—

La mutabilidad, por consiguiente, se extiende á todas y cada una de las maneras de ser de la esencia relativa; y si no conviene también á la misma esencia de este orden, es porque, como fácilmente se comprende, sólo lo que *es* puede cambiar de estado, porque la índole misma de la mutabilidad esencialmente relativa, además de la mutación, fundamento de referencia, exige por lo ménos el *ser* como fundamento de la relación misma, del tránsito de un estado á otro. Así es que habrá tantas especies de mutabilidad, cuantas sean las diferentes maneras de ser, cuantos sean los diferentes estados en que los seres relativos pueden encontrarse.

Ahora bien; siendo dos únicamente los estados primordiales de la esencia relativa, á saber: la posibilidad y la existencia, dos tienen que ser por necesidad las especies inmediatas de mutabilidad, la *potencial*, que implica el tránsito de la existencia á la mera posibilidad, y la *actual*, constituida por el tránsito de la posibilidad á la existencia. Mas como, según hemos visto en la sección anterior, la existencia puede ser estable ó inestable, sustancial ó accidental, hay que investigar ahora si la actual inestabilidad implica además el tránsito del orden estable al inestable y vice-versa, como á primera vista pudiera creerse, ó si por el contrario consiste simplemente en el tránsito mismo de la posibilidad á la actual estabilidad por una parte, y de la posibilidad á la existencia inestable por otra; toda vez que de la resolución de esta cuestión depende en último término la proclamación ó refutación completa del panteísmo. Pues, si lo inestable pudiera pasar á ser estable, también podría y con mayor razón la estabilidad finita constituir de hecho la estabilidad infinita.

Que las modificaciones ó cualidades accidentales percibidas por los sentidos son actualmente mudables, no puede siquiera ponerse en duda; pues, aparte de que la experiencia íntima así lo atestigua, el hecho es que, como son finitas, como no son bajo todos aspectos, no se identifica su actualidad con su potencia, no tienen en su misma esencia la razón suficiente de su existencia. Ahora, que la existencia de las modificaciones sea la razón suficiente de la existencia de las sustancias que modifican, como tendría que serlo en el caso de que la actual mutabilidad de éstas consistiese en el tránsito de la inestabilidad á la estabilidad, es tan perfectamente imposible como que la negación sea en sí misma razón suficiente de la afirmación, el *no-ser* razón suficiente del *ser*. Porque, si la relación que la mutación implica fuese de simple subordinación, puesto que el más y el ménos no mudan la esencia de las cosas, y la subordinación se refiere á la cantidad, no hay duda que la colección de accidentes podría llegar á formar la sustancia, como quiere el empirismo, así como las sustancias finitas á constituir la subsistencia infinita, como entre todos los sistemas panteístas quiere más particularmente el krausismo. Pero siendo, como es, de oposición cualitativa la relación comprendida en la actual mutabilidad, ya que precisamente la determina el *no-ser*, la limitación esencial, es claro que, así como entre todo lo posible no puede llegar jamás á constituir un *ser* actual, tampoco entre todo lo inestable podrá llegar á constituir una existencia estable. Por manera que, si para que lo posible pueda llegar á ser actual es indispensable el ejercicio de una actividad que lo reduzca al acto, que le haga pasar de la negación de actualidad á la existencia, no es ménos necesario, para que lo inestable adquiera de algun modo la estabilidad de que carece en sí mismo, que persista la sustancia que modifica. Así es que, lejos de poder constituir lo inestable en sí mismo y por sí mismo la subsistencia, la exige, la supone inevitablemente en el sujeto en quien reside; como lo posible exige, para ser

actuado, la existencia misma de la causa que lo actúa. Por eso hemos dicho que, á ménos de admitir el absurdo de que la negacion sea en sí misma y por sí misma razon suficiente de la afirmacion, el *no-ser* del *sér*, no puede la inestabilidad ser en sí misma razon suficiente de la actual estabilidad, como no lo es la posibilidad de la existencia, ni por lo tanto consistir la mutacion estable en el tránsito de la inestabilidad á la estabilidad, ni la mutacion inestable en la relacion inversa; sino precisamente aquélla, que por lo mismo se llama *sustancial*, en el tránsito de la posibilidad á la actual estabilidad, y ésta, como *accidental*, en el tránsito de la potencia á la actual inestabilidad.

La mutabilidad accidental, tal y como acabamos de exponerla, por lo mismo que está fundada en el irrefutable testimonio de la conciencia que, á la vez que atestigua nuestras propias modificaciones, testifica tambien su actual inestabilidad, sino teórica, al ménos prácticamente, ha sido por todos unánimemente reconocida. Pero en cambio la mutacion sustancial, sólo posible á condicion de que existan de hecho las sustancias finitas, no sólo ha sido resueltamente combatida por la escuela empírica, al negar la actual estabilidad como realmente distinta de la inestabilidad, sino tambien por el panteismo inmanente en todas sus fases, y más particularmente bajo este aspecto por el espinosismo. Mas como ya al tratar de la sustancia en general refutamos la hipótesis empírica como contradictoria y absurda, y todos los sistemas panteistas vienen en este punto á resolverse en la teoría de la única sustancia de Espinosa, á la vez que impugnamos su sistema, del que sólo separan al panteismo aleman algunas diferencias accidentales, evidenciaremos la existencia de las sustancias finitas, y en ellas y por ellas la mutabilidad sustancial.

En sentir del filósofo holandés, todos y cada uno de los hechos, así físicos, como psíquicos, comprendidos respectivamente bajo la denominacion general de *extension* y *pensa-*

miento, exigen únicamente la existencia estable de una sola y la misma sustancia absoluta, necesaria, inmutable, hasta el punto de ser precisamente la extension y el pensamiento sus dos atributos esenciales. Y claro es que, si las modificaciones accidentales sólo exigen, en medio de su actual inestabilidad, la existencia de una actividad absoluta, inmutable, que sea á la vez causa de su existencia y sujeto de su inherencia, no se ve razon para que entre la absoluta estabilidad y la inestabilidad relativa, se admita una especie intermedia de actualidad que, tomando de lo absoluto la estabilidad y de lo inestable la referencia, constituya en sí la estabilidad relativa ó sustancia finita. Es más; si la subsistencia estribase precisamente en la existencia en sí y por sí, no sólo no habria razon para admitir las sustancias finitas como existencias intermedias entre la inestabilidad relativa y la estabilidad absoluta, sino que no podria siquiera concebirse otra estabilidad que la absoluta, ni otra mutabilidad actual ó posible que la que en sí misma implica la inestabilidad actual ó relativa posibilidad de las modificaciones accidentales.

Pero ¿es cierto, en primer lugar, que á la sustancia la constituya la existencia en sí y por sí? Si así fuese, ya lo dijimos oportunamente, sólo el *ser* absoluto podria llamarse sustancial, por ser el único que existe por sí, que tiene en su propia esencia la razon suficiente de su existencia. Mas como de hecho no es así; como hasta la etimología misma de la palabra *sub stare*, estar en sí, revela suficientemente que á la sustancia sólo la constituye la existencia en sí, independientemente de que exista por sí ó por otro, de que tenga ó no en su propia esencia la razon suficiente de su existencia; como, para decirlo de una vez, Espinosa, al definir así la sustancia, lo hace *porque si*, y lo que gratuitamente se afirma gratuitamente se niega, es incontestable, aparte de que el origen etimológico de la palabra más contraria que favorece su aserto, que con el mismo derecho con que *à priori*

se hace consistir á la sustancia en la existencia en sí y por sí, se la puede hacer estribar simplemente en la existencia en sí.

En este segundo extremo no hay diversidad de pareceres. Así es que si, porque la sustancia exista en sí, se pudiese afirmar lógicamente que existe por sí, que tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia, que no necesita, como dice Espinosa, ser producida por ninguna otra sustancia, bastaria ciertamente advertir que un *sér* determinado cualquiera no necesita de otro *sér* que le sirva de sujeto en quien resida, para saber que existe por sí, que es increado, que tiene en su misma esencia la razon suficiente de su existencia. Pero como al efecto sería indispensable identificar completa y absolutamente la sustancialidad y la causalidad, y semejante identificacion no puede hacerse sin contrariar abiertamente el dictámen de la conciencia, sin que se admita el absurdo de que el mismo sujeto que recibe en nosotros la afeccion dolorosa sea la causa que la produce, resulta que tampoco puede inferirse la existencia por sí de la existencia en sí, á ménos que se identifiquen totalmente la accion y la pasion, el *sér* y el *no-ser*.

¿Qué extraño es, pues, que sentada la primera contradiccion, llegase despues á considerar el mundo físico y el mundo psíquico como maneras de ser, como hechos inestables de una sola y la misma sustancia absoluta, necesaria, inmutable? ¿Qué extraño es que todas estas propiedades sean, dentro de su sistema, tan contradictorias en sí mismas, como lo es la asercion de que proceden? ¿Qué extraño es, en fin, que rota la valla insuperable de la contradiccion, atribuya á la sustancia absoluta propiedades relativas tan diametralmente opuestas como lo son el pensamiento y la extension? Pero no es esto sólo; sino que á fuerza de atribuir exclusivamente al *sér* absoluto la sustancialidad, y de identificar absolutamente con ella la causalidad, limita *à priori* su virtualidad eficiente, y llega hasta el extremo de reducirlo á

una pura sustancialidad y causalidad relativa, resultando de su sistema que lo único que en realidad no existe es la sustancia infinita.

En efecto: de esencia de la causalidad eficiente, de la absoluta virtualidad productora, es que se extienda á todo lo que no implica contradiccion, de tal manera, que si el poder de lo absoluto no se extendiese á todo lo metafísicamente posible, á todo lo que no implica contradiccion, lo absoluto no sería omnipotente, ni por lo tanto absoluto. Y como no puede siquiera ponerse en duda la posibilidad metafísica de la estabilidad finita, toda vez que metafísicamente posible es todo lo que es, todo lo que está constituido simplemente por el *sér*, ó por el *sér* y la limitacion del *sér*, así como imposible es sólo bajo este aspecto la negacion ó dualidad absoluta y la contradiccion que implica *sér* y *no-ser* á la vez bajo el mismo aspecto, tanto vale negar *à priori* su existencia, como negar la omnipotencia, la causalidad infinita, la subsistencia absoluta. Pues si bien es cierto que la estabilidad relativa, por lo mismo que es relativa, *no es* bajo todos aspectos, no puede al ménos negarse que *es*, sin negar la estabilidad misma.

Por otra parte, y sin entrar ahora á debatir la cuestion del optimismo, es indudable que, atendida la sabiduría infinita del *sér* absoluto, y el fin adecuado de su actividad eficiente, nada puede manifestar mejor su absoluta sustancialidad que la sustancialidad misma; por más que ésta, como no puede ménos, sea intrínseca y esencialmente relativa. Por eso vemos que todas las obras *ad extra* de la causa primera llevan el sello de la estabilidad, por lo mismo que proceden de una actividad tan infinitamente inmutable, como absolutamente libre; y si no son infinitas, como sus operaciones *ad intra*, es precisamente por la imposibilidad metafísica de *sér* y *no-ser* producidas, de comenzar á existir y no tener principio su existencia. Así es que planteada la cuestion *à priori*, que es precisamente en la forma en que primero la plantea Espinosa, no hay remedio; á la estabilidad absoluta sigue inmediata-

mente la estabilidad relativa, como sigue inmediatamente á la existencia necesaria la existencia contingente, á la esencia infinita la esencia finita; y negar este proceso científico, vale tanto como negar la ciencia misma en el orden ideal y la entidad en el real.

El mismo resultado se obtiene *à posteriori*. Pues, si bien es verdad que la inestabilidad á todas luces evidente de las modificaciones accidentales puede darnos, y nos da de hecho como término de su referencia la actual estabilidad, también lo es que, considerada en general, no puede en manera alguna evidenciarlos la índole peculiar de la estabilidad misma. Así lo comprendió el mismo Espinosa. Por eso, al ver que la inestabilidad psíquica sólo puede hacernos inferir la estabilidad del mismo orden, y la inestabilidad física sólo la subsistencia material, se apresuró á declarar que la *extension* y el *pensamiento*, en cuanto comprenden en sí todos y cada uno de los hechos, tanto físicos, como psíquicos; eran precisamente los dos atributos esenciales de la sustancia única. Y si efectivamente fuese así, al ménos *à posteriori*, sólo podría inducirse lógicamente de la actual inestabilidad de todas y cada una de las cualidades accidentales la existencia única de la sustancia que modifican. Mas, como para que esta inducción sea legítima es preciso que todos los hechos inestables sean de la misma índole, dada la absoluta unidad é identidad de la sustancia que los reviste, procede ver ahora si los hechos físicos y psíquicos son esencialmente idénticos, ó si por el contrario son diversos. Porque, si son idénticos, idéntica será, á no dudarlo, la causa que los produce y la sustancia que modifican; pero si son diversos, revelarán inevitablemente la misma diversidad esencial en la causa de su existencia y sujeto de su inherencia.

Ahora bien, y prescindiendo por el momento de si la *extension* es ó no propiedad de los hechos físicos y de la materia que modifican, ó sólo de los cuerpos, ¿son por ventura de la misma índole los hechos físicos y los hechos psíquicos? Nó:

ántes al contrario, son tan esencialmente diversos que, sea cualquiera la opinion que se tenga acerca de la naturaleza íntima de la materia, no ménos que del sujeto pensante, todos, absolutamente todos los hombres pensadores convienen en que los hechos físicos son *inertes*, y como tales, constituidos por una actividad cuya fuerza de atraccion es exacta y matemáticamente igual á su repulsion; al paso que los hechos psíquicos son simplemente *activos* ó *pasivos*, segun que parten ó se terminan en nuestra energía personal. Aquéllos, por lo tanto, y segun más detalladamente veremos al tratar de la sustancia material, son *concéntricos*, y éstos, por el contrario, *excéntricos*, aquéllos *complejos* y éstos elementalmente *incomplejos*. Y como dos propiedades esenciales opuestas no pueden existir juntas y á la vez en un mismo supuesto, resulta que tan diferentes tienen que ser forzosamente entre sí las sustancias que modifican y las causas que respectivamente los actúan, como lo son los mismos hechos que á ellas bajo uno ú otro aspecto se refieren. De lo contrario, la sustancia única sería y no sería; puesto que sería inerte en tanto que actuaba ó recibía un hecho físico, y no sería inerte, sino meramente pasiva ó simplemente activa, en tanto que padecía una modificacion afectiva ó realizaba un acto espontáneo ó voluntario.

No se nos oculta que, para eludir tan flagrante contradiccion y sus funestas consecuencias en el órden moral y metafísico, Espinosa borró de un golpe la libertad humana como ley de mérito y de demérito, sometiendo á la misma inercia ó necesidad de la materia, no ya sólo nuestro propio pensamiento, sino hasta la subsistencia misma de lo absoluto. Pues si es cierto que al *sér* absoluto concede alguna libertad, esta concesion no es más que en el nombre; toda vez que la repone únicamente en no haber recibido de ningun otro *sér* la ley fatal que preside á su desenvolvimiento necesario. Mas como á pesar de todo no podia arrancar de la conciencia el carácter activo de nuestras propias modificaciones, atribuye la afec-

cion sensible al cuerpo con el nombre de *pasion*, y los hechos intelectuales al pensamiento con el nombre de *deseo*. Por manera que, siendo inmanentes en sí mismas, y absolutamente reflejas todas y cada una de las operaciones de la sustancia única, ella misma es á la vez agente y paciente de sus propias modificaciones, agente en cuanto las actúa, y paciente en cuanto las recibe.

Pero, aparte de que algo habrá en nuestro cuerpo que no se halla en los demás cuerpos para que los hechos pasivos, que en sentir de Espinosa en él se realizan, sean placenteros ó dolorosos, ¿quién no comprende que, si la extension es eminentemente pasiva y el pensamiento esencial y exclusivamente activo, sólo el pensamiento y nada más que el pensamiento, como agente, ha de ser la causa activa, eficiente de todos y cada uno de los hechos pasivos que se realizan, no ya sólo en nuestro cuerpo, sino en todos, absolutamente en todos los demás cuerpos? Y aún suponiendo, como quiere Espinosa, por más que esta hipótesis repugne á la absoluta simplicidad de la sustancia única, que el pensamiento humano sea una mera seccion del pensamiento infinito, una parte del mismo circunscrita á la realizacion de los hechos pasivos que se reciben en nuestro propio cuerpo, ¿puede sostenerse en sério, sin contrariar absolutamente el dictámen de la conciencia, que actúe en nuestro cuerpo todas sus afecciones y especialmente las dolorosas? Y si no las actúa, sino que son debidas á la accion de los demás cuerpos sobre el nuestro, y de las afecciones proceden las ideas individuales, obrando sobre las cuales forma luégo el pensamiento las generales, ¿no se ve, en primer lugar, que por confesion propia una es la causa de la afeccion y otra la sustancia que la recibe? ¿No se ve tambien qué distinta es la causa que actúa en nuestro cuerpo las afecciones y, mediante ellas, en nuestro pensamiento las ideas individuales, de la que, operando sobre éstas, forma luégo las ideas generales? Y si, en concepto de Espinosa, de la misma manera que

aquéllas se reciben en el pensamiento, éstas se reciben en el cuerpo, ¿qué más se necesita para ver, dentro de su mismo sistema, la subsistencia material de nuestro cuerpo que recibe las modificaciones del pensamiento, y la subsistencia de éste que recibe las impresiones de aquél, y por su mediación, las de todos los demás cuerpos?

Si Espinosa hubiera podido arrancar de nuestra conciencia los hechos que testifica, con la misma facilidad con que suprime todas las demás propiedades esenciales de la materia y del espíritu, identificándolas entre sí y con la sustancia infinita por la única ley de la fatal necesidad, aunque puramente gratuito en sí, no hubiera podido ser científicamente impugnado su sistema, dada la inflexibilidad de su marcha deductiva. Pero como no podía rebatir, sin afirmarlo, el carácter eminentemente pasivo de las afecciones que inmediata, ó según él, mediatamente se reciben en nosotros, como no podía en modo alguno atribuir las á nuestro propio pensamiento, ya que las más veces se realizan en nosotros á pesar nuestro, y por otra parte tampoco podía negar el carácter activo del pensamiento mismo, en cuyo supremo esfuerzo para labrar lo más adecuadamente posible las ideas generales repone todo su perfeccionamiento y progresivo desarrollo, se encontró irremisiblemente asediado por dos actividades distintas; una, causa de las afecciones y, mediante ellas, de las ideas individuales que se reciben en nosotros; y otra, causa de los actos intelectuales, de las ideas generales que se terminan en el cuerpo; sujeto aquélla de los actos que parten del pensamiento, y ésta siquiera de los que parten de la extension.

Por manera que, si bien con distintos nombres, Espinosa reconoce al fin la sustancia *espiritual* y la sustancia *material* que, fundados precisamente en la índole diametralmente opuesta de la inestabilidad psíquica y física, nosotros distinguimos. Y si no cree que son sustancias finitas, tan distintas de lo absoluto, como lo son entre sí, sino sus mis-

mas propiedades esenciales, es porque, confundiendo lastimosamente lo infinito con lo indefinido, lo absoluto con lo relativo, considera á la extension y al pensamiento, al mundo de la materia y al mundo del espíritu como atributos infinitos, si bien cada uno en su propia esfera, ó infinitamente relativos, de la sustancia única, de la esencia absolutamente infinita. Mas como, segun evidenciamos contra Krause, al tratar de la posibilidad física ó cuantitativa, implica contradiccion que lo finito sea bajo ningun aspecto infinito, y ménos bajo el punto de vista de la cantidad, así como tambien que lo absoluto sea bajo ningun concepto relativo, y ménos bajo el de sus propiedades esenciales, porque entónces lo relativo sería y no sería finito, y lo absoluto sería y no sería infinito, resulta que, reducidos el pensamiento y la extension, el espíritu y la materia á su propia esfera de la posibilidad y actualidad esencialmente finitas, no hay más que cambiar los nombres de atributo en sustancia, y de infinito relativo en indefinido, para advertir, dentro del mismo sistema de Espinosa, las dos especies primordiales de sustancias finitas, y en ellas y por ellas la mutabilidad sustancial que implica el tránsito de su posibilidad á su actual estabilidad, tan esencialmente distinta de la absoluta inmutabilidad, como es lo relativo de lo absoluto, lo finito de lo infinito. Lo evidenciamos más detalladamente al exponer á continuacion y por su orden, la sustancia espiritual y la sustancia material.

CAPÍTULO IV.

Concepto de la sustancia espiritual.

Si hasta el presente hemos tenido que refutar, casi puede decirse, exclusivamente el panteísmo inmanente en sus diferentes fases, al exponer las ideas fundamentales, ahora tene-

mos que luchar con otra clase de adversarios que, si no son tan temibles, por la menor trascendencia de sus errores, y es más fácil batirlos con sus propias armas, no es por eso ménos urgente asaltar sus fortalezas, ya que son á manera de puntos avanzados ó pequeños reductos entre los cuales y el panteísmo inmanente hay la misma relación que entre la verdad fundamental y las que de ella inmediatamente se derivan. Estos adversarios son los *materialistas* por un lado, y los *espiritualistas* puros por otro. Unos y otros admiten la estabilidad finita, la existencia contingente, la esencia relativa; pero, ni los materialistas reconocen más esencia relativa, existencia contingente ó subsistencia mudable que la material, ni los espiritualistas puros otra especie de sustancia que la meramente espiritual.

Así es que, habiendo nosotros precisamente fundado la subsistencia finita, la mutabilidad estable en la dualidad sustancial que implica la diametral oposición de los hechos psíquicos y físicos, por lo mismo que esta dualidad es absolutamente incompatible con la inmutable unicidad de lo infinito, deber nuestro es evidenciar, primero contra los materialistas de todo género, la existencia de la sustancia espiritual, y luego contra los espiritualistas puros, la actual realidad de la sustancia material. Por eso, y á fin de proceder con la debida claridad, tratamos exclusivamente ahora de la sustancia espiritual, y dejamos para despues de haber consignado la índole especial del espíritu bajo todas sus fases, la exposición de la sustancia material bajo todos sus aspectos.

Tropezamos sin embargo para llevar á cabo nuestro primer intento con una grave dificultad que, desde Leucipo hasta Darwin, casi puede asegurarse que es el principal apoyo del materialismo, á saber: nuestra falta de conformidad con la definición generalmente adoptada del *espíritu*. Porque, si por espíritu se ha de entender, como se cree comúnmente, una sustancia simple, intrínsecamente activa, dotada de entendimiento y voluntad, — *substantia simplex ab*

intrinsico activa intelligendi ac volendi facultate prædita,— si se ha de considerar como tal la sustancia consciente, reponiendo exclusivamente la esencia de su actual estabilidad en la racionalidad, hasta el punto de que sólo el *ser* racional pueda llamarse *espiritual*, ni habrá razon para arrancar el órden sensible de la esfera puramente material en que hemos visto colocarle á Espinosa, y donde precisamente lo colocan todos los materialistas, ni, puesto que el más y el ménos no mudan la esencia de las cosas, podrá lógicamente atribuirse á una segunda sustancia, distinta de la materia, la propiedad de conocer y querer, si no se le atribuye con igual razon la de sentir.

No es esto decir que tengamos nosotros la pretension krausista de ver inmediata y directamente por la conciencia la esencia misma de nuestra alma; nó. Si así fuese, y ya que el testimonio de la conciencia es absolutamente cierto, la existencia del materialismo, como sistema, sería intrínsecamente imposible. Así es que, aparte de que, como enseña la lógica, la conciencia es simplemente el criterio de los hechos, que sólo atestigua inmediateamente las modificaciones de nuestro *yo*, y mediante éstas, los hechos externos, pero no en manera alguna la esencia ó naturaleza íntima de la sustancia que respectivamente modifican, basta consignar la existencia innegable del materialismo, para probar con toda evidencia lo contrario.

Lo que hay es que si, á pesar de ser los hechos afectivos y espontáneos tan esencialmente diversos de los hechos físicos, como lo son los intelectuales y volitivos, no se quiere incluir el constitutivo esencial de aquéllos en el concepto del espíritu, tampoco puede incluirse el de éstos; toda vez que, si aquella diversidad no es razon suficiente para admitir una segunda sustancia distinta de la materia, á que los hechos afectivos y espontáneos hayan de referirse, tampoco la diversidad esencial entre los hechos físicos y los intelectuales ó volitivos puede ser razon suficiente para exigir la diversi-

dad subjetiva de su referencia. La paridad, como se ve, no puede ser más perfecta. Así es que, sólo en el caso de que los hechos afectivos y espontáneos no fuesen realmente diversos de los hechos físicos, ó aunque lo fuesen, no se fundase su diversidad en los mismos caracteres esenciales en que se funda la diametral oposicion que de hecho existe entre los conocimientos y voliciones por un lado, y los hechos físicos por otro, podria, bien identificarse la subsistencia de aquéllos, bien admitirse una tercera sustancia, tan distinta de la espiritual, como de la material, á que los hechos afectivos y espontáneos hayan de referirse, como al sujeto adecuado de su inherencia. Pero como no sucede lo uno, ni lo otro, forzoso es convenir en que, ó la sustancia espiritual no existe, ó tiene que incluir en su concepto, como sujeto de inherencia, además de los hechos intelectuales y volitivos, los hechos afectivos y espontáneos.

Que las afecciones y actos espontáneos no se identifican en modo alguno con los hechos físicos, no hay para qué esforzarse en demostrarlo; pues, sin más que recordar, como ya indicamos en el capítulo anterior, que éstos son *inertes*, y aquéllos sólo *pasivos*, como los afectivos, ó sólo *activos*, como los espontáneos, se comprende fácilmente que entre unos y otros existe una diferencia intrínseca, esencial, ó de naturaleza, y que por lo tanto tiene que darse necesariamente la misma diversidad esencial en los sujetos que respectivamente modifican.

Verdad es que muchos filósofos hacen consistir la inercia de la materia en su absoluta pasividad; y es claro que, si así fuese, al ménos los hechos afectivos serian esencialmente idénticos á los hechos físicos, y podrian en su virtud referirse, no ménos que éstos, á la materia, como á su propio supuesto; pero tambien es verdad que en el estado actual de las ciencias físicas no puede ya sostenerse semejante hipótesis. Mas, aunque pudiera efectivamente sustentarse, nos ocurre preguntar; si todos los hechos físicos son esencial-

mente pasivos, y la pasion en todo acto exige inevitablemente una accion, ¿cuál será la causa activa eficiente de tales hechos? ¿Será una cosa la materia que recibe en sí los hechos inertes, y otra la fuerza física, mecánica y fatal que los actúa? Y en tal caso, ¿subsistirá la fuerza en sí independientemente de la materia? Entónces los hechos físicos exigirían dos sustancias distintas; una, la fuerza que los actuaba, y otra, la materia que los recibia; aquélla esencialmente activa, y ésta realmente pasiva: ó habria que suponer con la escuela jónica, ya que la actividad de nuestro *yo* no puede en manera alguna considerarse como causa de todos y cada uno de los hechos físicos, una alma del mundo que vivificase la materia y constituyese con ella un todo sustancial parecido, como decia Thalés, al que de hecho constituye el cuerpo y el alma del hombre.

Dejando, sin embargo, esto á un lado por ahora, y concretándonos á nuestro objeto, basta fijar ligeramente la atencion en los seres materiales para advertir en todos y cada uno de ellos, en sí considerados, una fuerza de atraccion exacta y matemáticamente igual á su repulsion. Y como en esta exactitud matemática, en esta relacion directa de la atraccion y repulsion que constantemente se advierte en todos y cada uno de los hechos de la materia estriba precisamente su inercia, base fundamental de las leyes físicas, resulta que, léjos de ser los hechos físicos esencialmente pasivos, están constituidos por una fuerza de atraccion exactamente igual á su repulsion, que hoy se conoce ya adecuadamente con el nombre de *fuerza de inercia*. Es decir, que los hechos físicos son tan activos como pasivos; por lo mismo que en su constitutivo esencial presentan inevitablemente los dos caracteres de atraccion y repulsion. Por eso dijimos en el capítulo anterior que eran actualmente *complejos*.

Tambien los hechos afectivos, y por qué hemos de ocultarlo, presentan como caractéres determinantes el placer y el dolor. Así es que, siendo dos los caractéres constitutivos de los he-

chos físicos, á saber: la *atraccion* y la *repulsion*, y dos los que determinan á los hechos afectivos, á saber: el *placer* y el *dolor*, podria muy bien creerse que no existe diferencia alguna esencial entre ellos; sino que, por lo mismo que el placer es apetecible y repulsivo el dolor, deben identificarse el placer y la atraccion, la repulsion y el dolor, hasta el punto de constituir uno sólo y el mismo hecho físico.

Sin embargo, en medio de este paralelismo aparente, se advierte con toda claridad, sin más que percibirlos, que la atraccion y la repulsion en los hechos físicos se encuentran entre sí en razon directa, que son tan absolutamente *inseparables* en ellos estos dos caractéres que, cuanto mayor sea la intensidad de la atraccion, mayor será por necesidad la repulsion, y al contrario; al paso que el placer y el dolor determinantes de la afeccion se encuentran entre sí en razon inversa, son tan absolutamente *incompatibles* que, como constantemente se observa, no pueden constituir juntos y á la vez uno solo y el mismo hecho afectivo, sino que, áun tratándose de varios de ellos, el placer aumenta en la misma proporcion en que disminuye el dolor, y vice-versa. Así es que, hablando con toda propiedad, hay que decir que á los hechos físicos les constituyen copulativamente como caractéres inseparables la atraccion y la repulsion; miéntras que á los hechos afectivos les determinan disyuntivamente como caractéres incompatibles el placer ó el dolor. De ahí el porqué, al paso que aquéllos son, como hemos dicho, realmente *complejos*, éstos son por el contrario *incomplejos*.

Pero no es esto sólo; sino que miéntras los hechos físicos, por lo mismo que están constituidos por la atraccion y repulsion, ni puede decirse que son pasivos, dada su atraccion, ni que son activos, dada su repulsion, sino esencialmente *inertes*, toda vez que son tan activos como pasivos, que su atraccion y repulsion constitutivas se encuentran entre sí en razon directa; los hechos afectivos, ora sean placenteros, ora dolorosos, son única y exclusivamente *pasivos*. Prueba

concluyente de ello es que, siendo el placer la aspiracion natural y constante de nuestra sensibilidad, y detestando invencible é insuperablemente el dolor, como diametralmente opuesto á su natural propension, si de nuestra propia actividad personal dependiese directa é inmediatamente la afeccion, siempre estaríamos extasiados en el placer y jamás sentiríamos el menor dolor; siendo así que el placer se nos escapa muy á pesar nuestro, y que el dolor nos asedia por todas partes, sin que las más veces podamos sustraernos á su sufrimiento.

Sí, pues, los hechos afectivos son, como acabamos de ver, incomplejos, y los hechos físicos complejos, si éstos son inertes, es decir, tan activos como pasivos, y aquéllos única y exclusivamente pasivos, ¿quién no comprende que, léjos de identificarse mutuamente, tienen que ser forzosamente y son de hecho tan diversos entre sí como lo son el *ser* y el *no-ser*, la incomplejidad y la complejidad? Y si tal es su oposicion esencial, ¿no se dará la misma diversidad en el supuesto que respectivamente modifican? Es claro que sí: de lo contrario la materia sería y no sería; puesto que sería inerte, compleja, en tanto que recibia ó actuaba por sí misma los hechos físicos; y no sería inerte, ni compleja, sino meramente pasiva é incompleja, en tanto que recibia en sí las modificaciones afectivas.

Agréguese á esto, por lo que toca á los hechos espontáneos, que están constituidos precisamente por la reaccion inconsciente de nuestra propia actividad excitada por la sensacion, y que semejante reaccion puede ser positiva ó negativa, de apetito ó de aversion, pero nunca fatal ó á la vez en ambos sentidos respecto de uno sólo y el mismo objeto, sino siempre positiva en sentido de la afeccion placentera, y siempre y exclusivamente negativa en sentido de la afeccion dolorosa, y se comprenderá que tales hechos son tan esencialmente distintos de los hechos físicos, como lo son los afectivos; toda vez que son tan incomplejos como éstos. Y si

no son pasivos como las afecciones que en nosotros los excitan, tampoco son inertes; sino intrínseca y esencialmente *activos*, por lo mismo que parten de nuestra energía personal. Por eso hemos dicho que, ni las afecciones, á fuer de pasivas é incomplejas, ni los hechos espontáneos, como incomplejos y activos, se identifican en modo alguno con los hechos físicos, inertes y complejos en sí mismos; y que en su virtud no pueden tampoco identificarse los sujetos á que unos y otros se refieren.

Y si la materia, considerada en su esencia ó naturaleza íntima, no puede en manera alguna sostener en sí los hechos afectivos y espontáneos, ya que, no sólo no le convienen los caracteres que á estos constituyen, sino que esencialmente le repugnan, ¿podrá sostenerlos su actual organizacion? Esta es precisamente la opinion particular de los organicistas ó materialistas orgánicos, los cuales, fundados en que los hechos afectivos y espontáneos, y en ellos y por ellos los intelectuales y volitivos, en tanto se realizan en nosotros, en cuanto subsiste la actual organizacion de nuestro cuerpo, consideran al organismo corpóreo en general como el supuesto adecuado de todos los hechos psíquicos, y por lo tanto, de las afecciones y actos espontáneos.

Mas, si bien se repara, se advertirá que, léjos de ser el organismo corpóreo el supuesto adecuado de las modificaciones afectivas y espontáneas, precisamente los hechos que las constituyen son la condicion indispensable para la conservacion del organismo, tanto en los animales, como en el hombre. Y si no sucede lo mismo con las plantas, es porque, teniendo principalmente en sus extremidades los órganos de nutricion, la relacion inmediata en que se encuentran ó pueden encontrarse sus elementos integrantes con los que les son similares hace, como veremos en su lugar, que su crecimiento y desarrollo, que la conservacion de su organismo sea exclusivamente debida á una série no interrumpida de combinaciones y reacciones químicas entre sus elementos

constitutivos y aquéllos de entre los que les rodean que les son similares, hasta el punto de que, en el momento mismo en que por cualquiera circunstancia cesa esta relacion inmediata, mecánica y fatal, cesa *ipso facto* su vida vegetativa. Así es que, ni los vegetales salen fuera de sí para conservar y desarrollar su organismo, ni, aunque salieran, contribuiría en manera alguna este acto excéntrico, que no realizan, á su conservacion y desarrollo orgánico.

En cambio, la actual organizacion del cuerpo del hombre, lo mismo que de todos los demás animales, incluso los pólipos é infusorios, por el hecho innegable de partir sus órganos de nutricion de dentro á fuera, y no estar por lo tanto los elementos constitutivos de estos órganos en relacion inmediata con los elementos materiales externos que les son similares, para poder atraerlos por sí mismos, apenas si persistiría algun tiempo sin la excitacion sensible que determina en nosotros y en el animal los actos excéntricos, mediante los cuales se ingieren en el tubo digestivo, por sencillo que éste sea, los elementos similares al organismo que constantemente se segregan de él por la exhalacion. Por eso retamos á los organicistas, ya que la conservacion del organismo corpóreo es imposible sin las funciones de nutricion, y que en una ú otra forma reconocen la primera entre éstas, como no pueden ménos, la *aprehension de los alimentos*, á que nos expliquen conforme á las leyes mecánicas de la materia ese acto *excéntrico* que preside á todas las demás funciones de esta índole, reducidas en nuestro concepto á meras combinaciones químicas, luégo de establecida la relacion inmediata que aquel acto determina, y seremos en este punto tan materialistas como ellos.

Ahora bien, ¿se atreverán los organicistas á explicar mecánicamente el acto á todas luces excéntrico que constituye en sí mismo la aprehension de los alimentos? ¡Cómo! si todos los hechos mecánicos son inertes? si la inercia, en la misma relacion directa de su atraccion y repulsion constitu-

tivas, revela de la manera más evidente que la actividad concéntrica es la propiedad esencial de la materia? Y si la actividad concéntrica no puede realizar por sí misma más que hechos concéntricos, mecánicos é inertes, ¿podrá por ventura la diversa combinacion de los elementos materiales producir por sí el acto excéntrico de que tratamos? ¿Podrá producir todos los demás que constituyen las funciones de relacion? Si así fuese, no sólo los cuerpos orgánicos, sino tambien los inorgánicos podrian ser sujeto de las afecciones y causa de los hechos espontáneos; toda vez que la organizacion de aquéllos no es en realidad más que una combinacion más ó ménos heterogénea, y siempre admirable, de los elementos que á éstos constituyen. ¿En qué consiste, pues, que los cuerpos inorgánicos no sienten ni realizan actos excéntricos? ¿En qué consiste que á pesar de ser orgánico, ninguno de estos hechos se ejecutan ó reciben por el vegetal?

Pero hay más; y contrayéndonos ya al órden ontológico, ¿puede tener el compuesto una sola propiedad esencial de que carezcan los elementos simples de que se compone? Si la materia, independientemente de su manera de ser, de que esté ó deje de estar organizada, no puede tener dos propiedades esenciales opuestas, como son la actividad concéntrica y la actividad excéntrica, porque entónces sería y no sería, lo que es contradictorio; si, por lo mismo que es esencialmente concéntrica, todos sus hechos son inertes y complejos; si no puede por lo tanto ser en sí misma sujeto de los hechos afectivos y espontáneos, pasivos aquéllos, activos éstos, unos y otros incomplejos, ¿podrá serlo su actual organizacion? Es evidente que nó. Por eso vemos que, aparte de las condiciones propias de toda composicion material tales como la extension, la porosidad y la divisibilidad, á las que en todos los cuerpos, tanto orgánicos, como inorgánicos, sirve de fundamento la actividad concéntrica, la fuerza de inercia es en ellos esencialmente la misma. Por eso en todos, absolutamente en todos los cuerpos, tanto orgánicos, como inor-

gánicos, hallamos siempre la misma complejidad, la misma relacion directa entre su atraccion y repulsion, y si se quiere con más precision que en los elementos materiales de que se componen; toda vez que, siendo éstos imperceptibles, sólo mediante la percepcion de los hechos de aquéllos podemos llegar á conocer que la actividad concéntrica, que en sí misma determina la relacion directa de su atraccion y repulsion, es la propiedad esencial de la materia. Por eso, en fin, insistimos lógicamente en que, no siendo la materia en sí sujeto de las afecciones y hechos espontáneos, ménos puede serlo su actual organizacion — *Nam propter quod unum quodque est tale et illud magis.*—

Pero, ¿no podria darse una tercera sustancia tan distinta de la material, como de la espiritual, que fuese en sí misma el sujeto de los hechos afectivos y espontáneos, así como lo es la material de los hechos inertes, y la espiritual de los hechos cognitivos y volitivos? Nó: para esto, ya lo hemos dicho, sería absolutamente indispensable que su diversidad de los hechos físicos se fundase en distintos caractéres esenciales de los en que se funda la diametral oposicion entre éstos y los hechos cognitivos y volitivos; y realmente no sucede así, sino que son primordial y fundamentalmente los mismos.

En efecto: los conocimientos reales, mediante la relacion de cuyos objetos se constituyen los conocimientos racionales, y las voliciones ó actos conscientes importan sólo, sobre los caractéres que respectivamente constituyen á las afecciones y hechos espontáneos, la percepcion de la referencia, bien de las afecciones al sujeto que las recibe, bien de los actos espontáneos á la causa que los produce. Es decir, que en la afeccion se da de hecho, por lo mismo que es inestable y finita, su referencia al sujeto afectado, como se da de hecho en el acto espontáneo, y por la misma razon, su referencia á la causa que lo produce; por más que, al experimentar simplemente la afeccion, lo mismo que al realizar el

acto espontáneo, no percibamos su actual relacion con el sujeto que experimenta aquélla ó realiza éste. Por manera que, no la produccion, sino únicamente la percepcion de la relacion ya existente ó que puede existir entre la afeccion y el sujeto afectado, entre el acto y la causa que lo produce, es lo que constituye primordial y respectivamente el conocimiento y la volicion ó acto consciente. Tan cierto es esto, que primero dejará de constituir al conocimiento una relacion fundamental entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, que dejar de consistir inmediata y directamente en la referencia de la afeccion al sujeto modificado; así como, primero dejará la volicion de ser en sí misma acto consciente, que dejar de implicar la percepcion de su referencia á la causa que la produce.

Aquí tenemos pues dos relaciones; una real, entitativa entre la afeccion y el sujeto afectado, entre el acto y su causa, y otra nocional, cognitiva entre los mismos elementos; la primera en sí, la segunda respecto de nosotros. Mas como de esencia de la relacion nocional es que esté en un todo conforme con la relacion esencial, toda vez que precisamente en esta conformidad estriba su verdad, resulta que, si la misma afeccion, el acto mismo que de hecho se refieren al sujeto modificado y á la causa eficiente constituyen el término objetivo del conocimiento sensible y de la volicion consciente, al ménos por parte de éste tiene que darse entre la volicion y el conocimiento por un lado, y los hechos físicos por otro, la misma distincion que de hecho existe entre éstos y las afecciones y actos espontáneos. Implicarán además el carácter eminentemente relativo que determina su nocional referencia al sujeto ó causa que respectivamente los recibe ó produce; pero como esta referencia sería absolutamente imposible sin la existencia prévia del término referido, es incontestable que, siendo éste la afeccion ó el hecho meramente activo, no podria siquiera concebirse esta peculiar distincion entre los conocimientos ó voliciones y los hechos

físicos, si no se diese previamente entre unos y otros la misma diversidad esencial que de hecho existe entre éstos y las afecciones ó hechos espontáneos.

Por consiguiente, así como la distincion puramente relativa entre los hechos afectivos y espontáneos sólo exige un distinto modo de ejercicio de una sola y la misma actividad, ya que unos y otros son esencialmente incomplejos; así tambien la distincion entre tales hechos y los cognitivos y volitivos á que inmediatamente sirven de elemento objetivo, sólo exige, sólo puede exigir una diferente manera de ser realizados, ó cuando más, una distincion específica entre las sustancias que respectivamente modifican; toda vez que les constituyen primaria y fundamentalmente los mismos caracteres. Por eso dijimos al principio que si los hechos afectivos y espontáneos se referian á la sustancia material, forzosamente habian de referirse tambien los cognitivos y volitivos. Mas como aquella referencia hemos visto que es absolutamente imposible, dada la diversidad esencial entre sus caracteres constitutivos y los que determinan á los hechos físicos, y esta misma diversidad fundamental aparece entre los hechos materiales y los cognitivos y volitivos, no hay remedio; si éstos son en sí mismos modificaciones accidentales de la sustancia espiritual, tambien tienen que serlo, y por igual razon, los hechos afectivos y espontáneos.

Quiere decir pues que, léjos de constituir á la sustancia espiritual una actividad dotada exclusivamente de la facultad de entender y de querer, basta tener en cuenta, como acabamos de evidenciarlo, que, ni la volicion, ni el conocimiento podrian siquiera darse como tales hechos sin el carácter activo ó pasivo que determina en su incomplejidad al término objetivo de su relacion constitutiva, para considerar su referencia como un carácter secundario determinante á lo más de una especie peculiar de espíritu, y ver en la incomplejidad primitiva y elemental de la pasion y de la accion, en la facultad general de sentir y de obrar, que respectiva-

mente manifiestan los hechos afectivos y espontáneos, el constitutivo esencial y genérico del espíritu. Es más; suponiendo los hechos espontáneos á los afectivos, como la reaccion supone la accion, con sólo fijarnos en éstos advertiremos que implicando el dolor la depresion de la actividad esencial del espíritu, al paso que al placer le constituye su natural difusion, sola la actividad excéntrica y nada más que la actividad excéntrica puede constituir en sí misma la esencia del espíritu. Por eso nosotros definimos la sustancia *espiritual* diciendo simplemente que es—*la actividad excéntrica*.—

Por manera que tal y como acabamos de definirla, no sólo se distingue esencialmente de la sustancia material constituida, á no dudarlo, por la actividad concéntrica; sino que además comprende en sí, como no puede ménos, tanto los hechos pasivos que se reciben en nosotros, como los que parten de nuestra energía personal; así los que implica la referencia de aquéllos al sujeto cognoscente, como los que determina la relacion inversa entre nuestra actividad y el acto que inmanentemente realiza.

Otra cosa es que por razon de la índole especial de los hechos psíquicos, inconscientes unos, como las sensaciones y actos espontáneos, conscientes otros, como las ideas y voliciones en general, pueda dividirse y de hecho se divida la sustancia espiritual en *inconsciente* y *consciente*, segun que sólo sostiene en sí las afecciones y hechos espontáneos, que está dotada únicamente de la facultad de sentir y de obrar inconscientemente ó sin conocimiento de su afeccion y operacion, como el alma de los brutos, ó comprende además en sí la nobilísima propiedad de entender y de querer libremente, como el alma del hombre. La primera es en nuestro concepto, y estamos íntimamente persuadidos de ello, un espíritu meramente *sensible*; al paso que la segunda es á la vez *sensible* y *racional*.

Mas como su estudio específico corresponde por lo mismo á la Metafisica especial, en ella expondremos detallada y par-

ticularmente, tanto la naturaleza íntima del alma de los brutos, cuya espiritualidad no puede negarse sin caer irremisiblemente en el materialismo, como la de nuestra propia alma; y al ménos, la consentaneidad de la existencia de un espíritu puramente *racional*, como es el de la naturaleza angélica.

CAPÍTULO V.

Concepto de la sustancia material.

Así como, al exponer en el capítulo anterior la naturaleza íntima de la sustancia espiritual, más bien que el materialismo, hemos tenido que refutar el concepto inadecuado é imperfecto que de ella forman generalmente los espiritualistas, haciendo ver que, desde el momento en que se relegasen al órden material los hechos afectivos y espontáneos, no habia medio hábil, ni lógico, de evidenciar la existencia del espíritu como realmente distinto de la materia; así tambien ahora, casi más que el espiritualismo puro, tenemos que combatir la idea, no ya sólo inadecuada, sino esencialmente errónea que los mismos materialistas tienen formada de la materia, al considerarla como una sustancia compuesta é inerte, é identificarla por lo tanto completamente con los cuerpos. Por manera que, dada esta lamentable confusion de ideas, no es extraño, ántes bien se comprende perfectamente que el panteísmo, apoyado por una parte en la identidad corporal y material, y por otra en la del sujeto que sostiene en sí los hechos físicos y psíquicos, se alce orgulloso sobre las ruinas del espiritualismo y del materialismo, y pretenda apropiarse la primacía científica que ninguno de estos dos sistemas puede siquiera disputarle.

Mas como la identificacion de la materia con los cuerpos,

si lleva al panteísmo, según luego veremos, no implica *à priori* y por sí la identificación del espíritu con la materia, sino más bien la absoluta negación de la sustancia espiritual, en vez de refutar el espiritualismo puro al mismo tiempo que determinamos la índole especial de la materia, evidenciaremos primero contra éste, por la diametral oposición de ambos errores, la actual realidad de la materia; y luego la índole especial de su esencia ó naturaleza íntima contra los mismos materialistas.

En cuanto á lo primero conviene tener presente que, áun cuando ya se sustentó el espiritualismo puro en forma científica por la antigua escuela de Elea, y en los últimos tiempos hemos visto resueltamente negada la existencia del mundo material por el panteísmo subjetivista de Fichte, sin embargo el genuino representante del espiritualismo puro es, á no dudarlo, Jorge Berkeley, ya que, á diferencia de Zenon y de Fichte, es el único que no lo identifica con el panteísmo; sino que, dentro de la identidad esencial del espíritu, admite, además de la espiritualidad finita y relativa de nuestro *yo* personal, la espiritualidad sustancial é infinita de lo absoluto.

En efecto; comprendiendo Berkeley lo peligrosa que era para el orden insensible la doctrina de Loke, y que, bajo las apariencias de una observación delicada, era en realidad un puro excepticismo, se propuso combatirle valiéndose precisamente de los mismos principios. Mas, como era de temer, cayó en el extremo opuesto, negando toda realidad al mundo exterior, y admitiendo sólo la existencia de nuestro espíritu como sujeto de nuestras propias modificaciones, y la del espíritu infinito como causa de todas aquellas que no parten de nuestra energía personal, fundado en que, como decía Loke, las propiedades que atribuimos á los objetos externos no son sino modificaciones puramente subjetivas cuya objetiva realidad no puede en manera alguna comprobarse, por lo mismo que son diversamente percibidas por varios sujetos, y que uno

sólo y el mismo objeto no puede tener en sí opuestas propiedades. Así es que, negada por Loke la referencia del efecto á la causa, y siendo como es á todas luces subjetiva la sensacion, segun hemos repetidamente evidenciado, Berkeley no pudo ser más lógico contra el empirismo, cuya condenacion pronunció con sus mismos principios.

Pero la inconsecuencia de este filósofo tampoco pudo ser más palmaria cuando, despues de no encontrar salida al mundo exterior, ni por la sensacion, ni ménos por la reflexion, despues de concluir que no conocemos más que nuestras ideas y que éstas son puramente subjetivas, al advertir que nuestra mente no es causa de nuestras ideas sensibles, mejor dicho, de nuestras sensaciones, toda vez que no dependen de nuestro libre albedrío, que respecto de ellas somos meramente pasivos, las atribuye como causa al espíritu infinito. Y no es esto lo peor, sino que se funda para ello en su infinita variedad y mútua armonía, siendo así que, además de admitir ya de este modo una causa de las sensaciones distinta de nuestro espíritu, su misma variedad inestable y accidental, no ménos que la diametral oposicion de sus caracteres determinantes, en medio de su actual pasividad, revelan bien á las claras que, ni puede ser infinita ni por lo tanto inmutable la causa que en nosotros las produce.

Verdad es que la sensacion y en general todas las maneras de ser intransitivas del *yo* es lo único que inmediata y directamente conocemos; y si no se admitiese otra cognoscibilidad adecuada para nuestra inteligencia que la inmediata y directa, es incontestable que solas nuestras modificaciones y nada más que nuestras modificaciones serian cognoscibles y podrian ser de hecho conocidas. Pero desde el momento en que se admite una causa de nuestras modificaciones pasivas distinta de nuestro espíritu, ¿quién no comprende que con el mismo derecho con que *à priori* las atribuye Berkeley á una causa espiritual infinita, pueden ser atribuidas por cual-

quier otro filósofo á una causa material y finita? ¿Quién no ve que, además de la cognoscibilidad inmediata, se admite ya de hecho la cognoscibilidad mediata?

La cuestion, pues, está reducida á saber, mediante la indefinida variedad y mútua armonía de las sensaciones é imágenes sensibles, si su causa inmediata es efectivamente el espíritu infinito, como quiere Berkeley, ó si por el contrario es una causa material y finita. Y sin más que tener en cuenta, aparte de la absurda infinidad advertida por el Obispo de Cloyne, que la realizacion de la sensacion en nosotros es inerte, mecánica y fatal, y que implica por lo tanto, como toda otra pasion, una accion de la propia índole, se comprenderá desde luégo que su causa inmediata es evidentemente fatal, mecánica é inerte. Es más; siendo la sensacion, considerada en sí misma, finita, contingente é inestable, no hay duda que inestable, contingente y finita será la causa que inmediatamente la produce en nosotros. Por manera que sólo un hecho accidental y mecánico puede, por la índole de la sensacion y la manera de realizarse en nosotros, ser la causa inmediata y directa de esta modificacion de nuestro espíritu.

Ahora bien, y puesto que este hecho á semejanza de todos los demás exige, supone inevitablemente una sustancia de la propia índole que le sirva de sujeto, ¿se atreverá Berkeley á considerar como espiritual una sustancia mecánica é inerte? ¿Son éstas, ni pueden ser en manera alguna las propiedades esenciales de la sustancia infinita? Y si de su inercia y fatalidad esencial pasamos á su complejidad, á su extension, á su divisibilidad relativas, ¿pueden predicarse ninguno de estos caracteres de la sustancia absoluta? Es evidente que nó. De ahí el porqué, siendo tan esencialmente inestable la accion que imprime en nosotros la afeccion sensible, como inestable es la pasion que la constituye en sí misma, é implicando respectivamente caracteres tan diametralmente opuestos como lo son entre sí la inercia y la pasividad, la complejidad y la incomplejidad, atribuyamos lógicamente la impresion sen-

sible á una sustancia compleja é inerte, de la misma manera y con igual derecho con que atribuimos la sensacion á una sustancia incompleja, y tan pasiva en sí misma cuando recibe la afeccion, como intrínseca y esencialmente activa cuando sostiene los hechos que parten de su energía personal.

Esto no implica, sin embargo, como dice Berkeley, que uno sólo y el mismo objeto haya de tener en sí propiedades esenciales opuestas. Porque, el que por efecto de la trasmision nerviosa, una sola y la misma impresion produzca distinta afeccion en diversos sujetos y áun en un mismo sujeto en distintas circunstancias, ¿altera en nada la índole peculiar de la impresion? ¿Qué extraño es que una torre cuadrada vista de léjos parezca redonda? ¿Qué extraño es que el icterico vea todas las cosas amarillas? ¿Qué extraño es, en fin, que un baston en parte sumergido en el agua aparezca quebrado? La diversidad está en el medio de trasmision que, como enseña la lógica, altera la impresion, y no en la impresion misma. Así es que, dada la misma impresion y las mismas circunstancias de trasmision, la sensacion aparece siempre con los mismos caractéres, no ya sólo en el mismo sujeto, sino tambien en los diversos individuos.

Otra cosa es que para Berkeley, como para todos los filósofos en general, pero más particularmente para los materialistas y espiritualistas puros, sea un misterio impenetrable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, de lo espiritual á lo material ó al contrario. Pero aparte de que esta ignorancia nunca puede ser razon suficiente para su absoluta negacion, sino más bien un estímulo para la adquisicion de su conocimiento, ¿qué culpa tiene la ciencia de que los filósofos se empeñen en desconocer la índole de la relacion en general? ¿Qué culpa tiene de que, á pesar de que por su índole especial la relacion sólo exista de hecho, sólo pueda concebirse entre lo subjetivo y lo objetivo, se empeñen los filósofos en relacionar cosas de suyo tan irreferibles como el objeto

con el objeto, el sujeto con el sujeto? Cuando precisamente lo único que no puede inmediata y directamente relacionarse es el espíritu con el espíritu, la materia con la materia, ¿no es una insensatez presentar como imposible lo único posible, y fundarse al efecto gratuitamente en lo único que es directa é inmediatamente imposible? Pues esto es lo que, segun veremos en el capítulo siguiente, hacen los espiritualistas y materialistas, y todos los filósofos en general, al negar ó declarar inesplicable el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, la relacion sustancial entre la materia y el espíritu; obligando á unos, como á Berkeley, á negar la existencia del mundo material, y á otros, como son todos los materialistas, ora dinámicos, ora orgánicos, á negar la existencia del mundo espiritual. Así es que, partiendo del supuesto de que esta relacion es natural, íntima, sustancial, vamos á exponer ahora, contra los mismos materialistas, la naturaleza íntima del término objetivo que la integra.

Ya hemos indicado que generalmente suele definirse la *materia* diciendo que es una sustancia compuesta é inerte;— *substantia composita et iners*.— Y si por esta composicion se entendiese la que es propia de toda esencia finita, ó sea, la complejidad esencial que implica en sí todo *sér* relativo, en cuanto su esencia está constituida precisamente por la actividad y la limitacion de la actividad, por el *sér* y la limitacion del *sér*, es claro que, habiendo ya visto por el análisis de sus hechos que la materia es inerte, no podríamos ménos de admitir como totalmente adecuada la definicion establecida. Pero tratándose de la composicion sustancial, de la union de varias partes reales que hacen un todo, es indudable que semejante definicion sólo puede convenir al cuerpo, como resultado que es de la agregacion de varios elementos materiales, y no en manera alguna á la materia que en sí misma constituye á todos y cada uno de los elementos de que constan los cuerpos. De lo contrario habria que decir, ó que la materia era el resultado de la union de los espíritus, ó que

puede darse un compuesto en el orden real, sin que se den de hecho los elementos simples de que se compone, ó finalmente, que la materia, aunque finita en sí, consta de un número infinito de partes compuestas, y es por lo tanto infinitamente divisible. Tres hipótesis igualmente absurdas, como sucesivamente lo vamos á evidenciar.

En primer lugar, es tan absurdo suponer que determine la composición sustancial de la materia la unión de los espíritus entre sí, como que un *sér* cualquiera, por el mero hecho de estar en relación con otro, deje de ser lo que es, pierda su esencia peculiar y propia, hasta el punto de convertirse en otro *sér* absolutamente diferente, y con propiedades esenciales diametralmente opuestas. Pues como las esencias de las cosas son inmutables, y la relación de los diversos elementos simples que integran un compuesto, por lo mismo que sólo implica su referencia mútua y recíproca, no altera en nada su esencia propia y peculiar, resulta que, si espirituales eran los elementos componentes, espiritual había de ser la esencia del compuesto. De lo contrario, lo relativo, por el mero hecho de referirse á lo absoluto, sería ya absoluto, lo finito infinito y lo contingente necesario, lo que es contradictorio.

Agréguese á esto que las sustancias espirituales, por lo mismo que son esencialmente excéntricas, lejos de unirse entre sí, se alejarían indefinidamente del centro común, hasta el punto de ser absolutamente ineptas para formar la más pequeña molécula, y se comprenderá una vez más que es tan imposible que el compuesto material esté constituido por elementos simples de naturaleza espiritual, como que lo excéntrico sea concéntrico, que el *sér* sea el *no-ser*, que la sustancia determinada por la negación de concentración sea la concentración misma. Por eso no se ha ocurrido á nadie que sepamos, al ménos concretamente, suponer que la sustancia material esté compuesta de elementos simples de naturaleza espiritual.

Antes al contrario; ignorando ó afectando ignorar los materialistas modernos que lo compuesto, tanto en el orden lógico, como en el ontológico, supone lo simple, no han querido llegar en manera alguna á este resultado inevitable, y han preferido suponer á la materia como constituida esencialmente por elementos matemáticamente continuos, metafísica y sustancialmente compuestos, y tan estrechamente unidos entre sí, que su separacion implique forzosamente su destruccion; así cómo la separacion de las diversas partes de que consta nuestro cuerpo, implica su destruccion, sin que por eso sean en sí mismas sustancialmente simples.

Pero, aparte de que en la desorganizacion de los elementos materiales de que consta nuestro cuerpo, nada se destruye, nada se aniquila, excepcion hecha de la organizacion misma, basta tener en cuenta que la union, por muy estrecha é íntima que se la suponga, importa esencialmente la relacion de los elementos unidos, y que la relacion sea de la índole que quiera, en nada altera la naturaleza íntima de los términos relacionados, para advertir la absoluta imposibilidad de que la separacion de éstos implique su destruccion. Al efecto sería necesario suponer que los elementos componentes de la materia eran accidentales; y sólo sustancial su mútua y recíproca referencia. Mas como no sucede de hecho, ni lo uno, ni lo otro, como la sustancia compuesta no está constituida por la mera agregacion de cualidades accidentales, ni la actual referencia de sus elementos componentes constituye en sí misma su actual estabilidad, resulta que tampoco pueden ser matemáticamente extensos, metafísicamente continuos los últimos elementos que integran la existencia material.

Que los elementos integrantes de la sustancia compuesta no pueden ser meras cualidades accidentales, que es como si digéramos, hechos físicos, no hay para qué esforzarse en demostrarlo. Pues como entre aquélla y éstos existe una diferencia intrínseca, esencial ó de naturaleza, como los acci-

dentes son esencial y, si así puede decirse, absolutamente inestables, y toda sustancia, sea de la índole que quiera, tiene que ser precisamente estable, resulta que, ni juntos, ni separados pueden los accidentes, como ya oportunamente indicamos, constituir por sí mismos la sustancia compuesta; toda vez que entre la inestabilidad de aquéllos y la estabilidad de ésta existe la misma repugnancia intrínseca que entre el *ser* y el *no-ser*.

Y si no pueden constituir la sustancia compuesta las modificaciones accidentales, ¿podrá constituir la su mútua y recíproca referencia de tal manera que el uno de los términos relacionados exista en el otro y éste en aquél, sin que se dé más estabilidad que la de la relacion fundamental entre ambos? Entónces el compuesto tendria una propiedad esencial, no sólo peculiar suya, sino diametralmente opuesta á las que en sí mismos constituyen á los elementos componentes. La relacion en tal caso sería accidental y sustancial; accidental, en cuanto sus elementos integrantes eran inestables, y sustancial en cuanto su referencia era actualmente estable; la inestabilidad sería razon suficiente de la estabilidad, el *no-ser* razon suficiente del *ser*. Pero como de hecho no es así, como la índole de la relacion depende precisamente de la índole peculiar y propia de los términos relacionados, ¿habia de ser ésta sustancial, siendo accidentales sus términos integrantes? Si los elementos relacionados, por lo mismo que son inestables, desapareciesen con la misma rapidez con que aparecen, ¿no desaparecería con igual facilidad su mútua y recíproca referencia? Es claro que sí. De lo contrario habria que admitir el absurdo de que se diese la relacion sin términos relacionados, la composicion sin elementos componentes.

Ahora bien; si los hechos inestables no pueden constituir, ni en sí mismos, ni en su mútua y recíproca referencia la actual estabilidad, la existencia en sí de la sustancia compuesta, y la composicion material no es otra cosa que la union ó relacion copulativa de las partes componentes, cierta

figura, cierta magnitud, una determinada cualidad accidental, ¿podrá constituir la continuidad metafísica, la extensión matemática que la misma composición material implica? Es claro que nó: toda vez que, estribando la extensión, según los mismos materialistas reconocen, en la yuxtaposición de las partes, por muy juntas que se las suponga, basta que la una *no sea* la otra, para que se conciban ya de hecho como actualmente separables, como absolutamente divisibles, sin que su separación implique su destrucción; ya que ni real ni nocionalmente la envuelve en su concepto. Así es que el error fundamental de los naturalistas modernos consiste precisamente en considerar la divisibilidad como indivisible, la yuxtaposición como inseparable, y en suponer por lo tanto que la extensión, sustancialmente compleja y actualmente relativa, es propiedad esencial de la materia, siendo así que, como veremos en su lugar, sólo es de los cuerpos, de la agregación de sus elementos, por lo mismo que repugna que lo extenso, que lo que consta de partes sea realmente múltiple y á la vez indivisible. Por eso nos parece más lógica bajo este aspecto, aunque no ménos errónea la opinión de Descartes, que considera á la materia como infinitamente divisible. Al ménos no implica el absurdo de que lo sustancialmente compuesto sea actualmente indivisible, que es lo mismo que decir que no sea compuesto.

En efecto; Descartes, más profundo que los naturalistas modernos, comprendió perfectamente que la separación, aún de lo más íntima y estrechamente unido, no importaba su destrucción, que una cosa es la subsistencia y otra la manera de subsistir; como una cosa es el *ser* y otra la manera de ser. Advirtió que entre la separación y la destrucción hay la misma diferencia que entre la combinación y la producción. Pero como nunca podía llegar á las últimas divisiones de los cuerpos, á las que no se ha podido llegar todavía, á pesar de los notables adelantos de las ciencias naturales, ni creemos se llegará jamás, dada la estructura especial de nuestros

instrumentos de percepcion, fundado en esta imposibilidad física que nosotros somos los primeros en reconocer, sentó el absurdo metafísico de la infinita divisibilidad de la materia: siendo así que sólo es indefinidamente divisible, y que no hay cosa más distante de lo infinito que lo indefinido.

Como prueba concluyente de la indefinida divisibilidad de las sustancias materiales, cita Ganot con mucha oportunidad el hecho de que bastan cinco centigramos de almizcle para difundir, durante muchos años, partículas odoríferas en un aposento, áun renovando el aire con frecuencia. Y al preguntar si la divisibilidad de la materia es ó no limitada, dice que no es posible averiguarlo por medio de la experiencia, fundado en que la divisibilidad de los cuerpos llega bastante más léjos que la esfera de accion de los sentidos, á pesar del poderoso auxilio que la vista recibe con los microscopios de mayor aumento. Con éstos han sido descubiertos animales que se escapan á la simple vista, que se mueven y nutren, y que por lo tanto están dotados de órganos; y se ha llegado á averiguar que en una gota de sangre, adherida á la punta de un alfiler, hay un millon de glóbulos rojos. Pero de esta asombrosa tenuidad de las partículas componentes de los cuerpos á su divisibilidad infinita hay, en medio de todo, la misma distancia que de la negacion á la afirmacion, del *no-ser* al *ser*.

No aducimos, para probarlo, la estabilidad de las propiedades químicas peculiares de cada cuerpo, ni tampoco la invariabilidad de relaciones entre los pesos específicos de los elementos que se combinan; porque estos datos experimentales podrian ser desechados por un *quién sabe* más allá de los límites de la experiencia. Nos basta el hecho mismo de la divisibilidad innegable de los cuerpos, para evidenciar plenamente la absoluta imposibilidad de que la materia sea infinitamente divisible. Sí: nos basta que un solo cuerpo conste de partes materiales física ó metafísicamente separables, para hacer ver que la materia es finita, y por lo tanto

que son finitas todas y cada una de sus propiedades, aunque se incluya en ellas la divisibilidad misma.

Y ciertamente; desde el momento en que se admite que un cuerpo material cualquiera es divisible, que consta de partes realmente separables, ya se reconoce de hecho que la materia es al ménos individualmente múltiple, que son tantas las sustancias materiales, siquiera numéricamente distintas, cuantos son los términos, no sólo divisibles, sino realmente divididos. No otra cosa significa la division, la separacion de partes que, á fuer de relativa, exige, además del término separado, aquél de quien se separa. Esto es evidente. Por eso ningun materialista se ha atrevido á negar jamás la pluralidad material que la divisibilidad implica. Por manera que la cuestion está reducida á saber si la pluralidad numérica es finita ó infinita. Mas como implica contradiccion que lo múltiple sea bajo ningun aspecto infinito, resulta que basta saber que la materia es divisible, que es numéricamente múltiple, para comprender perfectamente que es real y, si así puede decirse, absolutamente limitada.

Cuando precisamente sola la unidad puede ser infinita, segun hemos repetidamente evidenciado; cuando nada hay más opuesto á lo infinito que la pluralidad, ya que por lo mismo que le determina la negacion de limitacion *es* bajo todos aspectos, y la pluralidad implica por lo ménos la distincion individual y numérica, en cuya virtud el uno *no es* el otro de los elementos que la integran; cuando, á medida que aumenta el número de unidades constitutivas de la pluralidad, mayor es su limitacion y más distante se halla por lo tanto de lo infinito, ¿no es el más insigne de los absurdos suponer infinita la limitacion misma? Si basta que se den dos sustancias materiales, que la una *no sea* la otra, para advertir con toda claridad que las dos son limitadas, ¿no bastará que existan tres ó cuatro? ¿No bastará saber que es incalculable su número? Es claro que sí. De lo contrario, y puesto que una pluma cuesta, por ejemplo, dos cuartos,

habría que decir que sólo puede comprarla el que tenga única y exclusivamente esta cantidad; pero no el que tenga treinta ó cuarenta, y ménos aquél que, siendo inmensamente rico, no pueda calcular á punto fijo sus riquezas. El ejemplo será vulgar, no lo negamos, pero más vulgar es todavía suponer que, bastando una division dicotómica para evidenciar la limitacion de la materia, no basten tres ó cuatro, ni ménos el que sean muchas, innumerables, el que por ser tantas se escapen á la intuicion sensible. Lo lógico es suponer que, si dos sustancias materiales, por el mero hecho de ser *dos*, de estar la una limitada por la otra, las dos son finitas, más lo serán tres, y mayor será su limitacion, ó por lo ménos estaremos más íntimamente convencidos de ella cuanto mayor sea el número de las que se admitan. Pero ¿quién pide lógica á los que confunden lo infinito con lo indefinido?

Nos dicen, y es verdad, que nadie puede calcular el número de moléculas materiales que existen en el universo; pero de aquí ¿se deduce otra cosa que nuestra impotencia para formar este cálculo? ¿Y estriba, por ventura, en esta impotencia lo infinito? Entónces, al ménos para nosotros, hay tantos infinitos materiales como cuerpos percibimos; ya que en ninguno de ellos podemos precisar el número de elementos que comprende, ni llegar tampoco á sus últimas divisiones. Pero no es esto sólo, sino que no pudiendo llegar en las dos partes en que dividimos un cuerpo á las últimas divisiones de cada una de ellas, no sólo será aquél infinito en sí, sino que también lo serán, y por la misma razon, cada una de las partes en que físicamente lo hemos dividido. Así es que siendo el cuerpo mayor que cada una de sus partes, no habrá más remedio que admitir un infinito mayor que otro. Mas como este resultado lo único que prueba es que un cuerpo es mayor número de veces divisible que cada una de las partes en que se divide, y el más y el ménos no mudan la esencia de las cosas, resulta que, ni la divisibilidad es propiedad esencial de la materia, ni, por lo mismo que comprende en su

relacion constitutiva la pluralidad y por lo tanto la limitacion, puede en manera alguna ser infinita. Antes al contrario, y puesto que la division implica por lo ménos en su relacion constitutiva dos términos, á saber: el que se separa del otro y aquél de quien se separa, siempre podremos decir que, sea cualquiera el número de elementos materiales de que conste un cuerpo, será tantas veces divisible como elementos tenga ménos uno. No puede marcarse un límite más preciso y exacto.

Mas como aquí no tratamos de la relacion de los elementos materiales entre sí, sino de determinar su esencia ó naturaleza íntima, es claro que, siendo en todo compuesto los elementos componentes anteriores en naturaleza á la composicion misma, y refiriéndose la divisibilidad lo mismo que la extension por su carácter relativo á la composicion material, y no en manera alguna á los elementos de que consta, no pueden darnos á conocer inmediata y directamente la naturaleza íntima de la materia. Antes al contrario, y por lo mismo que unos compuestos materiales son más extensos que otros, y en su virtud mayor número de veces divisibles, lo único que estas propiedades relativas manifiestan es que, léjos de estar un compuesto material constituido por partes más y más compuestas, cuanto más y más se divide, está constituido, como no puede ménos, y la disminucion misma de su extension en los miembros divididos lo comprueba, por partes cada vez ménos extensas, ménos divisibles, que si no en el orden físico, revelan en el metafísico la existencia á todas luces evidente de los elementos simples que en último resultado integran la composicion. De lo contrario, y puesto que en toda composicion hay, además del compuesto, los elementos componentes, los cuerpos materiales no serían compuestos, ya que carecian de elementos componentes.

Por eso nos parece, no sólo más lógica, sino completamente cierta la opinion de Leibnitz, que sostiene que los elementos compuestos de los cuerpos materiales son simples,

y como tales inextensos ó indivisibles. La razon de esto último es porque, implicando la extension la yustaposicion de las partes, así como la division implica su separacion, es claro que, tratándose de un solo elemento material considerado en sí mismo y sin relacion con ningun otro, ni puede decirse que consta de partes, ni por lo tanto que estén unidas ó que puedan separarse. Y como por otra parte es indudable que la relacion de los elementos materiales entre sí no puede en manera alguna subsistir si no existen en sí mismos los términos relacionados, y esta relacion se da de hecho desde el momento en que están yustapuestos siquiera dos elementos de materia, resulta que, si no se admite la simplicidad sustancial, la subsistencia en sí de los últimos elementos integrantes de la composicion material, llamados *átomos* ó indivisibles, no puede tampoco admitirse la subsistencia de los cuerpos; ya que, si lo simple se concibe sin lo compuesto, como la unidad sin el número, ni el número puede concebirse sin la unidad, ni lo compuesto sin lo simple. Mas como no puede siquiera ponerse en duda la subsistencia de los cuerpos, hay que admitir forzosamente la de los átomos, y reconocer que toda sustancia, como tal, es simple; y que las compuestas están irremisiblemente constituidas por un número mayor ó menor de sustancias simples unidas entre sí. Por eso no puede decirse, partiendo de la extension ó divisibilidad corporal, que la materia es una sustancia compuesta.

Para conocer su constitutivo esencial hay que elevarse sobre la extension y divisibilidad que determinan la relacion de los elementos materiales entre sí; hay que llegar hasta los mismos términos integrantes de esta relacion; puesto que de otro modo, ni podríamos determinar la índole especial de su referencia, ni ménos decir con fundamento si la materia es ó no distinta del espíritu; toda vez que entre lo conocido y lo desconocido no puede adecuadamente establecerse comparacion alguna. Nadie está más interesado en ello que los

materialistas. Porque, si no saben cuál es el constitutivo esencial de la materia, con el mismo derecho con que ellos le atribuyen la extension y la divisibilidad, puede atribuir Berkeley estas propiedades relativas á la sensacion, ó considerarlas los racionalistas como formas *à priori* de la inteligencia humana. Por eso no les perdonaremos nunca que reduzcan la esfera científica al órden experimental, y que se declaren así vencidos por el racionalismo puro, consintiendo el ultraje de llamarse materialistas y no saber lo que es la materia.

Verdad es que los átomos ó elementos simples de materia son imperceptibles, y que su misma imperceptibilidad hace imposible determinar inmediata y directamente su constitutivo esencial; pero tambien es verdad que en los cuerpos, resultado de su agregacion, además de la extension y divisibilidad, se observa como propiedad independiente de ellas y fundamento á la vez de su relacion constitutiva la fuerza de inercia que, determinada constantemente por la relacion directa de su atraccion y repulsion, nó sólo revela que la materia está constituida, como toda esencia, por la actividad, sino que su actividad constitutiva es precisamente la *actividad concéntrica*, única susceptible de propiedades relativas tan directa y diametralmente opuestas.

Tan cierto es esto que, ó se ha de negar lo mismo á las grandes que á las pequeñas masas, á todos los cuerpos en general su atraccion y repulsion, contrariando abiertamente la experiencia, ó sí, apoyados en ésta, admitimos como propiedad esencial de los cuerpos la atraccion y repulsion, tendremos forzosamente que considerar como propiedad esencial de los elementos que les constituyen la actividad concéntrica, en cuya virtud, al tratar un átomo de atraer fatalmente hácia sí á los que le rodean, opone por lo mismo una fuerza de repulsion exacta y matemáticamente igual á su atraccion para ser atraído.

Suprimase sino absolutamente la actividad en los átomos;

y como la inacción nada hace, es imposible que puedan reunirse para formar un cuerpo. Por otra parte, y puesto que todos son materiales, atribúyaseles á todos igualmente una actividad excéntrica; pero como en este caso, léjos de aproximarse, se alejarían respectivamente, su union para formar la más pequeña molécula sería, si cabe, más inconcebible. Y como en último término dos propiedades esenciales opuestas no pueden subsistir juntas ó á la vez en un mismo supuesto, máxime si es simple, y por lo tanto un sólo átomo no puede estar á la vez intrínsecamente dotado de una actividad concéntrica y otra excéntrica, hay que convenir necesariamente en que la actividad concéntrica es su única propiedad esencial.

Pues, ¿cómo, se preguntará ahora, puede un átomo, por ejemplo, sin más que la actividad concéntrica en cuestion, combinarse con otro y otros para formar con ellos un cuerpo? En nuestro entender muy sencillamente; porque como la actividad concéntrica, *positiva* para atraer, es á la vez y por lo mismo *negativa* para ser atraída, y es por otra parte evidente que—actividades del mismo nombre se repelen, y de nombre contrario se atraen,—resulta que, al constituirse un cuerpo, los átomos de que consta se unen entre sí en virtud de una doble relacion entre la atraccion del uno y la repulsion del otro, y la atraccion de éste y la repulsion de aquél; formando un todo más ó ménos compacto, segun sea la índole y diversa disposicion de sus elementos; pero siempre un todo esencialmente inerte ó dotado de una fuerza de atraccion igual á su repulsion.

De aquí el porqué, siendo de igual intensidad la actividad concéntrica de todos y cada uno de los elementos constitutivos de los cuerpos homogéneos ó *simples* de la química, se combinen entre sí en virtud de la ley de *asimilacion*; mientras que la ley de *equivalencia química* es la que preside á la combinacion de los compuestos binarios, ternarios, cuaternarios, etc.; llegando hasta el extremo de que, si sus activi-

dades respectivas son *primas* entre sí, ó no se combinan en cantidades proporcionales, supla esta falta su menor cohesion, y se ajuste principalmenté el compuesto resultante á la ley de *gravitacion universal*, en cuya virtud la atraccion material está en razon directa de las masas é inversa del cuadrado de las distancias. ¡Tan cierto es que la actividad concéntrica es la propiedad esencial de la materia!

A pesar de todo, son varias las dificultades que se oponen á nuestro modo de ver en esta cuestion fundamental, entre las cuales merecen especial mencion, por ser las principales, solamente dos. Es la primera, que de lo inextenso é indivisible no se puede originar lo divisible y extenso; y la segunda que si los átomos ó elementos de la materia son simples, no se distinguen, no pueden distinguirse esencialmente del espíritu.

Pero, en primer lugar, es tan absurdo suponer que lo inextenso é indivisible no pueda originar lo divisible y extenso, como que lo simple agregado á lo simple, no constituya lo compuesto; que una unidad agregada á otra unidad, no constituya el número; que el término subjetivo referido al objetivo no constituya la relacion. Si no existiese de hecho más que un solo elemento simple de materia, es evidente que no podria darse la extension, ni la divisibilidad que, á fuer de relativas, exigen por lo ménos un elemento agregado, unido, yustapuesto á otro, y que por lo tanto pueda de él separarse. Pero, bastando solos dos elementos para constituir una y otra relacion, y siendo innumerables los que integran el universo material, ya lo hemos dicho; puede haber tantas relaciones de una y otra índole, como elementos materiales haya ménos uno.

En cuanto á la identificacion esencial de la materia y el espíritu porque una y otro son simples, podrá ser ésta una dificultad insuperable para aquéllos que, confundiendo los cuerpos con la materia, consideran á ésta como esencialmente compuesta, y pretenden probar la espiritualidad por la uni-

dad é identidad del principio pensante en el hombre. Pero no lo es para nosotros que, considerando tan simples y esencialmente idénticos á sí mismos cada uno de los elementos materiales, como lo son cada uno de los seres espirituales, hemos hecho ver que son tan distintos entre sí, en medio de su simplicidad y sustancialidad respectiva, como lo son la actividad concéntrica y la excéntrica, la afirmacion y la negacion; ya que son tan diametralmente opuestas estas dos actividades, que precisamente determina á la una la negacion de la otra. Por eso hemos puesto todo nuestro conato en precisar el constitutivo esencial, así de la materia, como del espíritu, convencidos de que era el único medio adecuado para distinguir la sustancia material de la espiritual, y en el orden material la sustancia simple de la compuesta, no ménos que para conocer con toda claridad y distincion la relacion fundamental entre la materia y el espíritu, que, á pesar de ser considerada como el problema más pavoroso del orden real, trataremos, partiendo de estos datos, de resolverla fundamentalmente en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI.

Concepto de la union sustancial de la materia y el espíritu.

De nada nos serviría haber expuesto en los capítulos anteriores la naturaleza íntima, así del espíritu como de la materia, ni haber determinado la relacion compleja de los elementos materiales entre sí, sin la que sería absolutamente imposible la actual subsistencia de los cuerpos, sino pudiésemos saber ahora la especie de relacion que de hecho existe entre la materia y el espíritu. Porque, siendo diametralmente opuesta, sustancialmente diversa la esencia del espíritu de la naturaleza íntima de la materia, si no se diese relacion

alguna fundamental entre una y otra sustancia, ó no pudiera en modo alguno evidenciarse su índole especial, el materialismo y el espiritualismo puro serian lógicamente irrefutables. Admitida por los espiritualistas puros la actual subsistencia del espíritu, no habria medio hábil, ni lógico, para hacerles reconocer la existencia de otra sustancia tan esencialmente distinta de él, como es la materia, si no se determinase la índole especial de su mútua y recíproca referencia; así como admitida por los materialistas la existencia de la materia, no se puede en manera alguna hacerles á la vez admitir la existencia del espíritu, desde el momento en que se ignora, ó lo que es peor, se conceptúa intrínseca y esencialmente imposible la relacion fundamental entre estas dos sustancias tan diversas.

Los hechos de conciencia, cuya indiscutible actualidad nos escuda fuertemente contra el excepticismo, son insuficientes por sí mismos para refutar el materialismo ó el espiritualismo puro. Porque, como todos son puramente subjetivos, como todos son modificaciones accidentales de una sola y la misma sustancia, de uno solo y el mismo sujeto modificado, si no se da de hecho relacion alguna entre el sujeto que modifican y un objeto modificante, no podrán ser atribuidos como efectos, por absurdo que parezca, á una causa distinta del mismo sujeto modificado, y la lucha será entónces exclusiva entre el materialismo y el espiritualismo puro; toda vez que versará únicamente sobre la naturaleza íntima de la sustancia á que se refieren. Por manera que sólo aquél de entre estos dos sistemas opuestos que pudiese explicar mejor el modo y forma con que la sustancia, que respectivamente admiten, puede revestir y producir á la vez todos los hechos de conciencia, deberia ser considerado como el verdadero; ó al ménos, con tanto mayor grado de probabilidad en su verdad, cuanto con más claridad y copia de datos sostuviese su aserto, y más fácilmente rebatiese las razones del sistema opuesto.

Pero, como semejante demostracion es imposible, como la misma conciencia, que testifica los hechos subjetivos, atestigua á la vez y de una manera invencible é insuperable que no es la misma la causa que produce en nosotros, por ejemplo, los hechos afectivos, que la sustancia que los recibe, no hay remedio; estos hechos quedarian sin explicacion plausible, á pesar de su notoria evidencia, y habria que negar en uno y otro sistema hasta la existencia misma del sujeto que los reviste, si no existiese además la causa que los produce, si entre aquella sustancia y esta causa no se diese de hecho la relacion subjetiva-objetiva que su misma realizacion implica. Por eso los demás filósofos, comprendiendo que es imposible ser hombre y despojarse de la naturaleza humana, han admitido como real y efectiva la relacion entre la materia y el espíritu; por más que algunos la consideren como un misterio impenetrable, y otros hayan inventado para explicarla sistemas más ó ménos ingeniosos, pero que en realidad, más bien destruyen esta relacion, que comprueban su índole especial, dando así la vida que no tienen en sí mismos al materialismo y al espiritualismo puro.

No podia ménos de ser así, dada la confusion que generalmente se advierte respecto de la naturaleza íntima, así del espíritu, como de la materia, entre los mismos que admiten la existencia peculiar y propia de una y otra sustancia. Porque, si los hechos afectivos son tan materiales en sí mismos como los hechos físicos, y sólo se consideran como espirituales los cognitivos y volitivos, si son una misma cosa la materia y los cuerpos, hasta el punto de no concebirse la existencia de aquélla sin la existencia de éstos, si la simplicidad es el principal fundamento en que se pretende apoyar la diversidad esencial entre la materia y el espíritu, si, en una palabra, no se determina con la debida precision la esencia ó naturaleza íntima de los términos relacionados, ¿cómo se ha de conocer, ni explicar satisfactoriamente la índole especial de la relacion? Cuando hasta por los mismos que admi-

ten la relacion de que tratamos, se desconoce ó afecta desconocer el constitutivo esencial de la relacion misma, ¿cómo no se han de levantar engreidos y en són de triunfo sobre el dualismo los materialistas y espiritualistas puros, formando el pedestal del panteísmo?

Se creará tal vez que exageramos. Mas para que se vea con toda claridad la rectitud de nuestro juicio, y que no somos pesimistas en una cuestion, á no dudarle, la más trascendental, ántes de emitir nuestro parecer en el asunto, expon-dremos los cuatro sistemas ideados para explicar la relacion entre la materia y el espíritu que nuestros hechos pasivos á todas luces evidencian; y despues de hacer ver que son absurdos ó insuficientes, consignaremos con toda lealtad y franqueza nuestra opinion particular, esperando tranquilos el fallo de la ciencia sobre ella; ya que no la consignaríamos, si no estuviésemos íntimamente convencidos de que resuelve plenamente la dificultad.

Entre estos sistemas ocupa el primer lugar, si no en el órden cronológico, al ménos en el órden lógico, por ser el que más se aleja del constitutivo esencial de la relacion entre la materia y el espíritu, el sistema de la asistencia ó de las *causas ocasionales* de Malebranche, llamado generalmente *Cartesiano*, no porque lo idease Descartes, sino por estar basado en el principio de absoluta pasividad, que este filósofo atribuye á las sustancias creadas. Pues, una vez negada á éstas toda actividad, toda causalidad, no hay términos hábiles para que puedan comunicar entre sí, ni influir las unas en las otras, sino que toda accion, toda operacion tiene que referirse como á su causa propia é inmediata al *sér* absoluto.

Bajo este aspecto no es de extrañar que Malebranche, y ya ántes Claubert, negasen hasta la accion ó relacion inmediata y directa de los cuerpos materiales entre sí, atribuyendo todos sus hechos, todos sus movimientos al *sér* absoluto, por cuya accion continúa se mantiene la armonía del universo; y que, respecto de la cuestion que nos ocupa, negar-

sen igualmente toda relacion, todo influjo entre la materia y el espíritu, apelando para explicar la correspondencia que de hecho se advierte entre los movimientos de nuestro cuerpo y las modificaciones del alma á cierta ley impresa por Dios á una y otra sustancia, segun la cual, con ocasion de las impresiones materiales, se realizan en nuestro espíritu determinadas afecciones; así como, con ocasion de las percepciones y voliciones anímicas, se realizan en el cuerpo determinados hechos físicos. Por manera que, si las impresiones del mundo exterior ejercen influencia sobre el alma, y si el cuerpo obedece á los mandatos de la voluntad, ni la voluntad en un caso, ni las impresiones materiales en otro, son su causa verdadera; sino que es única y exclusivamente el *sér* absoluto, quien, con ocasion de estos fenómenos, realiza su pensamiento conforme á las leyes generales que le plugo establecer para el gobierno del mundo.

Se ve, pues, que este sistema, si no fué inventado por Descartes, á quien algunos suponen más bien partidario del influjo físico, no es en realidad más que una simple derivacion de la absoluta pasividad que atribuia á las sustancias finitas, toda vez que no reconoce otro fundamento. Pues si bien es verdad que Malebranche recurre además para justificar su teoría á la repugnancia intrínseca que hay en el hecho de que los espíritus influyan directamente en los cuerpos y los cuerpos en los espíritus, siendo éstos sustancias simples y aquéllos sustancias compuestas; tambien lo es que esta repugnancia no es tan positiva, ni tan incontestable este argumento, áun dentro de su propio sistema, cuando el mismo Malebranche reconoce la influencia directa de Dios, sustancia simplicísima, sobre el mundo físico, sustancia compuesta.

Por consiguiente, la cuestion queda únicamente reducida á saber si las sustancias finitas son ó no esencialmente pasivas. Pues, si lo son, entónces no sólo será cierto el sistema de las causas ocasionales, sino que, implicando su misma

pasividad la negacion de su referencia, no existirá, no podrá siquiera concebirse relacion alguna entre la materia y el espíritu; los dos serán, sí, términos referidos, pero ninguno podrá ser respecto del otro término de referencia; y si no lo son, sino que por el contrario, tanto la sustancia material, como la espiritual, son en sí mismas esencialmente activas, será tan absurdo este sistema como el principio en que se funda.

Ahora bien; ¿es pasiva la sustancia espiritual que constituye nuestra alma? ¿Es pasiva la sustancia material de que consta nuestro cuerpo? Apenas si nos atrevemos á contestar á estas preguntas, ya que la prudencia nos veda contestarlas como se merecen. Cuando, segun hemos evidenciado en los anteriores capítulos, precisamente el constitutivo esencial del espíritu es la actividad excéntrica, así como el de la materia es la actividad concéntrica; cuando el carácter constitutivo de toda esencia hemos visto que es, que no puede ménos de ser la actividad, ora absoluta ó relativa, ora potencial ó actual; cuando, para evidenciarlo así, no hemos contado con más datos que el irrefutable testimonio de la conciencia, que los hechos mismos que atestigua como invariablemente ciertos; cuando, en una palabra, todo lo que llevamos escrito puede decirse que está reducido á una simple disertacion encaminada á probar que la actividad y sola la actividad es el carácter entitativo del *sér*, venir ahora Descartes y Malebranche á negar toda actividad á las sustancias finitas, es cuanto nos podia suceder. Bien es verdad que para estos filósofos que en todo y por todo recurren á Dios, á su misma actividad eficiente, á su omnipotencia misma, es para los únicos para los que Dios no es omnipotente.

La razon no puede ser más palmaria. Porque si Dios puede dar el *sér*, es incontestable que puede dar el *obrar*; puesto que la operacion relativa es á la operacion absoluta, lo que el *sér* relativo es al *sér* absoluto. Así es que, no implicando contradiccion alguna la subsistencia actual de los seres rela-

tivos, no puede repugnar tampoco su virtualidad eficiente. Por manera que si Dios no pudiese dar el *obrar*, como quieren los cartesianos, no podría hacer todo lo que no implica contradicción, y por lo tanto no sería omnipotente. Por eso hemos dicho que son los únicos filósofos que, á puro de recurrir en todo á la divina omnipotencia, niegan de hecho la infinita virtualidad eficiente del *sér* absoluto.

La contradicción existiría en el caso de que la virtualidad eficiente de las causas segundas fuese infinita, como se daría también si lo fuese el *sér* relativo; pero siendo tan finita como ellas, y estando por lo mismo circunscrita á la realización de los hechos, así físicos, como psíquicos, que no implican el tránsito de la nada al *sér*, sino que son simples maneras de ser de un sujeto preexistente, es claro que, lejos de implicar contradicción la referencia inmediata de estos hechos á todas luces mudables á una causa sustancialmente mudable, repugna por el contrario atribuirlos inmediatamente á la causa absolutamente inmutable; ya que, por lo mismo que no puede ser de otra manera que como es, no es susceptible de modificaciones accidentales. Por eso los hechos *ad extra* del *sér* absoluto son todos transientes y estables, y hasta repugnaría que no fuesen; al paso que los hechos de las causas segundas son esencialmente inmanentes é inestables, simples maneras de ser que, si trascienden fuera de la causa que los actúa, no es sino en tanto que esta causa se modifica á sí misma. Así lo confirma la experiencia, tanto interna, como externa; aquélla especialmente respecto de los hechos psíquicos, y ésta además con relación á los hechos físicos.

En efecto: la conciencia, según hemos repetidas veces observado, no sólo testifica la existencia en nosotros de nuestras propias modificaciones, sino que, con la misma evidencia y propensión insuperable con que atestigua que los hechos afectivos no parten de nuestra energía personal, que son respecto de nosotros totalmente *pasivos*, afirma también

que la direccion de nuestra atencion á los objetos que nos afectan, que nuestros juicios, racionios, deseos y voliciones son tan propiamente nuestros, tan esencialmente *activos*, que el desconocerlo ó afectar ignorarlo sería un atentado contra la infalibilidad de su testimonio, borraría de un golpe la imputabilidad y responsabilidad moral, y en ella y por ella la bondad ó maldad esencial de nuestros actos libres, y abriría la puerta al excepticismo absoluto, si no fuese en sí mismo tan intrínsecamente imposible, como imposible es negar la veracidad de la conciencia, y hacer á Dios, bondad infinita, causa eficiente de la maldad moral que el abuso de nuestra libertad implica. Por eso algunos ocasionalistas, asustados de su propia obra, conceden, para salvar el orden moral y la infalibilidad de la conciencia, alguna actividad ó virtualidad eficiente á los espíritus, negándosela absolutamente á las sustancias materiales.

Pero si la absoluta pasividad del espíritu es incompatible con el orden moral é implica por lo tanto la superfluidad de las ciencias religiosas, sociales y políticas, no es ménos incompatible la absoluta pasividad de las sustancias materiales con el orden físico, objeto en sí mismo de las ciencias naturales. Aquélla es la negacion de la experiencia interna, y ésta es además de la externa, sólo posible en tanto que los hechos externos se convierten en internos, que trascienden de alguna manera á nosotros las modificaciones subjetivas del mundo exterior. Mas como no podrian trascender, si no se diesen de hecho, y Dios por otra parte no puede ser sujeto ni causa inmediata de tales modificaciones, porque entónces no sería inmutable, ni infinito, ni absoluto, no hay remedio; ó los hechos pasivos que en nuestro *yo* se realizan carecen de razon suficiente, no reconocen una causa que los actúe, ó tiene que ser precisamente la sustancia material.

El considerar los hechos físicos que imprimen en nosotros las modificaciones afectivas como una pura ilusion de los sentidos, equivale simplemente á declararse espiritualista

puro; para lo cual no hay necesidad de establecer relacion alguna entre la materia y el espíritu, y ménos idear sistemas, como el de que tratamos, á fin de determinar la índole especial de esta supuesta relacion. Pero como es imposible considerar como razon suficiente de un hecho tan real y positivo como es la sensacion, la negacion de realidad, la mera apariencia de realidad en que consiste la ilusion, porque entónces habria que admitir el absurdo de que la negacion sea en sí misma razon suficiente de la afirmacion, y por otra parte no puede siquiera ponerse en duda la existencia de la afeccion sin que á la vez y por lo mismo se afirme, es claro que tampoco puede negarse, sin caer en contradiccion, la realidad de los hechos físicos que inmediatamente la actúan en nosotros, y por lo tanto la realidad de la sustancia material que inmanentemente modifican y á que son debidos como causa. Sus caractéres mismos de absoluta fatalidad, de complejidad y de inercia, de que se han inducido lógicamente las leyes de la mecánica, fundamento de las ciencias físicas, revelan bien á las claras que no puede ser su causa una sustancia espiritual y ménos el *sér* absoluto; sino que forzosamente tiene que serlo, ya que no hay efecto sin causa, la misma sustancia material que inmanentemente modifican.

Si pues la sustancia espiritual y la material, léjos de ser en sí mismas absolutamente pasivas, como quieren los ocasionistas, son por el contrario tan intrínseca y esencialmente activas, que precisamente aquélla es causa inmediata de los hechos psíquicos y ésta de los físicos; si ni áun la sensacion existiria como hecho, si no fuese actualmente modificada la actividad esencial de nuestra alma, ni ésta podria ser afectada sin la accion sobre ella del objeto material externo, ¿habrá todavía quien se atreva á mirar, ni áun como verosímil, el sistema de las causas ocasionales? Si no sólo es absurdo en su principio y excéptico en sus consecuencias, sino que además corta de raíz la relacion fundamental que de

hecho existe entre la materia y el espíritu, ¿no tendrán razon para gloriarse los materialistas, y más particularmente los espiritualistas puros, de que se recurra á tales absurdos para combatir sus peculiares teorías? Es claro que sí. Así es que, para obtener semejante resultado, valiera más que los autores del sistema de la asistencia no se hubieran siquiera tomado la molestia de idearlo. Por eso lo rechazamos como absurdo, y además como completamente inútil.

El segundo sistema inventado para explicar la índole especial de la relacion entre la materia y el espíritu es el de la *armonía preestablecida* de Leibnitz. Viendo este profundo filósofo que el principio fundamental de absoluta pasividad de las sustancias finitas, en que se apoyaba el ocasionalismo de Malebranche, era absolutamente incompatible con la razon y con la experiencia, no sólo admitió la actividad intrínseca y esencial de las causas segundas, sino que reconoció tambien, como reconocemos nosotros, que la actividad es precisamente el carácter constitutivo de su esencia. Pero, contra lo que era de suponer, al explicar la índole especial de la relacion entre las dos actividades que respectivamente constituyen á la materia y al espíritu, cayó en el mismo absurdo que trataba de refutar, negando como los ocasionistas su mútua y recíproca referencia; puesto que, si no admite la intervencion inmediata de Dios en la correspondencia que tan claramente se observa entre los hechos físicos y psíquicos, la atribuye en cambio á la preordenacion armónica establecida por Dios *ab eterno* entre los movimientos del cuerpo y los hechos del alma, sin que sus causas respectivas tengan entre sí relacion alguna.

En efecto; segun Leibnitz, Dios, conociendo en virtud de su preesciencia infinita desde la eternidad la série futura de modificaciones ó hechos que respectivamente habian de realizar todos y cada uno de los espíritus, todos y cada uno de los cuerpos, juntó precisamente en el tiempo aquellos cuerpos y aquellas almas cuyas maneras privativas de ser se

correspondiesen entre sí con perfecta fidelidad, sin que los hechos del cuerpo dependan por eso en modo alguno de las modificaciones propias del alma, ni estas modificaciones de aquellos hechos. Es decir que el cuerpo y el alma, que juntos constituyen la personalidad humana en cada individuo, léjos de influirse mútua y recíprocamente, simplemente se corresponden entre sí como dos relojes contruidos con tan admirable perfeccion que, á pesar de ser completamente independientes él uno del otro, jamás se discrepan en sus respectivos movimientos, sino que marcan todos los instantes con la más perfecta armonía. De ahí el porqué, estando esta armonía establecida *ab æterno* entre los hechos fisiológicos y psicológicos, se la llame con razon *preestablecida*.

Pero, aparte del incomparable mérito que lleva consigo haber defendido la actividad intrínseca de las sustancias finitas y la existencia por lo tanto de las causas segundas, no puede ménos de reconocerse que Leibnitz coincide totalmente con los ocasionalistas en la cuestion fundamental; toda vez que, si bien por distinto camino, llega al mismo fin, que es la absoluta negacion de la referencia mútua y recíproca de la materia y el espíritu. Porque, si las modificaciones inmanentes del alma no trascienden en manera alguna al cuerpo, ni los hechos de éste en modo alguno se refieren al alma; si, como dice Wolf, puede darse esta misma armonía, aunque el cuerpo esté, por ejemplo, en Roma y el alma en París; si en nada ni para nada intervienen los hechos físicos en la realizacion de los hechos psíquicos y al contrario, ¿á qué queda reducida la relacion entre la materia y el espíritu? Ya lo dice el mismo Leibnitz; á cierta especie de coincidencia, de correspondencia precisa y exacta entre las respectivas séries de modificaciones del alma y del cuerpo que, por lo mismo que es inmutable en sí, no implica reciprocidad intrínseca de accion, ni por lo tanto referencia mútua entre las dos sustancias cuyos hechos tan admirablemente coinciden. Antes al contrario, la série de modificaciones anímicas tiene

su origen en la virtualidad eficiente del alma, de la que procede el primer hecho psíquico que sirve de antecedente y razon suficiente del segundo, éste del tercero y así sucesivamente hasta llegar al último; sin que en su realizacion intervenga para nada la actividad del cuerpo, que á su vez realiza la série de hechos físicos correspondientes sin intervencion alguna del alma. Por manera que, para que el sistema leibnitziano fuese en sí mismo verdadero, sería indispensable que lo fuese en primer término la absoluta inmanencia de los hechos físicos y psíquicos, y además que en cada série de hechos el antecedente fuese en efecto razon suficiente del consiguiente. Mas como estas dos afirmaciones gratuitas son además absurdas, y no ménos contrarias á la razon y á la experiencia que la absoluta pasividad de las sustancias finitas, veremos que, no por ser más ingenioso, es ménos inútil este sistema, que el de las causas ocasionales, para resolver la cuestion que nos ocupa.

En cuanto á la inmanencia ó trascendencia de los hechos psíquicos y físicos concedemos desde luégo, por lo que al alma se refiere, que son inmanentes los actos elícitos de nuestra voluntad; ya que, consistiendo simplemente en querer ó no querer, se consuma en nuestro propio *yo* su determinacion constitutiva; como inmanentes son en sí mismas nuestras afecciones, puesto que son esencialmente pasivas. Pero, ¿puede decirse lo mismo de los actos imperados? ¿Puede decirse lo mismo siquiera de los conocimientos que tenemos del mundo exterior? ¿Puede decirse lo mismo de ninguno de nuestros hechos espontáneos? ¡Cómo! ¿si todos estos hechos son esencialmente transientes? ¿Si todos ellos están constituidos por una relacion esencial entre el sujeto operante y el término de la operacion? ¿Si este término es tan esencialmente distinto de aquel sujeto como lo es el mundo material del espiritual? Así es que, no pudiendo negarse la trascendencia de estos hechos sin contrariar abiertamente la experiencia, resulta que, bajo este aspecto, es tan absurdo el

sistema de la armonía como el de las causas ocasionales.

Lo mismo se advierte bajo el punto de vista racional. Porque implicando toda relacion, además de los términos relacionados, el fundamento, ora positivo, ora negativo de su referencia, y siendo su fundamento positivo un carácter común que sirve de punto de enlace á sus términos integrantes, ¿habia de constituirlo por ventura la pretendida armonía que estriba precisamente en la negacion de este carácter? Cuando, como Wolf reconoce, el alma se representaria la actual realidad del mundo exterior de la misma manera que se la representa, aunque no existiese, ¿quién no comprende que, al concebir nuestra razon como transientes los hechos indicados, sería víctima, si no lo fuesen, de un perpétuo engaño? ¿Quién no ve, por otra parte, que no habria razon para inducir la existencia del mundo exterior de las representaciones objetivas ó terminativas de tales hechos? Y si lo que concebimos como término objetivo de nuestros actos transientes y conocimientos reales, por lo mismo que era absolutamente independiente de nuestro *yo* con el que ni inmediata ni mediatamente se relacionaba, se lo representaria de la misma manera nuestra inteligencia aunque no existiese, ¿quién no advierte desde luégo que, léjos de combatir los sistemas exclusivos, la armonía de que se trata sólo serviria para legitimar bajo este aspecto el espiritualismo puro?

Verdad es que, desde el momento en que Leibnitz admite, además de los hechos psíquicos, la actual realidad de los hechos físicos correspondientes, su sistema difiere esencialmente del espiritualismo puro que sólo los considera como una mera ilusion de los sentidos. Pero si no se da hecho relacion alguna entre ellos, ¿cómo sabe Leibnitz que los hechos físicos son efectivamente reales? ¿En qué se ha de fundar, racionalmente hablando, para evidenciar su realidad? Porque, suprimida su relacion, y no habiendo ni pudiendo darse humanamente otro medio de probar la realidad de los hechos físicos, no hay remedio; con el mismo derecho con

que Leibnitz afirma que son reales, pueden decir los espiritualistas puros que son aparentes, y considerar al mundo exterior como una vana ilusion de los sentidos. Por manera que, atendiendo sólo á la índole peculiar de los hechos psíquicos, el sistema de la armonía, no sólo es contrario á la experiencia, sino que además conduce inevitablemente al espiritualismo puro.

Si de los hechos psíquicos pasamos ahora á los hechos físicos, advertiremos, no sólo que es imposible la demostracion de su existencia, suprimida totalmente su relacion con aquéllos, sino tambien y más principalmente que implica contradiccion su misma esencia. Porque siendo la actividad concéntrica, segun hemos visto en el capítulo anterior, la propiedad esencial de la materia, ¿puede ésta en manera alguna, siquiera se consideren como totalmente inmanentes, realizar por sí misma los hechos excéntricos correspondientes á las modificaciones anímicas que parten de nuestra energía personal? Y aun dentro de su esencial concentracion, ¿podrian los elementos materiales relacionarse entre sí para constituir los cuerpos, si no trascendiese de unos á otros la accion determinante de su actividad constitutiva? Es claro que nó. Así es que, si la armonía entre los hechos psíquicos y físicos, prescindiendo de su relacion, es puramente gratuita, la absoluta inmanencia de éstos es además incompatible con la existencia misma de los cuerpos.

No se nos oculta que entre los elementos esencialmente idénticos que constituyen el mundo material admite Leibnitz la relacion que de hecho niega entre sustancias tan diversas como lo son la material y espiritual, y entre sus respectivas modificaciones. Pero prescindiendo por una parte de la inconsecuencia que esta confesion implica, y por otra de que la relacion entre la materia y el espíritu es más adecuada, si cabe, que la que existe entre los elementos materiales constitutivos de los cuerpos, ¿puede negarse al ménos que son excéntricos todos los hechos de nuestro cuerpo, que

concebimos como término inmediato de la accion de nuestra alma, y que en sentir de Leibnitz sólo son correspondientes? Y si lo son, como tan claramente se advierte en todos los actos que llamamos imperados, y el alma no los actúa, si hasta los más elementales, léjos de ser resultado, son condicion indispensable para que subsista la actual organizacion de nuestro cuerpo, no hay remedio; para atribuirlos exclusivamente á la actividad constitutiva de sus elementos, hay que admitir el absurdo de que una sola y la misma sustancia material esté instrínsecamente dotada de dos propiedades tan diametralmente opuestas como lo son la actividad concéntrica y la actividad excéntrica. Pero como esto es imposible, y Dios con ser Dios no puede hacer lo que implica contradiccion, es evidente que tampoco ha podido prever la correspondencia de los hechos fisiológicos y psicológicos del hombre, independientemente de su mútua y reciproca referencia.

Al efecto sería indispensable que, como quiere Leibnitz, cada uno de los hechos que respectivamente constituyen el orden psíquico y el orden físico en cada individuo, tuviese en el inmediatamente anterior, no sólo el antecedente cronológico, sino tambien el antecedente lógico, la razon suficiente de su existencia, y que sólo el primero en cada una de estas dos séries, psíquica y física, fuese debido á la virtualidad eficiente de la sustancia que respectivamente modifica. Pero esta filiacion lógica es tan evidentemente absurda, que precisamente el primer hecho que en nuestro *yo* se realiza, cual es la sensacion dolorosa, es el que invenciblemente atestigua la conciencia no ser debido á la actividad esencial de nuestra alma, que no lo realiza por sí, sino que fatalmente lo recibe, hasta el punto de que, si de su propia energía dependiese la afeccion, jamás experimentaria el menor dolor.

Es más; aunque se atribuyese como causa á nuestra propia alma el hecho afectivo que fatalmente recibe, y se conside-

rase á éste como razon suficiente del hecho espontáneo correspondiente, es incontestable que, siendo aquél fatal, fatales serian tambien los demás hechos que lógica y cronológicamente le siguiesen, con tanta más razon cuanto que su sucesion se considera tan inmutable, como inmutable es la correspondencia armónica de los hechos físicos. Pero, aparte de que esta inmutabilidad necesaria es igualmente incompatible con el orden moral que la absoluta pasividad de nuestra alma, el hecho es que esta sucesion lógica es tan imposible en el orden psíquico, como es imposible que lo pasivo pueda producir lo activo, lo inconsciente lo consciente, y lo fatal lo libre.

La misma repugnancia intrínseca se advierte en la sucesion lógica de nuestros hechos físicos. Porque, ó el primer hecho que inmanentemente se realiza en nuestro cuerpo era concéntrico, ó era excéntrico. Si era concéntrico, ¿cómo habia de ser en sí mismo razon suficiente de los otros hechos á todas luces excéntricos? Y si era excéntrico, ¿cómo habia de servir de antecedente lógico á los demás hechos concéntricos? Ya lo hemos dicho: sólo en el caso de que la actividad esencial de la materia fuese á la vez concéntrica y excéntrica, absolutamente contradictoria.

Agréguese á esto en último término que, ni Leibnitz, ni nadie conoce los hechos psíquicos sino inmediata y directamente por la conciencia, ni los hechos físicos sino mediante el testimonio directo de los sentidos, y que tanto la experiencia externa como la interna nos ofrecen los hechos que respectivamente testifican como individuales, concretos é inconexos, y quedará puesto fuera de toda duda que la supuesta série es tan absurda bajo su aspecto experimental, como bajo su aspecto racional.

Preciso es por lo tanto reconocer que la armonía preestablecida, léjos de servir para explicar la índole especial de la relacion entre la materia y el espíritu, la dificulta más y más, haciéndola imposible; y que, más bien que impugnar,

favorecería de hecho al espiritualismo puro por un lado, y al materialismo orgánico por otro, si no fuese tan contradictoria y absurda en sí misma, como lo son la absoluta inmanencia de los hechos físicos y psíquicos y su respectiva sucesión lógica en que se funda.

Damos el tercer lugar al sistema del *mediador plástico* del filósofo bávaro Juan Leclerc, entre los que se han inventado para explicar la relación entre la materia y el espíritu, porque, si bien es verdad que es tan inútil como los dos anteriores para determinar la índole especial de esta relación, también lo es que no la niega en absoluto, que es precisamente en lo que en último término los preestabilistas y ocasionistas se identifican totalmente con los materialistas y espiritualistas puros. Antes al contrario; al suponer Leclerc en nosotros un tercer principio, ni enteramente espiritual, ni completamente material, sino constituido por la participación de una y otra sustancia, que sirviese de intermediario y como de fundamento á su referencia, ya reconoce terminantemente la existencia de la relación entre la materia y el espíritu. Ahora, en cuanto al modo de explicar esta relación, Leclerc encuentra las mismas dificultades que Leibnitz y Malebranche, toda vez que parte del mismo falso supuesto.

En efecto; no juzgando posible este filósofo la relación inmediata y directa entre dos sustancias tan esencialmente diferentes como lo son la materia y el espíritu, y no pudiendo por otra parte negar el hecho á todas luces perceptible de su mútua y recíproca referencia, supuso que su relación era puramente mediata, y sólo posible en tanto que se diese en nosotros una tercera sustancia semiespiritual y semimaterial que, relacionándose inmediatamente por lo que tiene de material con el cuerpo, y con el alma por lo que tiene de espiritual, sirviese así de fundamento á la mediata relación entre ambos.

Pero Leclerc no advirtió sin duda la insigne contradicción en que incurria, al sentar primero la imposibilidad de la re-

ferencia inmediata entre la materia y el espíritu, y dar después como supuesto lo mismo que momentos ántes había juzgado imposible. Porque, si en su concepto implicaba contradicción la relación inmediata entre la materia y el espíritu, y la supuesta sustancia plástica era á la vez material y espiritual, ¿quién no ve que por necesidad había de darse la misma repugnancia intrínseca entre los elementos constitutivos de ésta, que la que él mismo advertía entre aquéllas? Dentro de su sistema se comprende perfectamente que el elemento material del mediador plástico se relacionase inmediatamente con el cuerpo, y que el elemento espiritual implicase á su vez la misma referencia inmediata y directa con el alma. Pero, y los dos elementos integrantes de esta sustancia intermedia, ¿cómo habían de relacionarse entre sí? Si el uno era material y el otro espiritual, y la relación inmediata y directa entre la materia y el espíritu en concepto de Leclerc es imposible, ¿no sería también imposible la existencia en nosotros de esta sustancia plástica? Es claro que sí; toda vez que exactamente las mismas dificultades con que tropiezan Malebranche y Leibnitz para referir inmediata y directamente nuestro espíritu y nuestro cuerpo, tiene que encontrar Leclerc, ya que su principio es el mismo, para establecer semejante relación entre el elemento material y el elemento espiritual de su mediador plástico. Así es que, aparte de la contradicción en que incurre, negando entre el cuerpo y el alma la misma relación que gratuitamente establece entre el elemento material y el espiritual que integran el fundamento plástico entre ambos, basta tener presente el axioma metafísico de que — *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*, — para desechar esta especie de sistema vitalista como completamente inútil para explicar la índole especial de la relación entre la materia y el espíritu.

Más aproximado á la verdad que los hasta aquí expuestos es, á no dudarlo, el sistema del *influxo físico* de la materia en el espíritu y al contrario; toda vez que en él ya se admite

la relacion entre estas dos sustancias, en el mero hecho de explicar su union por su accion mútua y recíproca. Se llama tambien este sistema de *causalidad* para que no se crea que, vinculado en lo material lo físico, aunque hasta etimológicamente designe lo *natural*, era sólo este influjo de la materia en el espíritu, y no recíproco del espíritu en la materia; y tambien para dar á entender que la causa inmediata de determinadas modificaciones anímicas son los hechos físicos que en nosotros las imprimen, así como la causa inmediata de determinados movimientos del cuerpo son las modificaciones anímicas.

Este sistema, atribuido generalmente á Eulero, y con el que tiene tanta semejanza la opinion de Platon, en cuyo sentir el alma está unida al cuerpo como lo está el ginete al caballo, el piloto á su nave, ha sido enérgicamente sostenido por la escuela experimentalista, especialmente por Loke, y considerado por la generalidad de los filósofos dualistas como el más conforme al comun sentir; por más que la relacion de causalidad que le constituye, ninguno la haya referido ó tal vez podido referir á su principio.

Verdad es que Rosmini tuvo esta pretension, determinando el constitutivo esencial de la relacion que la afeccion implica, y luégo la del conocimiento. Pero como la sensacion no es en sí misma más que el término de una relacion tan inestable como ella, como la relacion cognitiva no es otra cosa que esta misma relacion real directamente percibida, y ántes es existir que obrar, no es extraño que filósofos tan eminentes como Liberatore y Prisco rechacen como fundada en un puro accidente una relacion que, por su misma estabilidad, revela bien claramente que es sustancial. Nó: la personalidad humana, que juntas constituyen en nosotros la sustancia material y la espiritual, no está constituida por una simple relacion accidental, ni tampoco por la série de relaciones de esta índole; ya que, si bien es breve la existencia del hombre como tal, persiste lo bastante para que

pueda ser en sí misma sujeto de tales modificaciones ó relaciones físico-psíquicas. Y aunque por la índole de éstas puede lógicamente inferirse la naturaleza íntima de aquélla, de la misma manera que por la índole de las modificaciones se induce la de la sustancia que modifican, es evidente que, así como las modificaciones no son la sustancia, tampoco las relaciones accidentales que determinan en nosotros las sensaciones y percepciones directas, de que proceden las reflexas, pueden constituir en sí, ni juntas, ni separadas, la relación sustancial entre la materia y el espíritu. Por eso creemos que la relación de causalidad entre los hechos físicos y psíquicos no es suficiente, como instable, para explicar la relación á todas luces estable de las sustancias que respectivamente modifican.

Agréguese á esto que el sistema que analizamos, si bien admite la relación entre la materia y el espíritu, consignándola como un hecho, no explica el *porqué* de esta referencia, ni cómo los hechos físicos producen en nosotros los hechos psíquicos ó al contrario, y se verá que, aparte de su índole puramente accidental, y como tal, insuficiente para evidenciar una relación sustancial, no resuelve en manera alguna la cuestión, puesto que no determina su fundamento. Así es que, si á cualquiera se le preguntase en qué consiste la relación entre la materia y el espíritu, y no tuviese más datos que los que arroja de sí el sistema del influjo físico, únicamente podría contestar:—No lo sé; pero es un hecho.—Es decir, que la ignorancia científica es la única consecuencia lógica de semejante sistema. Por eso suele considerarse esta relación fundamental entre la materia y el espíritu como un misterio impenetrable.

Como tal la tendríamos también nosotros si hubiésemos de seguir las huellas de los que nos han precedido en su exposición. Porque, si se desconoce la esencia, la naturaleza íntima de los términos relacionados, ¿cómo se ha de conocer la índole especial de la relación? Si, conforme hemos hecho

ver en los anteriores capítulos, no sólo los materialistas y espiritualistas puros, sino hasta sus mismos impugnadores desconocen ó afectan desconocer el constitutivo esencial de la materia y del espíritu, ¿cómo han de poder adecuadamente relacionar entre sí estas dos sustancias? Y que éste es el primer escollo en que han tropezado siempre las investigaciones filosóficas acerca de la cuestión que nos ocupa, no hay que esforzarse en demostrarlo. Pues, si sola la sustancia consciente fuese espiritual, y la extensión el constitutivo esencial de la materia, ó no habría ni podría siquiera concebirse relación alguna entre ambas sustancias, ó tendría irremisiblemente que fundarse, por parte del espíritu en la inteligencia misma, y por parte de la materia en la extensión. Mas como la extensión y el pensamiento son esencial y, si así puede decirse, absolutamente incompatibles, resulta que, fundar en estos dos caracteres la referencia mútua y recíproca entre una y otra sustancia, es lo mismo que declararla intrínseca y esencialmente imposible. Por eso nosotros, convencidos de la absoluta imposibilidad de determinar la índole especial de una relación sin conocer previamente y en sí mismos los términos relacionados, hemos procurado ante todo evidenciar la naturaleza íntima de la materia y del espíritu, atribuyendo á cada una de estas dos sustancias las modificaciones que les son propias. Así es que, habiendo visto que sola la actividad excéntrica es el carácter constitutivo del espíritu, y sola la actividad concéntrica de la materia, por necesidad tenemos que seguir distinto camino y que determinar diverso fundamento.

Sin embargo, de nada serviría conocer los términos integrantes de una relación, si por otra parte se muestra particular empeño en tergiversar, como se ha hecho hasta aquí, el constitutivo esencial de la relación misma. Pues, siendo de esencia de toda relación que se dé alguna distinción entre los términos relacionados, tanto que aún la más idéntica exige que el uno *no sea* absolutamente el otro, si se da por

supuesto lo mismo que se debe probar, ó sea, que no es posible en el orden estable más que la relacion entre sustancias idénticas ó de una misma naturaleza, ¿cómo se ha de explicar, ni intentar siquiera determinar la índole especial de una relacion que, siendo la única posible, se considera ya *à priori* como esencialmente imposible? Si dos sustancias cualesquiera, desde el momento en que son esencialmente idénticas, ya no pueden relacionarse inmediatamente, toda vez que las dos tienen la misma limitacion, el mismo fundamento de referencia, y es de esencia de toda relacion que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, ¿cómo se ha de determinar la relacion entre la materia y el espíritu, cuando se parte de un supuesto evidentemente imposible? Bajo este aspecto, lo decimos con noble franqueza, lo que á los demás filósofos parece lo único posible, es en nuestro entender lo único imposible, hasta el punto de considerar esta tergiversacion del constitutivo esencial de la relacion, como el segundo escollo en que se han estrellado sus investigaciones.

En efecto; en la exposicion de los sistemas anteriores hemos visto que se niega ó se declara inexplicable la relacion entre la materia y el espíritu, porque no admiten sus autores más relacion inmediata que entre el espíritu y el espíritu, entre la materia y la materia, es decir, entre sustancias de idéntica naturaleza; y nosotros, atentos exclusivamente al constitutivo esencial de la relacion, lo que no concebimos es precisamente esta relacion idéntica entre el espíritu y el espíritu, la materia y la materia, que es como si dijéramos entre el sujeto y el sujeto, entre el objeto y el objeto de la relacion; al paso que la concebimos perfectamente entre el sujeto y el objeto, entre la materia y el espíritu. La razon es muy sencilla, y ya la hemos indicado; porque siendo de esencia de toda relacion que en el término de referencia se dé de hecho el carácter de que carece el término referido, si los términos integrantes de la relacion sustancial eran

esencialmente idénticos, ¿cómo, ni en virtud de qué habrían de referirse? Si á la sustancia espiritual, por lo mismo que está constituida por la actividad excéntrica, la determina precisamente como fundamento de referencia la negacion de la actividad concéntrica, ¿quién no comprende que sólo puede referirse inmediatamente á otra sustancia que contenga en sí este carácter que determina su referencia? Y ¿puede tenerlo, por ventura, una sustancia de la propia índole y determinada en su virtud por la misma limitacion esencial? Es evidente que nó. Así es que, ó la relacion sustancial no existe, ni puede siquiera concebirse como tal, ó tiene que darse inmediatamente entre dos sustancias de distinta índole. Mas como todos los filósofos dualistas han supuesto gratuitamente lo contrario, no es extraño que no hayan podido explicar satisfactoriamente la relacion de que tratamos.

La hubieran explicado, á no dudarlo, si atentos preferentemente al constitutivo esencial, así de los términos relacionados, como de la relacion misma, sin lo que es imposible conocer su índole especial, no hubiesen dado por supuesto precisamente lo que se debia probar. Pues sin más que fijarse en estos dos puntos capitales, la cuestion de la relacion inmediata entre la materia y el espíritu aparece tan clara, tan sencilla que, léjos de poder ser considerada como imposible, se ofrece desde luégo á nuestra inteligencia en este orden como la única posible. Porque, estando determinada la sustancia espiritual por la negacion de la actividad concéntrica que constituye á la materia, así como la materia está determinada por la negacion de la actividad excéntrica que constituye al espíritu, ¿quién no comprende que la actividad y sola la actividad, carácter esencial y comun á los términos relacionados, es el fundamento de la relacion? ¿Quién no comprende que la negacion de la actividad concéntrica, constitutiva de la materia, es el fundamento de referencia del espíritu? ¿Quién no ve, por último, que la negacion de la acti-

vidad excéntrica, que constituye al espíritu, es el fundamento de referencia de la materia?

La relacion, pues, entre la materia y el espíritu, no sólo es mútua y recíproca, mejor dicho, *simultánea*, sino que tambien es *dinámica, sustancial*. Es *simultánea*, porque precisamente constituye al uno de los términos relacionados el carácter específico de que carece el otro; constituye esencialmente á la materia la actividad concéntrica de que carece el espíritu, así como constituye al espíritu la actividad excéntrica de que carece la materia. Así es que, siendo de esencia de toda relacion que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, resulta que la referencia mútua y recíproca de la materia y del espíritu no puede siquiera ponerse en duda, sin negar á la vez el constitutivo esencial de la relacion misma.

Esta relacion es tambien fundamentalmente *dinámica*, toda vez que su fundamento positivo, el carácter comun que sirve de punto de enlace á -los términos relacionados es la *actividad*, sin la que, ni la materia, ni el espíritu serian lo que son en sí, ni serian por lo tanto cognoscibles. Así es que siendo á todas luces evidente su propia cognoscibilidad, ni se puede negar su actividad constitutiva, sin negar su esencia misma, ni, siendo el fundamento de la relacion esencialmente dinámico, puede dejar de serlo el respectivo fundamento de referencia.

Finalmente: la relacion de que tratamos es además *sustancial*, y como tal, más íntima y perfecta que la que de hecho existe entre los elementos simples de la materia; toda vez que se establece entre las propiedades inmanentes y, si así puede decirse, absolutas de los términos relacionados, entre la esencia misma de la materia y la esencia del espíritu; al paso que la de los elementos materiales entre sí sólo se establece, sólo puede establecerse mediante el ejercicio de su actividad, ó sea entre la atraccion y repulsion que constituyen en sí mismas sus propiedades transientes y relativas.

Por eso éstos no se compenetran, sino que dejan entre sí determinados intersticios, llamados *poros*, mientras que la actividad material y espiritual se compenetran hasta el punto de constituir uno solo y el mismo *supuesto*; y si el espíritu está dotado de inteligencia, una sola y la misma *persona*. Por manera que la union de la materia y el espíritu no estriba como en los cuerpos en las operaciones ó modificaciones accidentales que determinan sus propiedades relativas, como quieren los partidarios del influjo físico; sino precisamente en la estabilidad misma de su actividad constitutiva. Por eso es persistente y sustancial. Por eso vemos que subsiste en tanto que el cuerpo, en medio de la heterogeneidad y multiplicidad de elementos materiales que le constituyen, conserva la unidad de la actividad concéntrica que le determina como tal; al paso que cesa desde el momento en que, perdida por éste la unidad de acción, no puede por su misma complejidad dinámica referirse al alma, cuya actividad constitutiva es sustancialmente incompleja. De aquí el porqué los médicos digan con sobrado fundamento que no conciben siquiera la muerte del hombre, que la ruptura de esta relacion implica, sin la desorganizacion ó lesion más ó ménos perceptible de alguno de los órganos importantes de su cuerpo. Es claro, como que sólo el cuerpo es sustancialmente complejo, sólo por falta de la unidad de acción, que su descomposicion implica, puede quebrantarse la estabilidad de su union con el alma.

Ahora bien; vistos los datos en que se funda, ¿puede dudarse siquiera de que esta relacion es sustancial, esencialmente dinámica? Al ménos los materialistas no pueden negarlo; ya que está basada en el principio dinámico fundamental de que—actividades del mismo nombre se repelen y de nombre contrario se atraen.—Sería necesario al efecto echar por tierra todas las leyes de la mecánica á que este principio sirve de fundamento, y negar los hechos electromagnéticos que á él inmediatamente se refieren: todavía

más; sería preciso negar la existencia misma de la materia, y en ella y por ella todas sus propiedades esenciales. Pero como implica contradicción su *materialista*, y negar la existencia de la materia, es claro que los materialistas no pueden, sin contradecirse, negar tampoco el principio dinámico en que se funda la unión sustancial de la materia y del espíritu. Y como por otra parte los espiritualistas puros, si no quieren precipitarse en el panteísmo, tienen que reconocer que es de esencia de toda relación que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, resulta que, conteniendo la materia, como concéntrica, la actividad especial de que carece el espíritu, y éste, como excéntrico, la actividad de que carece la materia, para dudar siquiera de la índole especial de esta relación, tienen que negar irremisiblemente todo el orden relativo.

Sólo los dualistas, apoyados en el axioma de que—antes existir que obrar,—niegan que la actividad sea el carácter constitutivo de la materia y del espíritu; sin tener en cuenta que no es lo mismo la virtualidad eficiente que la operación, la actividad en sí que el ejercicio de la actividad. Lo que en realidad no puede concebirse es que se dé la unión de dos sustancias, su mútua y recíproca referencia, sin que se den éstas previamente ó en sí mismas; que se quiera dar la prioridad de naturaleza sobre los elementos componentes á la composición misma, siendo así que precisamente sucede todo lo contrario. La materia y el espíritu preceden naturalmente, como términos integrantes, á la relación que su unión sustancial implica; y el primer acto, único estable, que fatalmente realizan, es su mútua y recíproca referencia. Mas como esta referencia sería absolutamente imposible si no estuviesen intrínsecamente dotadas de actividad, no hay remedio; tanto vale negar esta propiedad esencial de los términos referidos, como negar su mútua y recíproca referencia, la unión misma del alma con el cuerpo; lo que no pueden hacer los dualistas sin caer en contradicción.

Por consiguiente, además de explicar nuestro sistema, que desde luégo llamamos *dinámico*, la índole especial de la relación entre la materia y el espíritu, su unión á todas luces sustancial, tiene la incomparable ventaja de que, ni el materialismo, ni el espiritualismo puro, ni ménos el dualismo pueden combatirlo, sin negar á la vez sus mismos principios. No puede por lo tanto darse una prueba más evidente de su verdad.

CAPÍTULO VII.

Relacion de la sustancia con el sér.

— DIVERSAS ESPECIES DE CAUSAS. —

Aunque basta tener presente que la subsistencia está constituida por la existencia en sí, para distinguirla, tanto de la inherencia que estriba en la existencia en otro, como de la existencia en general que comprende en sí estas dos peculiares maneras de existir, sin embargo, la diversidad sustancial que, considerada como un nuevo género, incluye la subsistencia en su concepto, exige que reframos cada una de sus diferentes especies al *sér* que establemente determinan, por ser este el medio más adecuado para poder distinguirlas entre sí.

Quiere decir que, establecida la relacion de la existencia con el *sér* bajo todos sus aspectos, y siendo uno de ellos su actual estabilidad, no habria necesidad de establecer una nueva referencia para distinguirla de sus demás determinaciones, sí, como quiere Espinosa, y con él todos los pantheístas inmanentes, no hubiese más que una sola y la misma sustancia, si no se diese más que una sola manera estable de existir. Pero como la sustancia, en medio de su estabilidad constitutiva, que fundamentalmente la distingue

de las demás determinaciones del *sér*, hemos visto en los anteriores capítulos que puede ser inmutable ó mudable, la mudable material ó espiritual, ésta inconsciente ó consciente, y aquélla simple ó compuesta, es claro que, áun cuando su relacion con el *sér* sea genéricamente la misma, y en su virtud esencialmente estable, al ménos específicamente será tan diversa su referencia, como distinto es lo inmutable de lo mudable, lo espiritual de lo material, lo inconsciente de lo consciente, y lo simple de lo compuesto. Por manera que, dentro de la relacion general de la sustancia con el *sér*, á que la subsistencia sirve de fundamento, la identidad de su referencia será *absoluta* ó *relativa*, segun que la sustancia es inmutable ó mudable, y la relativa se subdividirá en *material* y *espiritual*, ésta en *inconsciente* y *consciente*, y aquélla en *simple* y *compuesta*, segun sea la índole peculiar de la estabilidad mutable que respectivamente determina el fundamento de su referencia.

Para probar, en primer término, que la identidad de su relacion con el *sér* de la sustancia inmutable, no sólo es estable, sino esencialmente absoluta, basta recordar que, además de existir *en sí*, como cualquiera otra sustancia, existe tambien *por sí*. Y como no podría existir por sí ó contener en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, si no fuese bajo todos aspectos, si no le constituyese la plenitud del *sér*, y es, por otra parte, incontestable que la inmutabilidad sustancial no puede siquiera concebirse sin la negacion de limitacion que determina á lo absoluto, es claro que, siendo absoluto el término referido, absoluta tendrá que ser tambien por necesidad la identidad de su relacion sustancial con el *sér*. Así es que la misma infinidad esencial, la misma negacion de limitacion que determina al constitutivo esencial de lo absoluto, es el fundamento adecuado de su absoluta posibilidad, de su actual necesidad y de su estabilidad inmutable, no ménos que de la identidad absoluta de todas estas determinaciones entre sí y con el *sér*; ya que nada hay

más idéntico al *sér* que el *sér* mismo, al *sér* bajo todos aspectos que la negacion de limitacion. Por eso decia con razon la escuela, que en el órden absoluto todo es esencialmente uno y lo mismo, absolutamente idéntico, excepcion hecha de la relacion personal que sólo implica la distincion numérica.

En cambio, en el órden relativo, no sólo se advierte desde luégo su distincion bajo todos aspectos de lo absoluto, ya que bajo todos aspectos es esencialmente limitado, sino que, dentro de su constitutivo esencial, y por su misma limitacion determinante, es tan distinto lo posible de lo actual, lo estable de lo inestable, como distintas son entre sí la negacion de la existencia y la existencia misma, la negacion de estabilidad y la estabilidad actual. Es más; no concibiéndose siquiera la limitacion de la subsistencia en lo relativo, sin que le constituya de hecho un carácter estable á que por lo mismo establemente determine, hay que reconocer que no podria ser sustancialmente relativa su identidad con el *sér*, si no implicase la estabilidad y la negacion de estabilidad, y por lo tanto, si no se diesen dos especies de sustancias realmente limitadas, de las cuales á una determine la negacion de la estabilidad constitutiva de la otra. La razon es, porque como entre todos los accidentes no pueden llegar á constituir una sustancia, tampoco la negacion de su inestabilidad puede por lo mismo constituir la limitacion adecuada de la estabilidad finita. Antes al contrario, así como la esencia finita se divide en posible y actual, y la existencia contingente en estable é inestable, así tambien, y de la misma manera, la estabilidad mudable tiene que dividirse en espiritual y material, y ser por lo tanto la negacion determinante de la una el carácter constitutivo de la otra. De ahí el porqué determine á la sustancia espiritual la negacion de la actividad concéntrica que constituye á la material, y que á su vez determine á la materia la negacion de la actividad excéntrica que constituye al espíritu. Así es que, aparte del carácter fundamental y comun que su respectiva estabilidad implica, la

identidad de la sustancia espiritual con el *sér* es diametralmente opuesta á la que de hecho existe entre el *sér* y la sustancia material. ¡Tan distantes se hallan el órden material y el espiritual de poder identificarse entre sí, ni de ser el uno lógicamente derivacion del otro!

La misma distincion intrínseca se advierte entre lo compuesto y lo simple en el órden material, y entre lo inconsciente y lo consciente en el órden espiritual; ya que precisamente determina á lo simple la negacion de la complejidad sustancial que constituye á lo compuesto y al contrario, como determina á lo inconsciente la negacion de la racionalidad que constituye á lo consciente y vice-versa. Pues, si bien es cierto que el alma racional está sometida muchas veces á la ley del instinto, lo que no sucede nunca al espíritu intelectual puro, ni en sentido inverso al meramente sensible, tambien lo es que, aparte de su doble carácter de sensible y racional en que esta dualidad estriba, ni cuando obra inconscientemente es bajo el mismo aspecto consciente, ni en tanto que conscientemente se modifica es á la vez inconsciente. Lo que prueba de la manera más inequívoca que la identidad de las diferentes especies de sustancias relativas con el *sér*, en medio de su actual estabilidad, es tan esencialmente diferente, como lo es el respectivo fundamento de su referencia.

Mas como, á pesar de todo, ninguna de ellas, ni individual, ni específicamente se limita á sí misma, y sin embargo no puede siquiera ponerse en duda que son intrínseca y esencialmente mudables, sustancialmente finitas, preciso es convenir en que, ni tienen en sí mismas la razon suficiente de su actual estabilidad, ni, por lo mismo que es ántes existir que obrar, puede cualquiera de ellas contener en sí la razon suficiente de la existencia de las otras, máxime si se tiene en cuenta que nadie puede dar lo que no tiene, y que precisamente determina á la una la negacion del carácter que á la otra constituye. Así es que, ó se ha de admitir el absurdo, apénas concebible, de que todas y cada una de las diferentes

especies de sustancias finitas carecen por completo de razon suficiente, ó se ha de reconocer como indudable que la sustancia compuesta lo mismo que la simple, la inconsciente lo mismo que la consciente, y la espiritual no ménos que la material contienen inmediatamente en el *sér* absoluto la razon suficiente, tanto de su *sér*, como de su actual manera de ser; tanto de su existencia, como de su manera estable de existir. Por eso dijimos en la seccion anterior que la existencia infinita, la sustancia inmutable era la razon suficiente, la causa inmediata de la estabilidad finita; y por eso decimos ahora que todo el órden de la estabilidad finita y mudable, se refiere inmediatamente como á su propia causa á la subsistencia inmutable é infinita de lo absoluto.

Pero como, aparte de su actual estabilidad, ninguna de las diversas especies de sustancias finitas que hemos distinguido, está constituida por el mismo carácter específico, ni determinada por la misma limitacion esencial, es claro que, aunque por razon de la causa productora sea una y siempre la misma la virtualidad eficiente, como uno é indefectiblemente el mismo es el *sér* absoluto al que todo el órden relativo inmediata ó mediatamente se refiere, sin embargo, por razon del efecto producido, habrá que distinguir tantas clases de relaciones de causalidad, cuantas son las especies diferentes de efectos estables ó de sustancias finitas, y extender esta misma clasificacion al órden inestable que á su vez las sustancias mudables inmediatamente realizan, ya que sólo mediante sus hechos las conocemos en sí mismas, y en ellas y por ellas al *sér* absoluto, causa eficiente de todo cuanto existe, de todo lo que puede existir.

Desentendiéndonos, pues, de las diversas clasificaciones que desde los tiempos de Aristóteles se vienen haciendo de las causas, y fijando únicamente la consideracion en la índole especial del efecto producido, debemos decir que la causa eficiente, única que desde luégo reconocemos como tal, puede ser *primera* y *segunda*, segun que contiene en sí

misma la razon suficiente de la actual estabilidad ó de la inestabilidad accidental, y que cada una de ellas, en su órden respectivo será *material ó formal instrumental ó final*, segun sea la índole especial del efecto que inmediatamente realiza.

Que la causa eficiente es la única que propiamente merece el nombre de tal es tan cierto, que precisamente se identifica su definicion con el concepto general de causa. Ésta es la que contiene en sí la razon suficiente de la existencia del efecto, ora lo produzca, ora no lo produzca; y aquélla es la que por virtud propia actúa ó realiza la existencia misma del efecto. Así es que la única diferencia que en todo caso puede establecerse entre la causa en general y la causa eficiente, es la que se concibe entre el acto *primero* y el acto *segundo*, entre la virtualidad productora y la produccion misma del efecto. Pero como la eficiencia del efecto sería hasta inconcebible, si no radicase en su causa la virtualidad productora, y esta virtualidad no puede en manera alguna atribuirse á lo que, por más que lo intente, no realiza sin embargo el efecto que se propone, resulta que la eficiencia y la virtualidad productora se completan mutuamente, y que aquélla es por lo tanto la única expresion adecuada de la causalidad inmanente de ésta. Por eso no hay operacion, ni modo de operacion, sin el ejercicio propio de la actividad productora que en sí mismo constituye á la causa eficiente.

Implicando pues la causalidad eficiente el ejercicio propio de una actividad, y siendo precisamente la actividad el carácter constitutivo de la esencia del *ser*, parece que entre las causas deberia establecerse el mismo encadenamiento lógico que entre los seres, con tanta más razon, cuanto que á la actividad la constituye esencialmente la virtualidad de obrar. No obstante, como es ántes existir, y la actividad finita, por su misma limitacion esencial, puede estar *in potentia ó in actu*, es claro que en tanto que es meramente posible, no puede realizar efecto alguno, y sólo será causa potencial, si

tal nombre merece, pero no en manera alguna causa eficiente. Ésta exige, no sólo la existencia prévia del *ser* actuante, por la sencilla razon de que nadie puede dar lo que no tiene, sino tambien que persista de algun modo su actividad constitutiva, para que pueda naturalmente producir su efecto. Así es que, siendo la estabilidad propiedad exclusiva de los seres existentes en sí mismos, ó sea de las sustancias, solas las sustancias y nada más que las sustancias pueden ser consideradas propiamente como causas eficientes.

Mas como entre todas las sustancias la inmutable es la única que contiene en su propia esencia la razon suficiente de su actual estabilidad, ya que, además de existir en sí, existe tambien por sí; al paso que las mudables, aunque existen en sí, no existen por sí, sino que tienen en la esencia infinita la razon suficiente de su existencia y estabilidad finita, la virtualidad eficiente de éstas tiene que referirse, como relativa, á la eficiencia absoluta de aquélla. No hay más sino que, como esta referencia no destruye por eso su actual estabilidad, tampoco destruye su causalidad propia, por más que la limite al orden puramente accidental, é implique en su virtud la realizacion por la actividad infinita de todo el orden de la estabilidad finita.

Por manera que, si la causa eficiente no se dividiese de hecho en *primera* y *segunda*, ó habria que suprimir todo el orden instable como absolutamente incompatible con la actual inmutabilidad de la estabilidad infinita, ó habria que reducir todo cuanto existe y puede existir á un conjunto innumerable de causas segundas, de efectos estables, sin una causa infinita y estable á que, como limitadas, pudieran referirse. Sólo que como ambas hipótesis son contradictorias y absurdas, forzosamente hay que convenir en que la sustancia inmutable, como causa primera, realiza inmediatamente la actual estabilidad de las sustancias finitas que, como causas segundas y dependientes absolutamente de la primera,

realizan á su vez la inestabilidad constitutiva de las modificaciones accidentales. Por eso dijimos oportunamente que el *sér* absoluto era causa inmediata de todas las sustancias relativas y sólo mediata de los hechos inestables. Así es que si los filósofos cartesianos se hubiesen fijado, por una parte en la evidente realidad de los hechos físicos y psíquicos, y por otra en su absoluta incompatibilidad, como maneras de ser variables y subjetivas, con la inmutabilidad sustancial de lo infinito, ni hubieran negado la eficiencia intrínseca de las causas segundas, ni ménos atribuido inmediatamente á la causa primera los hechos á todas luces inestables que, sólo mediante el ejercicio de la actividad constitutiva de las sustancias finitas y mudables, pueden reducirse al acto.

Pero no es esto sólo; sino que, habiendo tantas clases de hechos inestables como de sustancias finitas y mudables, la eficiencia, lo mismo de la causa primera, que de las causas segundas, tiene que subdividirse en *material* y *formal*, *instrumental* y *final*, segun sea la índole peculiar y propia, así de la sustancia producida, como de las modificaciones que reviste. Así es que, tanto vale suprimir una cualquiera de estas cuatro distintas especies de causalidad eficiente, como suprimir la materia ó los cuerpos, el espíritu inconsciente ó consciente con sus diversas modificaciones. Mas como precisamente por la inherencia de sus respectivas modificaciones hemos evidenciado en los capítulos anteriores la subsistencia peculiar de las sustancias que modifican, sólo resta ahora exponer su eficiencia correspondiente como una fase, digámoslo así, del ejercicio de la actividad absoluta en la producción de cada una de las diferentes especies de sustancias finitas, y como la total esfera de acción de éstas en la realización de las modificaciones accidentales, á fin de completar el estudio de su referencia.

Generalmente se entiende por causa *material* la materia de que se vale la causa eficiente para producir su efecto. Y si así fuese, ni el efecto sería material, ya que no lo era su

causa eficiente, ni la materia podría ser considerada bajo ningún aspecto como causa, toda vez que no actuaba su efecto, que no era más que un recipiente pasivo de la forma en ella impresa por el agente extraño. Nó: la simple aptitud para recibir una forma determinada, como la recibe un pedazo de mármol al ser convertido en estatua por el escultor, no contiene en sí la razón de verdadera causa; no es en todo caso más que una condición *sine qua non*, como toda materia, sea de la índole que quiera, para que la causa formal imprima sobre ella una determinada forma; pues ni la materia se la da á sí misma, ni interviene en modo alguno el ejercicio de su actividad, si no es por su resistencia pasiva, para el tránsito del *no-ser* al *ser* de la nueva forma que en ella imprime la causa eficiente.

En nuestro entender la causa material es la que, conteniendo en sí la razón suficiente de la materia, la actúa, la reduce al acto, mediante el ejercicio de su propia actividad; ó la materia misma que, por su virtualidad eficiente, por su actividad constitutiva, realiza sus propias modificaciones que por lo mismo se llaman *materiales*; es, en una palabra, la causa eficiente de la materia y de los hechos materiales. El desconocer esto equivaldría á negar la existencia de la materia y de sus propios hechos, ó á admitir el absurdo todavía mayor de que la materia y sus hechos existiesen, y no se diera en manera alguna la razón suficiente de su existencia. Así es que, no pudiendo sostenerse seriamente ni lo uno, ni lo otro, hay que reconocer que la causa material contiene en sí la razón suficiente de la materia y de sus propios hechos

Pero como aquélla es sustancial y éstos accidentales, y no puede por lo tanto ser una y la misma su causa inmediata, hay que dividirla en *primera* y *segunda*, según que realiza la existencia estable de la materia, ó la actualidad inestable de sus propias modificaciones. Es más; como ninguna de las demás sustancias finitas á las que esencialmente determina

la negacion de la actividad constitutiva de la materia pueden por lo mismo reducirla al acto, y su actualidad es evidente, tambien es evidente que sola la sustancia infinita contiene en sí la razon suficiente de su existencia, y es por lo tanto la causa inmediata de la materia; así como, por la misma razon unida á la incompatibilidad de la eficiencia instable con lo inmutable, sola la materia ya existente puede ser la razon suficiente, la causa inmediata, aunque segunda, de sus propias modificaciones. De aquí el porqué la identidad entre la materia y su causa, si bien sustancial, sólo sea esencialmente relativa, y la que de hecho existe entre ella y sus propias modificaciones sea por lo tanto accidental.

Lo mismo sucede con la causa *formal*. Si sólo la constituyese la figura determinada y distinta de la que ántes tenía, que lo compuesto ya formado recibe de nuevo, sólo podria considerarse como tal la razon suficiente de su nueva forma. Pero como aquí tratamos ante todo y sobre todo de la primitiva y fundamental, que es la que implica propiamente el tránsito del *no-ser* al *ser* de los cuerpos, y en general de todo lo compuesto, es claro que deberá llamarse causa formal la que contenga en sí la razon suficiente, tanto de las sustancias, como de las modificaciones compuestas. Sólo que, como su composicion respectiva no es en realidad más que una combinacion accidental, hecha abstraccion de las leyes estables y generales conforme á las cuales se realiza, es evidente que la causa primera en el órden formal será la que tenga en sí la razon suficiente de esas leyes; así como serán causas segundas las sustancias finitas que, mediante sus propias modificaciones, las ejecuten y se combinen entre sí.

Por consiguiente, sola la sustancia infinita que, al realizar las sustancias finitas, les imprimió con sus propiedades esenciales las leyes á que en sus diferentes relaciones habian de ajustarse, puede ser considerada como la causa primera en el órden formal; al paso que serán causas segundas las sustancias simples que integran de algun modo la composicion

que toda forma necesariamente implica, ó las que alteran de alguna manera con sus propios hechos la forma primitiva. Ejemplo de lo primero tenemos en las leyes generales que rigen, tanto al mundo material, como al espiritual en sus diferentes relaciones; cuyas leyes, por lo mismo que radican inmanentemente en las propiedades esenciales de los elementos relacionados, sólo pueden ser atribuidas á la causa misma de su existencia. Por eso es uno y el mismo el *sér* creador y ordenador de todo el Universo. Y ejemplo de lo segundo tenemos en todos los hechos que implica el cumplimiento de esas leyes por las sustancias reguladas, y á que no puede sustraerse el agente que imprime nueva forma á lo que ya ántes la tenía. Así es que la identidad de las sustancias compuestas con la primera sólo puede ser *formal*, y como tal, está reducida á su referencia puramente nomológica, que, excepcion hecha de su estabilidad, trasciende hasta sus propias modificaciones.

Por lo que hace á la causa *instrumental*, tal vez se extrañará que la coloquemos entre las diversas especies de causa eficiente, ya que no es más que el instrumento de que ésta se vale para producir su efecto, y cuya accion, por lo tanto, le está subordinada como á principal. Pero, aparte de que esta subordinacion propia de todas las causas segundas no destruye, sino ántes bien confirma su causalidad accidental, el hecho es que, para que el instrumento pueda ser considerado como tal, es indispensable que préviamente haya sido reducido al acto. Por eso creemos nosotros que la causa *instrumental* comprende en sí, tanto la realizacion del instrumento, como la del efecto que éste á su vez inmediatamente realiza; ó sea, la que contiene en sí la razon suficiente del instrumento y de su operacion propia. De lo contrario, ni podríamos saber lo que constituye al instrumento en sí, ni ménos considerar como subordinados á la accion principal los actos propios de éste.

Ahora bien; siendo indudable que el espíritu inconsciente,

sin cuyos actos no podría en modo alguno subsistir la actual organizacion del cuerpo que anima, está inmediata y exclusivamente destinado á este fin, toda vez que sólo tiende en sus diversas operaciones y funciones á la conservacion y reproduccion de su naturaleza orgánica, ni puede negarse que es el instrumento natural de que se vale la causa primera para la realizacion de los actos que la conservacion y reproduccion del organismo animal exige, ni por lo tanto que, al reducirlo como tal instrumento del *no-ser* al *sér*, sea en su virtud causa instrumental.

No se nos oculta que hay además otros instrumentos, ora naturales, ora artificiales, de que la causa eficiente se vale para producir por su mediacion todos aquellos efectos que inmediatamente y por sí misma no puede realizar, y en este sentido es incontestable que los órganos de nuestro cuerpo son el instrumento natural, mediante el cual, los demás cuerpos hacen llegar hasta nuestra misma alma su impresion, y ésta hace trascender á ellos su propia accion; así como son instrumento artificial todas las máquinas que la industria humana inventa para realizar determinados efectos. Pero como ninguno de estos instrumentos ejecuta la accion de la causa principal sino ejerciendo la suya propia, y la operacion propia del espíritu inconsciente está totalmente subordinada á la conservacion y reproduccion del organismo que anima, no hay aspecto bajo el cual no pueda ser considerado como verdadero instrumento, ni por lo tanto accion suya propia que no sea totalmente instrumental; al paso que todos los demás instrumentos naturales y artificiales, además de sus actos de este orden, realizan otros materiales ó formales que no implican esta subordinacion especial.

Por lo demás, la causa instrumental, lo mismo que la material y formal, tiene que dividirse en *primera y segunda*, segun que contiene en sí la razon suficiente del instrumento de que se vale para producir su efecto, ó realiza inmediatamente y por sí los hechos efectivos á que por la causa pri-

mera se destina. Así es que, siendo de esta índole todos y cada uno de los hechos del espíritu inconsciente, ya que tienden naturalmente á otro fin distinto de él mismo, todos ellos tienen que ser considerados propiamente como instrumentales, y su actividad eficiente como causa segunda de este orden; al paso que, por no estar contenida en ninguna de las demás sustancias finitas la razón suficiente del espíritu inconsciente, sólo la sustancia infinita puede ser su causa primera. Por eso la identidad de su relación, tanto con la sustancia infinita, como efecto, como con sus propios hechos, como causa, si bien es genéricamente espiritual, no puede ménos de ser considerada específicamente como *instrumental*.

Hasta aquí nos hemos limitado á consignar el *hecho*, digámoslo así, ó el ejercicio actual de la causa eficiente, independientemente del *porqué* de este mismo ejercicio, por la sencilla razón de que, estando destituidas de inteligencia las causas segundas, así físicas, como inconsciente, mediante las cuales conocemos bajo este aspecto su causa primera, y siendo su ejercicio mecánico, fatal, ó cuando más espontáneo, ninguna de ellas podía elevarnos por sí al conocimiento del motivo determinante de su propia existencia. Su causa eficiente sería, á no dudarlo, infinitamente consciente, y la admirable máquina de este mundo, aparte de su actual realidad, bastaría para evidenciarlo; pero si no existiese de hecho otra inteligencia capaz de concebirla como tal, aunque la causa primera fuese en sí misma inteligente, no lo sería sin embargo para nosotros. Empero merced á la existencia del espíritu consciente, no sólo advertimos por su misma limitación esencial la actual realidad de la sustancia infinitamente consciente, sino que, por la índole especial de sus propios hechos que implican en sí, además del ejercicio, el porqué del ejercicio de su actividad constitutiva, podemos distinguir también el motivo determinante del ejercicio de la causa primera, y concebir á una y otra

causa en su respectiva esfera como esencialmente final.

Verdad es que ya Epicuro y Demócrito entre los antiguos, Bacon de Verulamio por lo que toca al orden físico, y Descartes y Espinosa con otros filósofos modernos, han considerado como un empeño temerario querer investigar el fin que la causa primera se propuso al realizar todos y cada uno de los efectos de su actividad productora. Pero también es verdad que, dada su sabiduría infinita, la cual no puede siquiera ponerse en duda sin negar la existencia del espíritu consciente, tampoco puede negarse finalidad á sus actos, sin que á la vez y por lo mismo se niegue á los que nosotros realizamos, sabiendo cómo y porqué los realizamos; ó sea, á los que parten de nuestra voluntad libre. Se daría en otro caso una finalidad puramente relativa, sin que se diese de hecho la finalidad absoluta; y nuestra propia inteligencia, que determina como tales á todos y cada uno de nuestros hechos conscientes, carecería en sí misma de razón suficiente. Mas como nada hay sin razón suficiente, resulta que, lejos de conducir al ateísmo la determinación de la finalidad eficiente, conduce á él precisamente su absoluta negación; toda vez que si no se diese un fin preconcebido en la causa primera, ni sería inteligente, ni por lo tanto absoluta. Por eso no fueron ateos Platon, ni Aristóteles; ni atribuyeron, como Demócrito y Epicuro, la obra de la naturaleza al concurso fortuito de los átomos, sino á la inteligencia y actividad infinita.

La causa *final*, pues, cuya existencia no puede negarse sin caer en el ateísmo y en el excepticismo absoluto, es la que contiene en sí la razón suficiente de su propio ejercicio, el motivo de su determinación. Implica por lo tanto, no sólo la eficiencia del efecto, sino también el porqué de su realización. Así es que, si bien se identifica con las anteriores en cuanto al *hecho* de la producción del efecto, importa además el *derecho* ó razón de su ejercicio. En este sentido se dice con sobrado fundamento que la causa final es—*quæ movet cau-*

sam efficientem ad agendum; — ya que, si ninguna razon hubiera para que la causa en sí pasase del acto primero al acto segundo, ni podria concebirse su eficiencia, ni ménos la actual realidad del efecto producido.

Pero, ¿no es un empeño temerario querer escudriñar el fin que la causa eficiente se propone al obrar ó realizar su efecto? Lo sería indudablemente, si el fin fuese siempre y exclusivamente absoluto; pero siendo tambien relativo, é implicando la limitacion de éste la infinidad de aquél, ¿quién duda que por la negacion de la limitacion del fin relativo podemos llegar lógicamente á la determinacion propia del fin absoluto? La misma razon en cuya virtud inducimos, mediante el conocimiento de lo finito, lo infinito, de lo contingente lo necesario, y de lo mudable lo inmutable, nos lleva á inducir lógicamente de la finalidad relativa, contingente y mudable de nuestros actos conscientes, la finalidad absoluta, necesaria é inmutable de la causa primera, á que fatalmente se subordina la finalidad inconsciente de las otras causas segundas. Así es que, siendo el *bien* en general el motivo determinante de nuestras voliciones, y su posesion nuestro único fin, sólo el bien *in ordine intentionis*, y nada más que el bien *in ordine executionis*, puede ser el motivo determinante, el fin propio del *ser* absoluto. Así lo testifica la Escritura cuando dice:—*Et vidit Deus quod esset bonum.*—

Pero como una cosa es la intencion y otra la ejecucion, aquella puramente intelectual, motiva, determinante, y ésta actual, movida, determinada, hay que dividir, tanto el fin absoluto, como el relativo, en fin del *operante*, que es el que el agente intenta conseguir, y fin de la *obra*, que es aquél á que, atendidas sus naturales propiedades, el efecto es dirigido por la causa. Es más; tanto uno como otro fin puede ser *próximo* ó *remoto*, segun sea la indole del bien que le constituya, segun que está ó no subordinado á un bien superior, ya en sí, ya por la intencion del agente. En el primer caso el fin se llama *medio*, y en el segundo *último*;

puesto que aquél no es en realidad más que un medio para la posesion de éste. Por eso se da entre los fines el mismo encañamiento que entre los bienes, y es tan inseparable el órden ó recta disposicion de los medios con relacion al fin, como la de los bienes relativos respecto del bien absoluto.

De aquí tambien el porqué la causa final se divide, como todas las demás, en *primera* y *segunda*, segun que el bien que la determina ó realiza es estable, sustancial y permanente, ó sólo inestable, accidental y transitorio. El primero es exclusivamente metafísico ó *esencial*, y constituido en su virtud por la conveniencia necesaria del efecto producido con el motivo de su determinacion; al paso que el segundo puede además ser *moral*, si, realizado con completa libertad, el fin á que se destina es precisamente al que como medio se le debe destinar. Así es que, aparte de esta conformidad ó disconformidad moral con su propio fin de los hechos libremente realizados por la voluntad consciente, como causa segunda, la identidad entre ésta y el *sér* absoluto será sustancialmente *final*, y la misma conveniencia, si bien sólo accidental, se dará de hecho entre los actos humanos y la sustancia consciente que libremente los realiza.

Resulta, por consiguiente, de todo cuanto dejamos expuesto, que la identidad de la sustancia inmutable con el *sér* es intrínseca y esencialmente *absoluta*; mientras que la de las sustancias mudables es sólo *relativa* y circunscrita por lo tanto, atendida su índole especial, á la conveniencia *material* ó *formal*, *instrumental* ó *final*, que es precisamente la misma que de hecho existe entre cada una de las diversas especies de sustancias finitas y sus respectivas modificaciones.

SECCION SÉPTIMA.

INHERENCIA DEL SÉR.

CAPÍTULO I.

Concepto de los accidentes.

Siendo el orden lógico, como su fundamento nocional, diametralmente opuesto al orden ontológico, que es á la vez su fundamento real, no se extrañará que, á pesar de ser los accidentes lo único que directamente percibimos del *sér*, consideremos la inherencia como la última de sus peculiares determinaciones. Pues si bien es cierto que sin el conocimiento, ora inmediato y directo de nuestras propias modificaciones, ora mediato, pero también directo, de los hechos físicos, no podríamos llegar jamás á conocer la sustancia que respectivamente los reviste, ni á formar, sin esta doble manera de existir, el concepto mismo de la existencia, como no podríamos llegar á conocer la esencia sin el conocimiento previo de la existencia y de la posibilidad que, á manera de datos, nos informan de su doble carácter actual y potencial; también lo es que la posibilidad y la existencia serían hasta inconcebibles sin la esencia, como lo serían la subsistencia y la inherencia sin la existencia, como lo es de hecho la inherencia sin la sustancia á que se refiere. La misma instabili-

dad característica de las cualidades accidentales hace que no puedan siquiera concebirse como tales, sino en tanto que se refieren á la existencia estable de la sustancia que modifican. Así es que sería imposible formar su concepto completo, si no las concibiésemos como naturalmente adheridas á ella, y si por lo tanto no hubiésemos expuesto previamente el sujeto de su inherencia.

Veamos, en prueba de ello, lo que son los *accidentes*. Y sin más que recordar lo que acerca de ellos hemos dicho como dato científico en las secciones anteriores, se comprenderá perfectamente que son las distintas maneras de ser, las modificaciones variables de la sustancia finita. Por manera que todo lo que puede aparecer ó desaparecer, lo mismo en la sustancia espiritual que en la material, sin que se altere por eso su respectiva estabilidad, todos sus hechos, todos sus fenómenos, todas sus maneras inestables ó transitorias de ser se comprenden bajo la denominacion general de *accidentes*. Y como es ántes existir, que existir de una manera determinada, máxime si ésta es transitoria ó inestable, es claro que, si la sustancia no puede ser conocida sino mediante sus propias modificaciones, tampoco éstas pueden ser consideradas como tales, sino en tanto que se refieren á la sustancia que modifican. Por eso se dice, y con razon, que *accidente* es todo aquello que, para existir, necesita de otro *ser* en quien resida; — *illud quod, ut existat, indiget alio ente tanquam subjecto cui inhæreat*.— Definicion que coincide totalmente con la que nosotros hemos dado del accidente cuando, al considerarlo como una de las dos maneras de existir, hemos dicho que es *lo que existe en otro*. Mas como sólo existen en otro las modificaciones ó maneras de ser de las sustancias finitas, ya que éstas existen en sí, y la infinita existe además por sí, es incontestable que solas las modificaciones y nada más que las modificaciones ó maneras inestables de ser de las sustancias finitas pueden ser consideradas como accidentales.

En su consecuencia, y puesto que son dos las especies pri-

mordiales de estabilidad finita, constituidas respectivamente por la sustancia espiritual y por la material, al ménos bajo el punto de vista del sujeto en quien residen los accidentes tienen por necesidad que dividirse en *psíquicos* y *físicos*, según que son maneras instables de ser de la sustancia espiritual, ó modifican á la sustancia material. Así es que, aparte de su inestabilidad característica que fundamentalmente los distingue de la sustancia que los reviste, la distincion entre los accidentes ó hechos psíquicos y físicos será exactamente la misma que en la seccion anterior hemos advertido entre el espíritu y la materia. Los hechos psíquicos serán por lo tanto esencialmente *excéntricos*, y los físicos *concéntricos*; éstos *inertes* ó tan activos como pasivos, y en su virtud fatalmente *complejos*, y aquéllos sólo *pasivos*, ó sólo *activos*, y como tales actualmente *incomplejos*.

Efectivamente: por lo que toca á los hechos psíquicos, no puede negarse que son excéntricos, pasivos ó activos y actualmente incomplejos. Son excéntricos, no sólo en calidad de maneras peculiares de ser de una sustancia constituida esencialmente por la actividad excéntrica, sino tambien y más principalmente porque, áun en los mismos hechos que fatalmente recibe, advertimos inmediatamente que le son connaturales y sobremanera agradables las afecciones que implican la difusion de su actividad constitutiva, al paso que le son desagradables las que la deprimen. No puede, en prueba de ello, ponerse en duda que, á consecuencia de una afeccion agradable, el alma parece como que se ensancha, se dilata, si así puede decirse, para gustar mejor de ella; mientras que cuando es modificada por una afeccion desagradable, parece como que se contrae y se deprime, para susstraerse en lo posible á su sufrimiento. Esto mismo observamos hasta en los hechos fisiológicos que son su consecuencia inmediata; pues cuando experimentamos una sensacion agradable, las papilas nerviosas se dilatan, para presentar mayor superficie á los cuerpos que nos impresionan; al paso

que cuando la sensación es desagradable, los nervios se contraen, como para sustraerse á la impresion material. Y si de los hechos pasivos pasamos á observar los activos, su excentricidad es tan palmaria que, basta saber que parten de nuestra energía personal, como á todas horas inmediatamente se observa, para convencerse plenamente de que son maneras propias de ser de una actividad excéntrica; todos ellos tienden naturalmente, como á su último fin, á nuestra union perfecta é íntima con otro objeto. Por eso creemos que nuestro sabio Balmes enunció una gran verdad al decir que el fin último de nuestros hechos activos era precisamente el *amor*.

El carácter pasivo de algunas de nuestras maneras instables de ser, como son las afecciones, así como el carácter activo de otras, como son en general las que constituyen la reaccion de nuestra propia actividad sobre todo cuanto nos afecta, es tan palpable, y lo hemos hecho ver de tantas maneras como dato científico en las secciones anteriores, que nos creemos dispensados de evidenciarlo una vez más; ya que todas las afecciones se verifican en nosotros sin nosotros, y que parten de la misma actividad esencial de nuestro espíritu todos los actos que determinan en él las diversas afecciones que experimenta.

Finalmente; la actual incomplejidad de los hechos psíquicos está fundada en la incomplejidad misma de la sustancia que los reviste; pues ni podrian ser incomplejos, siendo ésta compleja, ni implicar en sentido inverso la complejidad actual. Y como la índole misma de la actividad constitutiva del espíritu rechaza esencial é invenciblemente toda composicion actual, forzosamente tienen que rechazarla sus propias modificaciones. Así es que, aparte de la complejidad esencial que su misma limitacion entraña, nada hay en la actual realidad del espíritu, ni por lo tanto en sus diversas maneras de ser, que no sea esencialmente simple, actualmente incomplejo. Pues si bien es cierto que, especialmente en el

orden afectivo, se admiten sentimientos complejos, tales como el de lo *sublime*, al que se quiere hacer consistir en una mezcla de admiracion y de terror, de alegría y de tristeza; tambien lo es que esta contraposicion de afectos, que determina lo sublime, es sólo sucesiva, y no en manera alguna simultánea; como es sucesiva la referencia de la afecion al objeto que la produce; como lo es la relacion de los conocimientos adquiridos entre sí, el motivo determinante y la determinacion misma de la voluntad; como, para decirlo de una vez, son sucesivas todas las maneras de ser de la sustancia espiritual; ya que precisamente la excentricidad de su actividad constitutiva implica contradiccion con la immanencia de la actual complejidad.

Al contrario: los hechos físicos, no sólo son tan esencialmente concéntricos como lo es en sí misma la sustancia que modifican, sino que precisamente por el doble carácter de su atraccion y repulsion determinantes hemos podido llegar á evidenciar que la actividad concéntrica, única susceptible de propiedades relativas tan diametralmente opuestas, era el carácter constitutivo de la esencia de la materia. Es más; la relacion directa en que siempre é indefectiblemente se encuentran la atraccion y repulsion constitutivas de los hechos físicos, nos revela en su misma exactitud matemática que la materia es inerte; ya que inertes son en sí mismas sus propias modificaciones. Así es que, si no fuese distinta la intensidad de la actividad constitutiva de las diversas especies de sustancias materiales, y si esta intensidad no fuese en su virtud modificada por la diferente relacion en que unas con otras pueden encontrarse, no sostendrian en sí mismas otras modificaciones que las que en ellas imprimiese la sustancia espiritual. Pero merced á su diferente intensidad, de que procede la diversidad de relaciones de los elementos materiales entre sí, no sólo constituyen diferentes cuerpos, ora homogéneos, ora heterogéneos, sino que además realizan continúa y fatalmente todos los hechos físicos que su equili-

brio inestable implica; por más que sean, como no pueden ménos, tan inertes en sí mismos, como las sustancias á que se refieren. Por eso su complejidad está constituida igualmente por la misma exactitud matemática que implica su inercia, hasta el punto de que, si sólo existiese en el universo un elemento simple de materia, no sería en sí mismo susceptible de varios estados, ni por lo tanto sostendría en sí diversas modificaciones; al paso que desde el momento en que existiesen siquiera *dos*, ya la atraccion del uno podría adecuadamente referirse á la repulsion del otro y vice-versa, y constituir un hecho físico. Por manera que los hechos de esta índole no sólo son complejos, sino tambien y por lo mismo simultáneos, al ménos dos á dos; por más que, dentro de la simultaneidad que su complejidad esencial implica, se dé tambien en ellos, como en los hechos psíquicos, la sucesion.

Establecida así la diferencia intrínseca ó esencial que media entre los hechos psíquicos y los hechos físicos en general, y subdividiéndose las sustancias que respectivamente modifican, la espiritual en inconsciente y consciente, y la material en simple y compuesta, parece que bajo este aspecto deberia establecerse entre ellos la misma distincion específica. Sin embargo, la imposibilidad misma de que exista un hecho físico sin que por lo ménos concurran dos elementos materiales á su realizacion, unida al hecho innegable de estar constituidos todos y cada uno de los cuerpos por la simple agregacion de sus elementos, hace que los hechos físicos, á fuer de complejos, no sean en este sentido susceptibles de ulterior clasificacion. Todos ellos exigen, lo mismo que los cuerpos, la relacion de los elementos materiales entre sí, y por eso son todos de la misma índole, ó sea igualmente complejos, inertes y concéntricos, excepcion hecha de su respectiva intensidad que, como cuestion de más ó ménos, en nada altera su constitutivo esencial.

En cambio, los hechos psíquicos, por lo mismo que todos

ellos son tan incomplejos en sí mismos como la sustancia que los reviste, es indudable que pueden subdividirse bajo este aspecto en *inconscientes* y *conscientes*, según que son meramente pasivos ó simplemente activos, como las sensaciones y hechos espontáneos, ó implican además la percepción, mediante un hecho cognitivo, de su relación constitutiva, como sucede con los sentimientos y voliciones en general, y especialmente con los mismos hechos cognitivos, ora directos, ora reflejos. No hay más sino que, como esta nueva clase de hechos psíquicos, por su misma índole esencialmente relativa, en nada altera la complejidad activa ó pasiva de aquéllos, no implica tampoco una distinción especial de los hechos del espíritu; toda vez que son pasivos, en tanto que el objeto cognoscible se refiere al sujeto cognoscente, y son activos, en tanto que éste dirige hácia aquél su atención ó actividad constitutiva. Así es que, si bien entre sí pueden distinguirse los hechos conscientes de los inconscientes, como se distinguen lo pasivo de lo activo, y uno y otro de lo relativo, el constitutivo esencial de los hechos conscientes no añade un nuevo carácter inestable al puramente excéntrico de los hechos pasivos y activos. Tanto éstos, como aquéllos, excepción hecha de su distinción específica, convienen entre sí y con la sustancia que modifican en ser esencialmente excéntricos, actualmente complejos.

Sin embargo, los hechos cognitivos en su misma relación constitutiva nos revelan de la manera más evidente que, si bien bajo el punto de vista de la sustancia que respectivamente modifican, todos y cada uno de sus hechos accidentales están reducidos á simples maneras de ser del sujeto en quien residen, considerados en sí mismos, tanto los hechos psíquicos, como los físicos, están constituidos por una relación real, de que es expresión gráfica la misma relación nociónal que al conocimiento constituye. Así es que no podríamos formar su concepto completo, si nos limitásemos á conocer su peculiar inherencia, si no determinásemos ahora la índole espe-

cial de la relacion que, á fuer de limitados, los constituye en sí mismos.

Principiando, pues, por los hechos psíquicos, y en éstos por los afectivos, se advierte inmediatamente, no sólo que son pasivos y en su virtud á todas luces subjetivos, sino que, en medio de su inmanencia pasiva, y precisamente por ella, tienen que ser forzosamente debidos á la actual trascendencia de los hechos físicos. De lo contrario, ó habria que admitir efectos sin causa, lo que es absurdo, ó dudar del irrefutable testimonio de la conciencia, lo que es contradictorio. Implican, por consiguiente, bajo el punto de vista de su actual realizacion, su referencia sucesiva al hecho físico que los produce en nosotros.

Los espontáneos implican tambien, aunque en sentido inverso, esta misma referencia sucesiva en su realizacion; pues, como parten de nuestra actividad esencial y se terminan fuera de ella, no podria siquiera concebirse su carácter activo sin el término objetivo sobre que recae su operacion; ni podrian en manera alguna explicarse los hechos excéntricos que realizan los cuerpos animados, si no se refiriesen como á su causa inmediata al hecho interno que los determina en nosotros. Por eso decíamos á los materialistas que nos explicasen conforme á las leyes fatales y mecánicas de la materia los hechos fisiológicos de relacion y los que, mediante ellos, hacemos sufrir á los demás cuerpos, y nos tendrían totalmente á su lado. Pues siendo excéntricos, es claro que sólo pueden ser atribuidos á una actividad de esta índole, en cuyo ejercicio estriban inmediatamente todos los hechos espontáneos.

Añádase á esto, por lo que se refiere á los hechos pasivos y activos del orden consciente, cuales son los sentimientos y voliciones que, aparte de su carácter cognitivo, su realizacion en nosotros implica la misma relacion sucesiva, y que precisamente en esta referencia, ora del objeto cognoscible al sujeto cognoscente, ora del sujeto cognoscente al objeto

cognoscible, estriba el constitutivo esencial de todo conocimiento, así directo, como reflejo, y quedará puesto fuera de toda duda que los hechos psíquicos, en virtud de su misma inherencia subjetiva, están todos constituidos en sí mismos por una relacion sucesiva entre ellos y la causa externa que los produce en nosotros, si son pasivos; entre ellos y el efecto que fuera de nosotros determinan, si son activos; ó á la vez entre las dos actividades que mútua y recíprocamente se modifican, si son real y formalmente relativos.

La misma relacion, pero no ya sólo sucesiva, sino esencialmente simultánea, implican en sí mismos todos y cada uno de los hechos físicos. Pues exigiendo hasta la mera agregacion de los elementos materiales, que es el hecho ménos complejo que pueden realizar, la modificacion propia, tanto del elemento agregado, como de aquél á quien se agrega, es claro que no puede siquiera concebirse la actual realidad de los hechos físicos sin una doble relacion de los elementos materiales establecida entre la atraccion del uno y la repulsion del otro, y al contrario. De otro modo, ó habria que negar su respectiva impenetrabilidad á los átomos, y en ella y por ella su porosidad, su divisibilidad, su extension misma á los cuerpos, lo que invenciblemente repugnan las ciencias naturales de acuerdo con la experiencia, ó tendríamos que rechazar la verdad entrañada en el principio dinámico fundamental que preside á la realizacion de los hechos físicos. Mas como, si lo primero es imposible, no es ménos absurdo lo segundo, y dada la fatalidad necesaria de la actividad de la materia, ésta no puede ejercitarse, ni por lo tanto modificarse á sí misma en varios sentidos, sino en tanto que, perdido el equilibrio estable de la inercia de sus elementos, tiende fatalmente á recobrarlo, es evidente que, no concibiéndose el equilibrio ni el desequilibrio sino entre dos actividades siquiera numéricamente distintas, no puede tampoco realizarse un sólo hecho físico sin este doble ejercicio dinámico, y por consiguiente sin que se halle esencialmente

constituido por una relacion simultánea entre las dos actividades que necesariamente concurren á su realizacion. Por eso, á diferencia de los hechos psíquicos, todos los hechos físicos son actualmente complejos.

Ahora bien; estribando precisamente el *tiempo* en la sucesion actual, así como al *espacio* le constituye la actual simultaneidad, y siendo como acabamos de ver intrínseca, y esencialmente sucesivos todos los hechos psíquicos, por su misma incomplejidad actual, al paso que los hechos físicos son realmente simultáneos, al ménos dos á dos, y sólo sucesiva su complejidad, no puede caber la menor duda de que, como muy elocuentemente dice Kant, los hechos psíquicos sólo se realizan, sólo pueden realizarse en el tiempo ó sucesivamente, miéntras que los hechos físicos se realizan en el tiempo y en el espacio.

Esto no quiere decir, sin embargo, que nosotros consideremos con Kant al espacio y al tiempo como formas *à priori* de la sensibilidad; ántes al contrario, repetidas veces hemos dicho que toda relacion es naturalmente posterior á los términos relacionados; y si no fuese porque otros muchos filósofos han negado la relacion misma que respectivamente constituye al tiempo y al espacio, identificando al primero con la eternidad y al segundo con la inmensidad, haríamos desde luégo manifiesta la inconsecuencia sistemática de Kant. Por eso dejamos para los siguiétes capítulos la determinacion fundamental, tanto de la sucesion constitutiva del tiempo y su real distincion de la eternidad, como de la simultaneidad que constituye al espacio y su diferencia intrínseca de la inmensidad; á fin de que, precisada la índole especial de la relacion que los hechos psíquicos y físicos implican en sí mismos, podamos luégo adecuadamente referirlos á la sustancia que respectivamente modifican.

CAPÍTULO II.

Concepto de la sucesion.

— EL TIEMPO. — SU DIFERENCIA DE LA ETERNIDAD. —

En el capítulo anterior hemos visto que los hechos psíquicos, por lo mismo que son todos maneras de ser de una sustancia realmente simple, actualmente incompleja, no podían realizarse juntos ó á la vez, sino precisamente unos á continuacion de otros, por la sencilla razon de que lo simple, ó no es modificado, ó tiene que serlo por necesidad en todo su *ser*. Por manera que la índole misma de la sustancia que modifican, unida á su observacion inmediata y directa, nos los ofrece, no sólo como actualmente complejos, sino tambien como realmente sucesivos. Y como, aparte de su complejidad característica, son igualmente sucesivos los hechos físicos, ya que los dos elementos materiales que por lo ménos concurren á su realizacion, á fuer de incomplejos en sí mismos, no son susceptibles de una modificacion ulterior, sino en tanto que cesan de realizar la primera, hay que exponer ahora la índole especial de la sucesion que á unos y á otros determina, á fin de evitar toda confusion en su concepto.

Para esto conviene ante todo tener presente que la *sucesion* en general consiste—en la relacion mútua y recíproca entre un término dado y aquél que bajo cualquier aspecto le precede.—Importa en su virtud la razon de orden entre un antecedente y un consiguiente. Mas como el orden puede ser *nocional* ó *esencial*, y el esencial *ontológico* ó *cronológico*, hay que establecer la misma distincion en la sucesion; ya que distinta es la sucesion lógica de las ideas y la ontológica de los seres, que la sucesion cronológica de los hechos. En el orden nocional, la idea precedente es razon suficiente del

conocimiento de la siguiente, como lo es el principio de su inmediata consecuencia, y en el orden ontológico, el *sér* precedente es causa inmediata ó razon suficiente de la existencia del que le sigue, como es la sustancia inmutable de todas las sustancias mudables, y éstas lo son en general de todas las modificaciones. De aquí el porqué la relacion constitutiva de la sucesion lógica sea tan nocionalmente necesaria, como esencialmente necesaria es la relacion constitutiva de la sucesion ontológica; ya que, si el conocimiento subsiguiente no puede ménos de tener la razon suficiente de su verdad en el conocimiento de que se deriva, tampoco el *sér* producido, sea estable ó inestable, puede ménos de tener la razon suficiente de su existencia en el *sér* que le reduce al acto. Por eso la sucesion ontológica se funda en el principio de causalidad, como se funda la sucesion lógica en el de identidad nocional.

Y ¿sucede por ventura lo mismo con la relacion sucesiva de los hechos entre sí? Sucedería indudablemente, si, como quiere Leibnitz, no se diese relacion alguna entre los hechos físicos y psíquicos, y en su orden respectivo fuese cada uno de ellos razon suficiente de la existencia y conocimiento del que le sigue. Pero, habiendo visto en la seccion anterior que precisamente sucede todo lo contrario, que, no sólo se da entre los hechos físicos y psíquicos correspondientes la misma sucesion ontológica y lógica que entre la accion y la pasion, sino que en su orden respectivo, á lo más el uno es motivo determinante del otro, y sólo su causa eficiente la actividad estable que los reduce al acto, hay que reconocer que, aparte de esta relacion fisico-psíquica, la sucesion, ora incompleja de los hechos psíquicos entre sí, ora compleja de los hechos físicos, es sólo cronológica, y en su virtud esencialmente contingente. Tal es lo que se da en nosotros entre dos modificaciones de la misma índole, ó la que fuera de nosotros existe entre dos hechos físicos debidos á distintos agentes y que, aunque inconexos entre sí, el uno precede al otro.

Pero tal vez se dirá, ¿qué especie de relacion es esta en la que ninguno de sus términos integrantes es la razon suficiente del otro? ¿No es de esencia de toda relacion que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido? Sin duda alguna. Así es que, si la relacion de los hechos psíquicos y áun de los hechos físicos entre sí fuese inmediata y directa, ó no podria siquiera concebirse, ó el término de referencia habria por necesidad de contener la razon suficiente de la existencia del referido. Pero como esta relacion es esencialmente refleja, como los hechos psíquicos, lo mismo que los hechos físicos, bajo el punto de vista de su inherencia se refieren inmediatamente á la sustancia que los reviste, así como bajo el punto de vista de su efectividad implican la misma referencia inmediata á la causa que los produce, resulta que sólo pueden considerarse entre sí, mediante su prévia relacion, ora con la causa que los actúa, ora con la sustancia en que residen. Y como bajo ninguno de estos dos aspectos puede negarse que su inmediata referencia es actualmente instable, ¿no implicarán entre sí la misma inestabilidad? Si, como oportunamente indicamos, á la sucesion la constituye fundamentalmente un solo carácter relativo que implica en sí dos determinaciones opuestas, y los hechos instables desaparecen con la misma rapidez que se presentan, ¿puede darse mayor oposicion que entre su *ser* y su *no-ser*? ¿Puede darse carácter más relativo que su misma inestabilidad? Pues agréguese á esto que la sustancia finita, por incompleja que se la suponga, no puede siquiera concebirse como existente, sin que exista de una manera determinada, y por lo tanto, sin que el término de la actual existencia de uno de sus modos de ser se determine por la realizacion del otro, y quedará puesto fuera de toda duda que la *prioridad* en el uno, la *posterioridad* en el otro, y la *inestabilidad* en todos, serán siempre é indefectiblemente los caracteres constitutivos de la referencia mútua y recíproca de sus hechos ó modos peculiares de ser. De aquí

el porqué, no siendo esta referencia nocional, ya que el hecho precedente no contiene en sí la razón suficiente del conocimiento del que le sigue, ni tampoco esencial, puesto que precisamente les constituye á todos el mismo carácter de inestabilidad accidental, haya que reconocer que es simplemente actual ó *cronológica*, toda vez que, á la realizacion inestable de uno cualquiera de los hechos psíquicos ó físicos, sigue inmediatamente la inestable realizacion de otro, y que precisamente constituye al *tiempo* esta misma relacion sucesiva, ó como dice Leibnitz, — *el orden de la sucesion*.—

Dada, pues, esta relacion refleja é inmediata de los hechos físicos y psíquicos entre sí, la cual no puede negarse sin negar á la sustancia que respectivamente modifican su propia determinacion, y estando el tiempo constituido esencialmente por los mismos caracteres de prioridad pasada y posterioridad futura á que sirve de fundamento la inestabilidad presente, nada sería tan fácil como formar su concepto científico, si los racionalistas por un lado, y los realistas puros por otro, no desnaturalizasen, destruyéndolo, su constitutivo esencial.

Ya dijimos en el capítulo anterior que Kant, corifeo en esta cuestion del racionalismo moderno, consideraba al tiempo como forma *à priori* del conocimiento sensible. Así es que, segun él, el tiempo no es nada en sí, ni es tampoco inherente á las cosas; sino una condicion subjetiva de la intuicion sensible, una forma interior, por medio de la cual, tanto los hechos psíquicos, como los hechos físicos, se nos ofrecen como sucesivos. De manera que, en sentir de este filósofo, si nosotros no hubiéramos concebido *à priori* y subjetivamente la sucesion, ni podríamos percibir los hechos psíquicos como existentes en el tiempo, ni mucho ménos los hechos físicos.

Concedemos desde luégo á Kant, y así lo evidenciaremos despues contra los realistas, que el tiempo no es en sí nada real distinto de la sucesion misma de los hechos inestables,

que no es un *ser*, ni una manera inmanente de ser; convenimos tambien en que es una relacion: ¿pero es acaso una relacion meramente nocional? ¿Es mucho ménos una forma subjetiva concebida *à priori*? N6: y para probar lo primero, basta suprimir por un momento toda modificacion, toda referencia real en los seres, y el tiempo desaparece. No hay sucesion, no hay *antes* ni *despues*, no hay pasado ni futuro, y por consiguiente, no hay tiempo. Al contrario, suprimase por un momento el sujeto mismo que forma en su interior esta relacion nocional, suprimase la intuicion de la sucesion; y, á pesar de que nosotros no la percibamos, no dejará de haber por eso sucesion en las cosas, las modificaciones accidentales de las sustancias finitas no dejarán por eso de ser esencialmente inestables, y de desaparecer por lo tanto con la misma rapidez con que aparecen. Esto es incontestable, y el ponerlo siquiera en duda equivaldria á negar la actual inestabilidad de nuestras propias modificaciones, contrariando abiertamente el testimonio de la conciencia, ó hacer depender la existencia peculiar y propia de los objetos realmente cognoscibles de su mismo conocimiento, siendo así que precisamente sucede todo lo contrario. Kant confunde la idea del tiempo con el tiempo mismo, la percepcion de la sucesion con la misma sucesion, sin reparar en que son tan realmente distintas, como lo son el conocimiento y el objeto cognoscible.

A no ser así, ¿hubiera podido siquiera imaginar cómo concebida *à priori* la relacion sucesiva que al tiempo constituye? Cuando, aunque fuese nocional, no puede decirse que ninguna relacion refleja es *à priori*, sin admitir el absurdo de que la relacion sea lógicamente anterior á los términos relacionados, de que lo relativo preceda de algun modo á lo absoluto, lo complejo á lo incomplejo, lo compuesto á lo simple, ¿podria en manera alguna sostenerse semejante aserto, siendo esta relacion evidentemente real? Ciertamente que no puede percibirse ningun hecho sensible como tal,

sino en cuanto es sucesivo; pero tambien lo es que en su misma inestabilidad nos ofrece los caracteres de *ser* y de *no-ser* que fundamentalmente constituyen la sucesion. Y si Kant se hubiera fijado en que hasta tanto que relacionamos entre sí los conocimientos reales directamente adquiridos, no podemos formar y ménos considerar como universales los conceptos racionales, ni daria en el órden directo á los caracteres de *ser* y de *no-ser* más valor lógico que el puramente concreto é individual de los objetos percibidos, ni, al relacionar éstos entre sí, y ver reflejamente la universalidad del carácter de *ser*, la consideraria como concebida *à priori*, que es precisamente lo que hace con la relacion constitutiva del tiempo. Pues, como hemos dicho, si no se diese sucesion en las cosas, pero sucesion concreta, real, particular, y tan concreta, particular y real, como concretos, reales y particulares son en sí mismos los hechos inestables, ni habria tiempo, ni se hubiera ocurrido á nadie formar siquiera *à posteriori* el concepto abstracto de la sucesion. Así es que en vez de decir que los hechos inestables y sucesivos se realizan en el tiempo, hablando con propiedad, deberia decirse que precisamente *su realizacion constituye* el tiempo. ¡Tan léjos está su sucesion real de ser una forma *à priori* de la inteligencia humana!

No es ménos errónea la doctrina puramente realista acerca del constitutivo esencial del tiempo; por más que sea muy diferente la manera que tiene de concebir su actual realidad el que pudiéramos llamar, bajo este concepto, realismo trascendental ó panteismo realista de Krause y sus adeptos, de la que de hecho le atribuyen Gassendi, Newton, Clarke y el moderno eclecticismo francés. Pues, miéntras que los krausistas consideran al tiempo como la realidad de la sucesion infinita, distinguiéndolo de la eternidad, donde, segun ellos, sólo tiene implantadas sus raíces, los demás realistas, y con ellos los escotistas, lo identifican totalmente con la eternidad. Por eso vamos á refutar separadamente estos dos errores, ya

que sólo convienen en la infinidad real, ora simplemente relativa, ora esencialmente absoluta del tiempo.

Principiando por el realismo krausista, convendríamos desde luego con él, si se limitase á considerar el tiempo como la expresion de las manifestaciones sucesivas, de los estados particulares, por los cuales pasan los seres finitos; si sólo dijese que el tiempo es fundamentalmente debido á algo que comprende en sí la facultad de obrar y de mudar, que le permite desarrollarse en sus diversas modificaciones. Es más; y puesto que las esencias de las cosas son inmutables, también convenimos con la escuela krausista, en que están fuera y sobre el tiempo, y en que las mudanzas que en ellas se operan no se refieren á la esencia misma, sino al tránsito del *no-ser* al *ser*, de la posibilidad á la existencia, ó al contrario, de las modificaciones propias de los seres actualmente existentes. Así es que, llevándose á cabo estas mudanzas por el *ser* mismo que activa, pasiva ó mecánicamente realiza sus propias modificaciones, puede también bajo este aspecto considerarse su actividad propia como la razon de su tiempo; y si la existencia de los seres finitos fuese eterna, como lo es su respectiva esencia, podría muy bien decirse que, así como la eternidad de aquélla es pura y simple, sin principio ni fin, tampoco el tiempo tiene comienzo ni fin, sino que es la sucesion infinita de la eternidad. Pero como la existencia de los seres finitos no es eterna, y sin embargo, ningun *ser* finito puede ser causa ó sujeto de sus respectivas modificaciones sino en tanto que existe, ya que primero es existir que obrar, resulta que tampoco puede ser infinita la sucesion constitutiva del tiempo; toda vez que tiene su principio en el principio mismo de la existencia de los seres finitos.

Hemos seguido, casi puede decirse, al pié de la letra el razonamiento krausista, para que se vea que el error fundamental de este sistema estriba precisamente en una lamentable confusion entre la esencia y la existencia de los seres finitos; siendo así que son tan diferentes como lo inmutable

y lo mudable, lo eterno y lo temporal, que á la esencia la constituye simplemente lo que es, ó sea, la actividad posible ó actual del *sér*, y la existencia estriba únicamente en la actual realidad de la actividad constitutiva de la esencia. Y como tratándose del orden finito, precisamente determina á la esencia posible la negacion de su actual realidad, que es como si dijéramos, la negacion de mutacion, ¿quién no comprende que es el más insigne de los absurdos reponer el fundamento de las mutaciones actuales que al tiempo constituyen en la negacion misma de mutacion?

Nó: la esencia en sí é independientemente de su actual realidad, ni opera en sí misma y por sí misma ninguna mudanza, ni es en el tiempo, ni puede por lo tanto considerarse como razon de su tiempo. Si puede realizar mudanzas, es únicamente porque puede existir; pero así como mientras sólo puede existir, no existe, tampoco puede modificarse, en tanto que es meramente posible. Pues, si bien comprende en sí la posibilidad y la existencia, basta tener presente que esta comprension es disyuntiva, y que el tránsito de su posibilidad á la existencia es ya una mudanza, para comprender que no puede ser en sí misma razon de su tiempo, sin que á la vez y por lo mismo contenga en sí la razon suficiente de su existencia. Así es que, no conteniendo ninguna sustancia finita en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, no puede tener tampoco, sino en tanto que existe, la razon de su tiempo. Otra cosa es que la tenga su existencia; pero como ésta tiene principio, habrá que concluir que tambien el tiempo tiene principio; ya que el razonado no puede rebasar los límites de su razon suficiente.

Agréguese á esto que la sustancia finita, en tanto que existe, no es sucesiva en sí, sino sólo en sus diversas maneras de ser, y que las modificaciones, única cosa sucesiva en los seres finitos, no existen en sí mismas, desaparecen con la misma rapidez con que aparecen, no sólo tienen principio, sino que tambien tienen fin, y quedará puesto fuera de

toda duda que, á diferencia de la eternidad que no tiene principio ni fin, y de la eviternidad que tienen principio y no tiene fin, el tiempo ha de tener forzosamente principio y fin, por lo mismo que estriba en la actual inestabilidad.

Así es que, sólo en el caso de que las modificaciones sucesivas de las sustancias finitas fuesen infinitas en número, podría creerse que, al ménos cuantitativamente, constituía al tiempo la sucesión infinita. Pero, aparte de que lo que tiene principio y fin no puede ser bajo ningún aspecto infinito, basta recordar que el número y lo infinito implican contradicción, que son tan distintos entre sí como lo son la afirmación y la negación, la ausencia de limitación y la limitación misma, para comprender con toda claridad que, cuanto más y más se multipliquen las sucesiones, cuanto mayor número de mutaciones accidentales se supongan en la sustancia finita, tanto más distante se hallará su sucesión de lo infinito, y el tiempo será por consiguiente más finito. Lo único que podría decirse es que, siquiera *á parte post*, no teniendo fin la sustancia, tampoco lo tendría la serie sucesiva de sus modificaciones. Pero como la sustancia puede ser confirmada en una manera invariable de ser, y esta invariabilidad repugna á la sucesión de sus modificaciones, resulta que en todo caso no tendría fin el último de sus estados, al paso que lo tendría indefectiblemente la sucesión de éstos que al tiempo constituye. Por eso insistimos en que el tiempo, lejos de carecer de principio y fin, como quieren los krausistas, tiene principio en la actuación misma de la esencia finita, y tiene fin en la última de sus actuales modificaciones.

Ahora bien; si el tiempo, por lo mismo que tiene principio y fin, no puede estar constituido por la sucesión infinita, ¿podrá ser algo real distinto de las mismas cosas que se suceden? ¿Podrá ser la eternidad misma de lo absoluto? Esto es lo que dicen los modernos realistas, quienes, siguiendo las huellas de los antiguos epicúreos, y especialmente de Cicerón, no sólo consideran al tiempo como algo incorpóreo,

independiente y separado de las cosas, sino que llegan hasta el extremo de afirmar que este algo es precisamente la eternidad de Dios.

Pero, aparte de que nada hay más distinto de lo que carece de principio y fin que lo que lo tiene, es incontestable que, si el tiempo fuese algo positivo é independiente de los séres finitos, este algo sería por necesidad simple ó compuesto. Simple no puede ser, porque de esencia de la sucesion real es que la constituyan al ménos dos términos, el precedente y aquél al que precede. Así es que, tanto valdria decir que el tiempo era un *sér* realmente simple, como negar su sucesion constitutiva, y por consiguiente su actual realidad. Mas como por otra parte tampoco podria ser compuesto, porque entónces sería actualmente finito, y todo lo finito existe en el tiempo, ó habria que admitir una série infinita de tiempos existentes en el tiempo, lo que es absurdo, ó habria que decir que lo compuesto es infinito, lo que es contradictorio.

Y si el tiempo no puede estar constituido por *sér* alguno simple ni compuesto independientemente de la sucesion mudable y finita, ¿podrá ser por ventura atributo ó propiedad del *sér* infinitamente necesario y necesariamente inmutable? Entónces Dios dejaria de ser Dios, ó el tiempo dejaria de ser el tiempo. Pueden elegir entre estos dos extremos los que identifican completa y absolutamente el tiempo con la eternidad. Ésta no tiene principio ni fin, la constituye la actualidad necesaria é inmutable del *sér* absoluto, y no sólo no le conviene por lo tanto la sucesion constitutiva del tiempo, sino que le repugna esencialmente. El tiempo, por el contrario, tiempo principio y fin, se funda en la inestabilidad mudable de los hechos finitos, estriba en la sucesion, y no sólo no le conviene en su virtud la estabilidad inmutable, sino que esencialmente le repugna. No hay, pues, en realidad cosas de suyo más diametralmente opuestas que la eternidad y el tiempo. Así es que, para que la eternidad

fuese el tiempo y el tiempo la eternidad, sería absolutamente indispensable que Dios estuviese determinado por dos propiedades esenciales opuestas, que fuese un *ser* contradictorio, en una palabra, que dejase de ser Dios. De lo contrario, el tiempo tendría que dejar de ser sucesivo, contingente, mutable y finito, tendría que dejar de ser el tiempo. Mas como una y otra conclusion son igualmente imposibles, hay que reconocer como evidente que el tiempo es tan intrínseca y esencialmente distinto de la eternidad, como distinto es lo mutable de lo inmutable, lo contingente de lo necesario, lo finito de lo infinito, el *no-ser* del *ser*.

Si pues el tiempo no es una forma *à priori* del conocimiento sensible, ni estriba tampoco en la sucesion infinita, si no es nada real independientemente de las cosas que se suceden, y mucho ménos un atributo peculiar de la esencia divina, ¿cuál será su constitutivo esencial? ¿Qué es en sí mismo? Ya lo hemos dicho: una mera relacion de sucesion; la relacion que dicen entre sí, tanto los hechos psíquicos como los hechos físicos, los cuales, por lo mismo que no pueden realizarse juntos ó á la vez, se realizan forzosamente unos á continuacion de otros. Así es que, siendo reales en sí mismos los términos relacionados, real tiene que ser por necesidad su relacion, y sólo nocional el concepto que de ella se forme. Es más; no conteniendo ninguno de ellos la razon suficiente de la existencia del otro, su relacion no puede en manera alguna ser esencial, sino sólo accidental; ya que accidentales son en sí mismos los términos que la integran. De aquí el porqué, constituyendo á las modificaciones accidentales la actual inestabilidad, implique el tiempo la misma actualidad, y sea en su virtud una quimera, un vano juego de la imaginacion el tiempo posible; así como, por lo mismo que la actualidad de aquéllas es realmente finita, y como tal, determinada por los caracteres del *ser* y del *no-ser*, se funde precisamente el tiempo en la misma incompatibilidad del *ser* y del *no-ser* que constituye al princi-

pio de contradiccion. Por manera que, no concibiéndose siquiera el *no-ser* sino con relacion al *ser*, como no se concibe la limitacion actual de nuestras propias modificaciones sino con relacion á su actual realidad, ésta y no otra constituirá el fundamento positivo de su respectiva referencia, y sola su limitacion el fundamento negativo. Y si á esto se agrega que la limitacion de una modificacion sólo se determina por la actual realidad de otra, que *no es* por lo mismo la primera, habrá que reconocer como evidente su sucesion real, puesto que la una será de hecho *anterior* á la otra, y ésta *posterior* con relacion á aquélla, y que por lo tanto implicarán entre sí la misma repugnancia intrínseca, la misma exclusion mútua y recíproca que bajo este aspecto se advierte entre el *ser* y el *no-ser*.

Ahora bien; si ninguna de nuestras propias modificaciones puede decirse anterior sino con relacion á otra, ni ésta á su vez puede decirse posterior sino con relacion á aquélla, como el *ser* no puede decirse anterior sino respecto del *no-ser*, ni éste posterior sino con relacion al *ser*, y todas las escuelas filosóficas convienen en que el *antes* y el *despues* son los datos constitutivos del tiempo, siendo éstos relativos, ¿podrá negarse que el tiempo está constituido simplemente por una relacion? Por otra parte, siendo esta prioridad y posterioridad á todas luces actual, ¿podrá dejar de serlo la relacion que constituyen? Finalmente, y puesto que las dos son tan opuestas que no pueden ménos de excluirse mútuamente, ¿dejará por ventura de ser actualmente sucesiva su mútua y recíproca referencia? Es claro que nó. Por eso se divide el tiempo en *pasado* y *futuro*, segun que su relacion constitutiva se establece entre la modificacion anterior y la que actualmente experimentamos, ó entre ésta y una modificacion posterior. Por eso implica contradiccion la existencia del tiempo presente, ya que una sola y la misma manera de ser, sin referencia á ninguna otra anterior ó posterior, es insuficiente para formar la relacion constitutiva del tiempo. Por

eso, en fin, hay lenguas tan filosóficas como el hebreo que carecen de tiempo presente. Y si lo tienen otras, y nosotros nos expresamos muchas veces en presente, si bien se repara, se advertirá que sólo nos referimos á la estabilidad sustancial, y no en manera alguna á la inestabilidad accidental; ya que, sólo con dirigir nuestra atencion á la modificacion que actualmente experimentamos, es ésta excluida como presente por la direccion misma de nuestra atencion, que ya constituye por sí otra modificacion.

Pero tal vez se dirá: si basta que nosotros dirijamos nuestra atencion á la modificacion que actualmente experimentamos, para que ésta desaparezca y sea de hecho excluida del orden actual por la misma direccion intelectual hácia ella, si no están presentes á nuestra inteligencia sus dos términos integrantes, ¿cómo hemos de formar idea de esta relacion? Verdad es que mal podríamos percibirla, ni ménos apreciar la opuesta determinacion que su índole sucesiva implica, si no se nos ofreciesen de algun modo como actualmente presentes los dos términos de que consta; pero tambien es verdad que, merced á la fantasía que conserva la imágen de la modificacion anterior y á la memoria que la reproduce, podemos dar á lo pasado la estabilidad de que naturalmente carece, y ver en su opuesta determinacion de lo presente el fundamento adecuado de su relativa sucesion. De aquí el porqué la misma exclusion que en el orden actual dicen entre sí el *ser* y el *no-ser* sea en el orden nocional el fundamento de la idea del tiempo.

Resulta, pues, que el tiempo está constituido en general por la relacion de sucesion que implica el tránsito del *no-ser* al *ser* ó vice-versa; y que su concepto lo constituye la percepcion de esta misma sucesion. Así es que principiando este tránsito en las sustancias finitas, al ser producidas, su misma actualidad será indudablemente el origen de su tiempo. Mas como su actividad constitutiva es actualmente estable, es claro que sólo se podrá determinar su duracion por el mayor

ó menor número de modificaciones que sucesivamente revisitan, ora las realicen por sí mismas, ora simplemente las sostengan; al paso que la misma sucesion de sus actuales maneras de ser será la medida de su tiempo. Por eso se dice con algun fundamento que el tiempo es la medida de la duracion; y si se dijera que es la medida de la duracion de las sustancias finitas, sería la frase más exacta; ya que sólo las sustancias de esta índole son, á fuer de finitas, susceptibles en sí mismas de revestir diversas modificaciones. Esta medida es por otra parte tan variable en sí, como vária es la intensidad de la actividad que respectivamente constituye á las sustancias mudables, y de cuyo ejercicio depende principalmente la realizacion de sus peculiares maneras de ser; pudiendo sólo decirse que la mayor ó menor duracion de una sustancia de este orden estará por necesidad en razon directa del mayor ó menor número de modificaciones que respectivamente experimente. Y si como tipo convencional se ha recurrido constantemente á los movimientos de los astros para medir la duracion, ha sido porque, siendo mecánico y fatal el ejercicio de su actividad constitutiva, sus modificaciones propias se realizan con más uniformidad que las de los seres animados; ya que las de éstos pueden ser activas ó pasivas, y aquéllas son todas inertes.

Por último, basta tener presente que la medida de la duracion no es la duracion misma, toda vez que aquélla es instable ó accidental y ésta sustancial ó estable, para comprender que, mientras al *tiempo* le determina la existencia con principio y fin de las modificaciones accidentales, á la *eviternidad* le constituye la existencia con principio y sin fin de las sustancias finitas, y á la *eternidad* la existencia sin principio y sin fin de la sustancia absolutamente inmutable. Por manera que el tiempo, expresion de lo pasado y futuro, la *eviternidad*, expresion del presente relativo, y la *eternidad*, expresion del presente absoluto, corresponden respectivamente á cada una de las tres especies de actualidad determinante del *ser*.

CAPÍTULO III.

Concepto de la simultaneidad.

—EL ESPACIO.—SU DIFERENCIA DE LA INMENSIDAD.—

Si en el capítulo anterior hemos visto que no puede establecerse distinción alguna entre los hechos psíquicos, dada su incomplejidad, sino en tanto que en virtud de su sucesión relativa, advertimos que el uno no es el otro, que la actual realidad de éste, excluye la existencia de aquél; en el presente tenemos que evidenciar que tampoco podrían realizarse, ni mucho menos concebirse los hechos físicos, dada su complejidad, si no se diese entre sus caracteres constitutivos, y por lo tanto entre las sustancias que respectivamente modifican, la actual simultaneidad. Pues aunque también son sucesivos los hechos físicos, como su sucesión no deja por eso de ser esencialmente compleja, ni podría formarse su concepto adecuado, ni tendrían siquiera razón de ser, si no determinásemos ahora en la actual simultaneidad de las sustancias que los revisten la índole especial de su complejidad constitutiva.

Siguiendo, pues, el procedimiento adoptado para exponer el concepto de la sucesión, principiamos por decir que, á diferencia de aquélla, la *simultaneidad* consiste—en la relación mútua y recíproca entre dos términos dados.—Por manera que, mientras la sucesión implica la exclusión bajo idéntico aspecto del *ser* y del *no-ser*, de la posibilidad y de la existencia, la simultaneidad comprende en sí la dualidad bajo el mismo aspecto, tanto del *ser*, como del *no-ser*, así de la posibilidad como de la existencia; aquélla tiene su fundamento supremo en el principio de contradicción, y ésta por el contrario lo tiene en el de identidad. Así es que, pudiendo

ser la identidad *nocional* ó *esencial*, y la esencial *metafísica* ó *física*, es incontestable que tiene que darse la misma división en la simultaneidad; por cuanto distinta es la referencia mútua y recíproca que dicen entre sí dos ideas ó dos seres de la misma índole, que la que en sí misma constituye á los hechos físicos. La identidad nocional implica un mismo carácter cognitivo en dos términos dados, como implica la identidad metafísica un mismo carácter entitativo en dos seres siquiera numéricamente distintos; al paso que la identidad física implica en sentido inverso dos caracteres diferentes en uno sólo y el mismo hecho físico. Por eso una misma inteligencia puede percibir dos ideas con caracteres cognitivos idénticos, y una misma causa producir dos efectos de la misma índole; mientras que para la realización de un sólo hecho físico tienen que concurrir precisamente dos actividades opuestas.

En efecto: dada la inercia de la materia, dada la relación directa de su atracción y repulsión determinantes, en modo alguno podría romperse el equilibrio estable de la actividad constitutiva de un elemento material cualquiera si, en virtud del principio dinámico fundamental, no se relacionase con otro y otros para formar los cuerpos y realizar por consiguiente los hechos físicos. Así es que, no pudiendo establecerse semejante relación sin la acción de uno de los elementos materiales en el otro y al contrario, puesto que los dos son igualmente inertes, es claro que tampoco puede realizarse el hecho físico sin la doble modificación de los elementos que lo actúan, sin que á la vez que el uno es modificado por el otro, sea éste también modificado por aquél. De aquí el porqué, siendo inevitablemente simultánea su respectiva modificación, estribe la complejidad constitutiva del hecho físico en la actual simultaneidad.

Por otra parte, como ninguno de los elementos materiales que concurren á la realización de un hecho físico podrían mútua y recíprocamente modificarse si no existiesen previa-

mente, por la sencilla razon de que ántes es existir que obrar, resulta que la actual simultaneidad de los hechos físicos sería hasta inconcebible, si no se diese la misma simultaneidad en sus elementos eficientes, y si esta simultaneidad no fuese de existencia estable ó sustancial. Por eso la extension es la primera de las propiedades esenciales de los cuerpos; pues como, dada la subsistencia peculiar y propia de sus elementos integrantes, condicion indispensable de su ejercicio actual, ninguno de ellos existe en el otro, sino en sí mismo, es indudable que sólo pueden mútua y recíprocamente relacionarse en tanto que el uno existe á continuacion del otro.

Pero ¿sucede lo mismo con sus propios hechos? ¿Es por ventura su simultaneidad constitutiva actualmente estable, como lo es la yustaposicion de los elementos materiales? Nó: éstos, ni existen en sí, puesto que son inestables, ni puede tampoco decirse que existen en uno de los elementos relacionados con exclusion del otro, por más que su simultaneidad sea evidentemente accidental; sino que, por lo mismo que ambos elementos concurren á su realizacion, tan existen en el uno como existen en el otro; mejor dicho, radican en su mútua y recíproca referencia. Así es que, estribando precisamente el *espacio* en esta relacion de coexistencia de los seres materiales entre sí, hay que reconocer como evidentemente cierto que los hechos físicos, no sólo se realizan en el tiempo, como los hechos psíquicos, sino tambien y más particularmente en el espacio. La complejidad de su constitutivo esencial sería de otro modo inexplicable, á todas luces imposible.

Así lo reconocen todos los filósofos; por más que en la determinacion de la naturaleza íntima del espacio se dividan racionalistas y realistas en las mismas opiniones que hemos consignado acerca del tiempo, con arreglo al parecer que cada uno tiene en la cuestion capital sobre el valor objetivo de las ideas. No se hubiera suscitado siquiera esta cuestion,

dado el carácter á todas luces reflejo del constitutivo esencial del espacio, si los racionalistas comprendiesen que, siendo reales los términos relacionados, por necesidad tiene que ser real su relacion; y si los realistas advirtiesen que, hecha abstraccion de los términos integrantes de una relacion, es hasta absurdo suponer que ésta pueda realmente subsistir. Pero como aquéllos confunden la idea de la relacion con la relacion misma, y éstos la realidad de la relacion con la que es propia de los términos relacionados, no es extraño que Kant, y con él todos los demás racionalistas, consideren el espacio como forma *à priori* concebida por la razon; que Krause haga al espacio realmente infinito; que Gassendi le considere como realmente distinto de los cuerpos, y que Newton y Clarke lleguen á identificar el espacio con la inmensidad de Dios, así como identifican el tiempo con su eternidad. Y si bien es verdad que, aparte de la diferencia esencial entre la sucesion y la simultaneidad, son idénticos los razonamientos en que se apoyan respecto del espacio, que los aducidos respecto del tiempo, sin embargo, deber nuestro es repetir bajo este aspecto las concluyentes razones con que rebatimos tan encontrados pareceres acerca del tiempo. Así se comprenderán mejor las semejanzas y diferencias de la relacion que respectivamente constituye al tiempo y al espacio.

Sabido es que el error funesto de Kant versa principalmente acerca del valor objetivo de las ideas racionales, que Fichte extendió lógicamente á todos los conocimientos, negando absolutamente la realidad externa. Y claro es que siempre que se trate de una relacion encontraremos la misma subjetividad *à priori*, el mismo idealismo trascendental en el filósofo de Koenisberg. No concebía el modo y forma del tránsito del orden objetivo al subjetivo y vice-versa; pero, en vez de confesar su ignorancia en este punto, lo niega en parte, y en parte lo afirma; lo niega á las relaciones, y lo concede á los hechos. Así es que, siendo una relacion y re-

lacion de coexistencia el espacio, la refiere exclusivamente á la facultad de las relaciones, como si sólo existiese en nuestra mente la relacion mútua y recíproca de los elementos materiales; como si, porque nosotros no la concibiéramos, no existiese de hecho en los cuerpos; como si la accion, la combinacion de los elementos materiales que determina la existencia, lo mismo de las grandes que de las pequeñas masas, de todos los cuerpos en general, dependiese única y exclusivamente de su concepcion por nosotros; siendo así que precisamente sucede todo lo contrario, que nosotros formamos idea de la relacion de coexistencia de los elementos materiales porque efectivamente coexisten, actuando unos en otros y refiriéndose mútua y recíprocamente unos á otros.

La idea de esta relacion es subjetiva, sí, como subjetiva es la inteligencia que la forma; pero de que la idea de un objeto sea subjetiva, ¿puede lógicamente inferirse que lo sea el objeto á que se refiere? Es claro que nó. Así es que, aún cuando la relacion constitutiva del espacio se diese en nuestro propio yo, como se da la del tiempo en la sucesion de los hechos psíquicos, siempre habria que distinguir la relacion de los hechos entre sí y la percepcion de semejante relacion. Ésta es á todas luces nocional, como establecida por la razon entre los caractéres cognitivos de los hechos relacionados, y aquélla evidentemente real, como constituida por la actual referencia de los hechos mismos. Y si esto tiene que suceder por necesidad hasta en la percepcion de la relacion sucesiva que dicen entre sí los hechos psíquicos, ¿no sucederá lo mismo, y con mayor razon, en la percepcion de la relacion de los elementos materiales entre sí que implica la realizacion de los hechos físicos? ¿Es acaso nocional la referencia mútua y recíproca de los objetos reales entre sí? Y si no lo es, ni puede serlo, á ménos que se identifiquen completa y absolutamente el órden del *conocer* y el órden del *ser*, y á pesar de todo no puede negarse que los elementos materiales

son reales en sí mismos, ¿no lo será su referencia simultánea, su accion mútua y recíproca? Es más; si en tanto pueden referirse, actuar el uno sobre el otro, en cuanto realmente existen, ¿podrá formarse el conocimiento de su relacion sin el conocimiento prévio de los términos relacionados? Entónces la composicion sería naturalmente anterior á los elementos componentes, la relacion á sus términos integrantes; lo cual es tan soberanamente absurdo como suponer *à priori* ó con anterioridad á las ideas relacionadas su misma relacion.

Nó: los conocimientos reflejos, cuyo objeto está constituido por la relacion de los conocimientos directos entre sí, no pueden ser lógicamente anteriores á éstos, como no es anterior el efecto á la causa, la composicion á sus elementos componentes. Así es que le debiera haber bastado á Kant saber que lo reflejo supone lo directo, para no considerar *à priori* ningun conocimiento racional; como debiera bastarle saber quo no hay conocimiento directo sin objeto real, para comprender que no puede siquiera concebirse relacion alguna nocional sin una relacion real á que adecuadamente se refiera. De aquí el porqué, siendo reales los elementos materiales que concurren á realizar los hechos físicos, tenga que ser forzosamente real su mútua y recíproca referencia, la relacion de simultaneidad que al espacio constituye.

Esto no quiere decir, sin embargo, que nosotros tengamos al espacio por la coexistencia infinita de la infinidad de seres que constituyen al universo, como los krausistas, ni mucho ménos por un *ser* real incorpóreo é independiente de los seres materiales, como Gassendi y los epicúreos, ó que lleguemos hasta el extremo de identificarlo completamente con la inmensidad de Dios, como pretenden Newton, Clarke y los ecléticos. Antes al contrario; su mismo carácter, si así puede decirse, doblemente relativo, prueba de la manera más evidente su limitacion bajo todos aspectos, no ménos que su diferencia intrínseca de la inmensidad de Dios; así como la

índole refleja de su relacion constitutiva nos dice tambien que, en el momento en que por cualquier concepto desapareciese la referencia mútua y recíproca de los elementos materiales, cesaria de ser el espacio. Pero como no lo ven así las escuelas realistas, vamos á fijar préviamente el error en que respectivamente incurren, para evidenciar luégo la índole especial y á todas luces simultánea de la relacion constitutiva del espacio.

Ya hemos dicho, hablando del tiempo, y debemos ahora repetir, que el error fundamental del krausismo estriba precisamente en identificar la esencia y la existencia de los seres finitos, y en confundir la inmutabilidad relativa de aquélla con la absoluta infinidad, sólo porque ningun *sér* se limita á sí mismo, sin tener en cuenta que si es limitado por otro, no deja por eso de ser realmente finito. A no ser así ¿cómo habian de admitir los krausistas, además del infinito absoluto, que despues de todo no viene á ser para ellos más que la totalidad esencial, tantos infinitos relativos cuantas son las determinaciones peculiares del *sér*? ¿Cómo habian de comprender la infinidad de infinidades de seres finitos en la inmensidad del espacio infinito que constituye su combinacion? ¿Es por ventura compatible la combinacion con lo infinito? Si así fuese, no sólo consideraríamos hasta numéricamente nula la esencia de un *sér* inferior ante la esencia de un *sér* superior, áun cuando, por más que éste sea lo que es, no deja por eso aquél de ser tambien lo que es, sino que habia que proscribir absolutamente la negacion, ya que, si no se da en el órden real, no puede darse tampoco en el no-cional; y si no se da en la esencia, ménos puede darse en la existencia, y ménos todavía en la coexistencia ó combinacion infinita de infinidades de seres finitos. Pero entónces, ¿con qué derecho hablan siquiera de pluralidad, de multiplicidad, de distincion, ni de limitacion en los seres? Una de dos: ó se da de hecho la limitacion en la esencia, ó nó; si efectivamente se da, la teoría fundamental del krausismo cae por

su base y arrastra en pos de sí hacinados en ruinas los materiales de un edificio á tanta costa levantado; y si la esencia es una y la misma, absolutamente ilimitada, entónces no hay remedio; el *sér* es todo, todo es el *sér*, toda vez que precisamente en la limitacion de la esencia estriba la variedad de seres posibles y existentes, como en la limitacion de la existencia estriba la distincion de la estabilidad y la inestabilidad actual, y en la limitacion de la estabilidad la coexistencia. Y si la combinacion de las sustancias finitas implica en sí la limitacion de su estabilidad, de su existencia y de su esencia; si esta combinacion es triplemente finita, ¿habrá todavía quien se atreva á llamarla realmente infinita? Semejante sarcasmo no cabe de buena fe en la boca de un filósofo. Pues agréguese á esto que cuanto más y más se multipliquen las combinaciones individuales, específicas y genéricas, de los seres que actualmente existen, más y más se multiplica esta triple limitacion, y quedará puesto fuera de toda duda que, léjos de ser cuantitativa ni cualitativamente infinita la relacion constitutiva del espacio, es precisamente lo más finito que puede escogitarse. El mismo cálculo de Herschel respecto de los millones y millones de leguas que distan de nosotros las estrellas de 16.^a magnitud, cuando, á pesar de recorrer la luz setenta y cinco mil leguas por segundo, tardaría más de tres mil años en recorrer la distancia que media entre una de ellas y la tierra, confirma plenamente nuestro aserto.

Por lo que hace á la existencia real de un vacío en el que estén colocados los cuerpos, como quieren los epicúreos y Gassendi, basta tener en cuenta que la realidad es positiva, es algo que *es*, y que el vacío implica, en sentir de estos mismos filósofos, la negacion de realidad, para advertir desde luego la contradiccion en que incurren al sostener que la negacion de realidad es la realidad misma. Nó: el espacio no puede ser considerado como una capacidad en que se hallen colocados los cuerpos independientemente de éstos, sin que á la vez, y por lo mismo, se le atribuya alguna propiedad

positiva; pero como el intervalo que los vacuistas conciben entre los elementos materiales, hecha abstraccion de ellos, queda reducido á nada, como queda reducida á nada toda relacion desde el momento en que se prescinde por completo de los términos relacionados, resulta que atribuir al espacio alguna propiedad positiva, por ejemplo, la extension, equivale simplemente á afirmar que una cosa puede *ser* y *no ser* á la vez y bajo el mismo aspecto, á decir que el espacio *es* en cuanto es extenso, y que *no es* en cuanto implica la negacion de realidad.

Verdad es que toda negacion relativa comprende en sí una afirmacion de la propia índole; pero tambien es verdad que, segregado de los cuerpos el intervalo constitutivo del espacio, la abstraccion de aquéllos es absoluta, y que no puede, por lo tanto, concebirse el espacio como real, sino en cuanto, además de esta negacion, implica en sí alguna realidad positiva distinta de los cuerpos mismos. No hay otro medio de eludir el absurdo que lleva consigo atribuir propiedades reales á la mera negacion de realidad. Mas como todo lo real es simple ó compuesto, y al espacio, segregado de los cuerpos, no sólo no le convienen la simplicidad ni la composicion, sino que esencialmente le repugnan, es claro que no puede siquiera concebirse como algo real distinto de los cuerpos.

Que el espacio no es un *ser* simple es indudable; porque entónces, ó no comprenderia en sí ningun lugar, lo que repugna á la nocion misma del espacio que unánimemente se concibe como la coleccion de todos los lugares en que los demás seres existen, ó comprenderia un solo lugar, y entónces ni sería posible el movimiento de los cuerpos que implica su traslacion de un lugar á otro, ni, siendo éstos compuestos, podrian adaptarse ó existir en un espacio simple; pues si lo compuesto comprende en sí lo simple de que se compone, no sucede lo mismo en sentido inverso, ni puede concebirse que suceda, á ménos de admitir el absurdo de que el componente, sólo por ser componente, sea ya com-

puesto. Así es que, siendo á todas luces evidente la composicion y movimiento de los cuerpos en que los mismos vacuistas se fundan para sostener su opinion acerca de la realidad entitativa del espacio, no puede éste ser considerado como una entidad simple.

Mas como, separado de los cuerpos, tampoco puede decirse que el espacio es un *sér* compuesto sin que se den previamente los elementos simples de que se compone, por lo mismo que á la composicion la constituye la relacion de los elementos componentes entre sí, ¿habian de ser, por ventura, estos elementos los intervalos vacíos que de hecho se conciben entre los cuerpos? Nó: porque, aparte de que la negacion de realidad no es en sí misma un *sér* real, ni simple, ni compuesto, suprimidos los cuerpos, ¿cómo ha de darse intervalo alguno entre ellos? Siendo éste relativo, ¿cuál habia de ser el término de su referencia? Es claro que tendria que ser otro intervalo vacío, otro espacio; pero como tambien éste sería relativo y finito, implicaria á su vez otro, éste otro, y así sucesivamente hasta el extremo de admitir una coexistencia infinita sin seres que coexistan, que es el mayor de los absurdos, ó de reconocer la existencia de un espacio absoluto que contuviese en sí la razon suficiente de todos los espacios relativos.

Por eso nos parece más lógica, aunque no ménos errónea, la opinion de los que sostienen que el espacio es la inmensidad de Dios. Al ménos en ella ni se cae en la contradiccion de atribuir el *sér* á lo que *no es*, ni tampoco en el absurdo de admitir lo compuesto sin elementos componentes. Pero en cambio se atribuye al *sér* absolutamente incomplejo, simplícsimo, la actual complejidad. Pues no concibiéndose el espacio sino en cuanto es extenso y mensurable, y siendo mensurable y extenso sólo lo que consta de partes, para reponer el espacio en la inmensidad de Dios hay que considerarla forzosamente como extensa y mensurable, como compuesta de partes, siquiera sean, como dice Clarke, realmente inseparables.

Ahora bien, ¿puede sostenerse en serio que la inmensidad de Dios sea extensa y mensurable? Es más, y puesto que todos los atributos del *ser* infinito se identifican absolutamente con su propia esencia, ¿puede decirse que el *ser* infinito consta de partes, aunque sean matemáticamente continuas, metafísicamente inseparables? Entónces ni sería esencialmente incomplejo, ni actualmente simple, sino bajo todos aspectos complejo y relativo; no le constituiría la plenitud del *ser*, ya que lo que consta de partes separadas ó inseparables es compuesto, y que la composicion no puede siquiera concebirse sino en tanto que uno cualquiera de los elementos componentes *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el otro; sería, en una palabra, realmente finito, por lo mismo que cada una de sus partes integrantes estaria limitada por la otra. Por eso hay que repetir aquí lo que dijimos acerca del tiempo; á saber: que para que el espacio estuviese constituido por la inmensidad de Dios, sería absolutamente indispensable que el espacio dejase de ser el espacio, ó que Dios dejase de ser Dios; toda vez que el espacio, en sentir de los mismos realistas, es complejo, y por lo tanto esencialmente finito, y el *ser* absoluto es, como tal, metafísicamente incomplejo, realmente infinito. Su inmensidad, como propiedad de existir en todo lo que *es*, contiene en sí todo *ser*, todo lugar, y por consiguiente el espacio; sólo que lo contiene de un modo más noble que en su propia forma, ó precision hecha de su misma limitacion determinante. Pero de esto á considerarla como la forma propia del espacio, hay la misma diferencia que entre considerar al *ser* como el *no-ser*; la afirmacion como si fuese á la vez y bajo el mismo aspecto la negacion; ya que al espacio le constituyen esencialmente los caractéres del *ser* y del *no-ser* integrantes de toda relacion, y la inmensidad excluye bajo todos aspectos el *no-ser*, y es tan absoluta como el mismo Dios, de quien adecuadamente se predica. La contradicción, pues, en el órden lógico, y la negacion de lo absoluto en el ontológico, son las únicas consecuencias que legítimamente se de-

rivan de identificar el espacio con la inmensidad de Dios.

Pero tal vez se dirá, si el espacio no es una mera concepción de la inteligencia humana, por cuanto la verdad estriba en la conformidad de la idea del objeto con su realidad, y el conocimiento no es tal para nuestra inteligencia sino á título de verdadero; si no es, por otra parte, un *sér* real, ni simple, ni compuesto; si tampoco le constituye la inmensidad de Dios, y sin embargo todos tenemos idea del espacio, ¿qué es en sí mismo? ¿cómo formaremos su concepto? Cuestion sería ésta imposible de resolver si sólo se considerasen como reales los diversos estados del *sér*; pero siéndolo también las relaciones de los seres entre sí, independientemente de su concepto, basta saber que los elementos simples de materia son reales, impenetrables y coexistentes, para comprender con toda claridad que es real, á todas luces simultánea su mútua y recíproca referencia, y que precisamente en esta relación real, á que su misma impenetrabilidad sirve de fundamento, estriba el espacio. Por manera que, así como, suprimidos los términos relacionados, desaparece la relación, así también, suprimida la referencia mútua y recíproca de los elementos materiales entre sí, el espacio desaparece. Por eso es hasta inconcebible desde el momento en que se prescinde de su carácter eminentemente relativo. Supongamos, en prueba de ello, la existencia de un solo *sér* actualmente simple, esencialmente incomplejo, y si se pregunta dónde existe, sólo podrá adecuadamente responderse que *en sí mismo*. Pero si suponemos *dos*, y los dos impenetrables, como son los elementos simples de materia, por más unidos que se les suponga, como los dos existen, y el uno *no es* el otro, por necesidad estarán el uno fuera del otro, y no en manera alguna el uno en el otro. Habrá, por lo tanto, entre ambos una relación de espacio tan evidentemente real, como reales son en sí mismos sus términos integrantes. Así es que su concepto sólo consistirá en la percepción de esta relación.

Se comprenderá todavía con más claridad el carácter

actualmente relativo del espacio si, dada la incalculable multiplicidad de elementos impenetrables que integran el universo material, lo que hace que haya entre ellos tantas relaciones de coexistencia cuantos son los elementos materiales ménos uno, se divide su relacion determinante en *inmediata y mediata*, segun que entre los términos relacionados no hay solucion de continuidad, ó hay interpuestos entre ellos otros elementos. En el primer caso, el espacio constituye la *extension*, y en el segundo la *distancia*. Y como, tanto la extension, como la distancia son en sí mismas esencialmente relativas, es imposible negar este carácter al espacio.

En cuanto á la extension, ya comprendemos que no se podría fácilmente probar desde el momento en que, como suele hacerse, se la definiese por sí misma, diciendo que es la propiedad que tienen los cuerpos de ocupar un lugar en el espacio; porque entónces siempre faltaria saber qué es el lugar, qué es el espacio. Pero dada su definicion lógica, que la hace consistir en la yustaposicion de los elementos materiales, hasta el punto de que en tanto se dice que un *sér* es extenso, en cuanto es divisible, y en tanto es divisible, en cuanto, además de ser compuesto, tiene sus elementos componentes unos á continuacion de otros, es claro que no puede siquiera concebirse sino como constituida por la relacion inmediata de los elementos materiales entre sí. Por eso, ni el punto matemático en el órden ideal, ni el átomo en el real, son, ni se conciben como extensos.

Por lo que hace á la distancia, su relacion constitutiva, por ser mediata, es todavía más palpable. Pues como además de los términos relacionados exige otros intermedios, puede caer bajo la esfera de accion de los sentidos, siendo aquéllos muchos en número; y aunque no cayese, puesto que el más y el ménos no mudan la esencia de las cosas, basta intentar determinarla, para advertir su imposibilidad fuera del órden relativo. Así es que si á cualquiera se le preguntase si existe

distancia alguna entre dos puntos no continuos, por ejemplo, entre Roma y Madrid, no sólo contestaría afirmativamente, sino que añadiría además que es igual á la extension constituida por los elementos materiales intermedios; al paso que si se le preguntase la distancia que media entre Roma y Roma, entre Madrid y Madrid, contestaría resueltamente que ninguna. ¡Tan cierto es que el espacio es bajo todos aspectos esencialmente relativo!

Y si el espacio es relativo, y toda relacion deja de ser tal relacion desde el momento en que se prescinde absolutamente de los términos relacionados, siendo éstos los elementos materiales, ¿cómo ha de subsistir independientemente de ellos? Por otra parte, y puesto que todos son esencialmente finitos, ¿habrá todavía quien se atreva á considerar al espacio como infinito? Al ménos en el órden real es imposible; porque lo infinito es absolutamente incompatible con la multiplicidad material. Y como el órden nocional en tanto es verdadero en cuanto está conforme con el órden real, bien claramente aparece que la infinidad del espacio, áun bajo este aspecto, no es más que un vano juego de la imaginacion; puesto que implica el absurdo de identificar, siquiera sea nocionalmente, cosas de suyo tan opuestas, como son lo absoluto y lo relativo, lo finito y lo infinito. Por eso hemos fijado con toda precision sus límites, al decir que comprende en sí tantas relaciones inmediatas cuantos son los elementos materiales ménos uno, y las mediatas que á ellas se refieren.

Resulta, por consiguiente, que el *espacio* es la relacion de simultaneidad, ora inmediata, ora mediata de los elementos materiales entre sí; que esta relacion, á que sirve de fundamento la impenetrabilidad de la materia, es, por la inercia de sus elementos, la condicion *sine qua non* de la realizacion de los hechos físicos; y que, así como la existencia de éstos es imposible sin la referencia simultánea de los elementos materiales, también lo es, y con mayor razon, la del es-

pacio; ya que repugna la existencia de una relacion sin la de sus términos integrantes. Así mismo se infiere de lo dicho que la *extension* y la *distancia* son las dos especies primordiales del espacio, segun que es inmediata ó mediata la relacion que de hecho existe entre los elementos simples de materia; y que esta diversidad de referencia en que, por su incalculable multiplicidad, pueden encontrarse, determina fundamentalmente las diferentes relaciones de *lugar* en que concebimos á uno cualquiera de los seres materiales respecto de otro: así como la diferente intensidad de la actividad que á éstos constituye determina la variabilidad local en que estriba el *movimiento*. Finalmente, la diferencia entre la inmensidad y el espacio no puede por lo mismo ser más esencial; toda vez que la inmensidad es absoluta y el espacio relativo, éste finito y aquélla infinita, la inmensidad esencial y actualmente incompleja y complejo bajo todos aspectos el espacio.

CAPÍTULO IV.

Relacion de la inherencia con el sér.

—PRINCIPIO DE SUSTANCIALIDAD.—

Si es cierto que la inherencia del *sér* comprende en sí el minimum de su entidad, dado que los accidentes, por su misma inestabilidad, desaparecen con la misma rapidez con que aparecen, tambien lo es que constituye en sí misma el maximum de cognoscibilidad, ya que precisamente su conocimiento es el único que directamente adquirimos. Es más, y puesto que la relacion constitutiva del conocimiento de los hechos físicos sólo puede establecerse mediante la percepcion inmediata y directa de nuestras propias modificaciones, aún podria circunscribirse á estas la mayor cognoscibilidad

posible. Así es que bajo este aspecto no nos extraña que Vico repusiese en la causalidad interna el fundamento supremo de la ciencia; que Descartes, al querer dudar de todo, no pudiese hacer abstracción de su propio pensamiento, y que Balmes considere al hecho de conciencia como primitivo y elemental. El primer dato de certeza absoluta que comprueba la verdad científica es sin duda alguna el hecho de conciencia; y si nosotros no lo hemos considerado como el principio fundamental de todo conocimiento es porque, prescindiendo de que no tienen en él, como particular, su razón suficiente todos los demás conocimientos, no ya sólo generales, sino ni aún los particulares de la misma índole, entran en su constitutivo esencial dos relaciones, una implícita y otra explícitamente, de las que la primera sirve de fundamento á la cognoscibilidad misma del *sér*, y la segunda á la de su peculiar inherencia.

Los hechos psíquicos, y lo mismo los hechos físicos, sólo por ser cognoscibles no son ya conocidos, sino que al efecto tienen que referirse de algún modo al sujeto cognoscente. Y como esta referencia, que su conocimiento implica, no es en sí misma el hecho psíquico, ni mucho menos el hecho físico precisada su actual inestabilidad, es indispensable referirla, como todas sus demás determinaciones, al *sér*, para formar su concepto adecuado. De lo contrario caeríamos irremisiblemente en los mismos escollos que Vico y Descartes, ó identificaríamos con Balmes su cognoscibilidad con su conocimiento, rompiendo así con la pluralidad de conocimientos primitivos y fundamentales la unidad é indisolubilidad de la ciencia.

No habría necesidad de estudiar esta relación, si no se diese de hecho; ni en tal caso podría decirse con verdad, como al principio consignamos, que todos los conocimientos que el saber humano comprende están constituidos por una relación fundamental entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente. Pero aparte de que, siendo el hombre esencial y, si así

puede decirse, absolutamente relativo, no hay ni puede darse un solo aspecto, tanto en su *sér*, como en su peculiar manera de ser, que no tenga este carácter, ¿puede negarse semejante relacion á ninguno de los hechos inestables? Cuando, á pesar de ser actuales, su misma inestabilidad revela de la manera más evidente su indiscutible limitacion, fundamento de su referencia; cuando lo inestable es en el orden actual precisamente lo más relativo que puede siquiera concebirse, ¿cabe en manera alguna negar el carácter eminentemente relativo que preside á su realizacion? Y si efectivamente su actualidad es relativa, si determina á todos los accidentes la negacion de estabilidad, ¿no exigirán en el término á que se refieren la estabilidad actual? ¿No implicará, por lo tanto, su conocimiento la percepcion por nuestra inteligencia de la relacion actual que su realizacion inevitablemente exige? Y, ¿podria decirse por ventura que su conocimiento era verdadero, que estaba conforme con la realidad de su objeto si no fuese en sí mismo una relacion nocional? Es evidente que nó. Por eso, y puesto que toda relacion, ora esencial, ora nocional, comprende en sí, además del término referido, el término de referencia, ni puede decirse que el conocimiento del hecho de conciencia está constituido únicamente por la simplicidad elemental del objeto cognoscible, ni que su entidad contiene en sí, para ser realmente incomplexa, la razon suficiente de su existencia, y mucho ménos de su actual inestabilidad. Exige, por el contrario, en el orden esencial su referencia, como inestable, á la sustancia estable que modifica; y la percepcion en el orden nocional de esta misma relacion por nuestra inteligencia.

Ahora bien; integrando á toda relacion, sea de la índole que quiera, dos términos, de los cuales el uno se refiere al otro, y no pudiendo en manera alguna referirse sino en tanto que, además de ser en sí mismos, lo que constituye el fundamento de la relacion, el uno *no es* á la vez y bajo el mismo aspecto el otro, lo que constituye el fundamento de la re-

ferencia, y siendo á todas luces relativa, así la entidad, como la cognoscibilidad de los accidentes, ¿quién duda que tanto su esencia como su conocimiento tienen que estar inevitablemente informados por los caracteres del *ser* y del *no-ser*? Por otra parte, constituyendo única y exclusivamente estos caracteres el principio de contradicción, ¿no tendremos razón para decir que la relación que á este principio constituye está implícitamente contenida, así en la entidad, como en el conocimiento de todos los hechos incluso el de conciencia? Lo que es en la entidad es incontestable; porque como el hecho de conciencia *es*, y no así como quiera, sino actualmente inestable, en la misma negación de estabilidad revela plenamente que *no es* bajo todos aspectos, que no le constituye ni con mucho la plenitud del *ser*; toda vez que, si bien *es*, sin embargo *no es* estable. No puede por la tanto darse una prueba más concluyente de que comprende en su propia esencia los caracteres del *ser* y del *no-ser*, que en sí mismos constituyen al principio de contradicción. Y como su conocimiento, para ser verdadero, tiene que revestir precisamente los mismos caracteres, puesto que de otro modo no estaría conforme con la realidad de su objeto, resulta que, aparte de su realización como tal hecho cognitivo, forzosamente tienen que constituirle en el orden nocional los caracteres del *ser* y del *no-ser*, y estar por lo tanto informada su relación constitutiva por el mismo principio. De lo contrario, tendríamos que concebir como absoluto, lo que es en sí mismo intrínsecamente relativo. Por eso dijimos oportunamente á los sensualistas que entre la sensación y su conocimiento hay la misma diferencia que entre el objeto cognoscible y la relación nocional que importa su referencia al sujeto cognoscente. Por eso negamos en el orden lógico al hecho de conciencia la cualidad de primitivo y fundamental. Por eso, en fin, y puesto que los accidentes son bajo todos aspectos relativos, vamos á determinar ahora en el orden ontológico la índole especial de su relación constitutiva.

Bajo este aspecto, basta tener en cuenta que á todas las modificaciones accidentales las constituye esencialmente la actual inestabilidad, para comprender desde luego que su relacion con el *sér* no es meramente potencial, sino á todas luces actual; ya que actual es en sí mismo el término referido, y no se concibe siquiera que lo que es existente se refiera, como á término adecuado de su referencia, á la mera potencia de ser. Pero como tambien son existentes las sustancias ó seres estables, si solo pudiésemos saber de los accidentes que son actuales, ni podríamos distinguirlos del *sér* absoluto, cuya existencia es necesaria, inmutable, ni mucho ménos de las sustancias finitas y relativas, las cuales, aunque contingentes y mudables, tambien son actualmente, tambien existen. Por manera que el carácter de actual realidad que integra primordialmente el constitutivo esencial de los accidentes, si bien los distingue de todo el órden posible, no es suficiente para distinguirlos de los demás seres existentes; es sólo el género próximo, al que hay que añadir, para completar su constitutivo esencial, la diferencia específica comprendida en su inestabilidad.

Y efectivamente; desde el momento en que se advierte que las cualidades accidentales son, no sólo existentes, sino á todas luces inestables, ya no es posible confundir su existencia con la de las sustancias ó seres estables, aunque sean limitados, ni mucho ménos con la actual estabilidad del *sér* infinito. La identidad entre la estabilidad infinita y el *sér* es absoluta, además de ser actual; mientras que la identidad, entre lo inestable y el *sér*, por la misma limitacion de su existencia, es meramente relativa. Y aunque tambien es relativa la identidad que de hecho existe entre las sustancias finitas y el *sér*, con sólo tener en cuenta que éstas son estables, que existen en sí mismas, y que los accidentes son inestables, que necesitan de otro *sér* que les sirva de sujeto, se advertirá que, si bien bajo el punto de vista de su existencia, tanto las sustancias finitas como los accidentes convienen entre sí en

no tener en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, y en ser por lo tanto efectos reales de una causa real; sin embargo, bajo el punto de vista de su manera de existir, difieren tan intrínseca y esencialmente, como diferentes son en sí mismas la estabilidad y la inestabilidad, la existencia en sí y la existencia en otro. De aquí el porqué, mientras las sustancias finitas sólo exigen una causa que las produzca, los accidentes exigen además un sujeto en quien residan.

Estando, pues, determinada la entidad propia de las cualidades accidentales por la negacion de la estabilidad constitutiva de las sustancias que respectivamente modifican, y siendo de esencia de toda relacion que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, ¿quién duda que bajo el punto de vista de la manera de existir la inestabilidad se ha de referir necesaria é inevitablemente á la actual estabilidad? ¿Quién duda que las modificaciones accidentales no pueden siquiera concebirse como existentes, sino en tanto que se realizan en la sustancia de que son simples maneras de ser? ¿Puede por ventura el *sér* existir de una manera determinada y á la vez no existir? Es claro que nó. Por eso los accidentes exigen, además de una causa que los produzca, una sustancia en que residan; por eso su relacion con el *sér* no ya sólo es de sucesion respecto de su causa productora, sino tambien de coexistencia respecto del supuesto que modifican; por eso, en fin, si aquella relacion se funda en la contradiccion entre la existencia y la negacion de actualidad, estriba ésta en la misma contradiccion entre la estabilidad y la negacion de estabilidad.

No puede por lo tanto darse, ni mayor distincion entre los accidentes y las sustancias que los revisten, ni mayor inseparabilidad. Así es que, para identificar de algun modo las sustancias y sus accidentes, sería indispensable identificar el *sér* y el *no-ser*, la estabilidad y la negacion de estabilidad; así como, para suponer siquiera por un momento á los acci-

dentes separados de la sustancia en que residen, sería igualmente necesario suponer el absurdo de que se dé efectivamente una determinada manera de existir sin la existencia.

Y no se diga, por lo que hace á su distincion, que el accidente no añade ni quita nada á la sustancia que modifica y por lo tanto que no se distingue realmente de ella. Porque, aparte de que no es lo mismo existir simplemente que existir de una manera determinada, si en las sustancias finitas, únicas susceptibles de modificaciones accidentales, no se distinguiese la entidad variable de éstas de la entidad invariable de aquéllas, ó habria que negar la existencia de las sustancias de este órden, como quiere el panteismo, ó habria que atribuir su misma estabilidad invariable á todas sus modificaciones. Lo primero, ya hemos visto en la seccion anterior que se imposible; y en cuanto á lo segundo implicaria inevitablemente el absurdo de que, siendo una y siempre la misma la sustancia modificada, unos y siempre los mismos serian sus accidentes, y por lo tanto contendria en sí á la vez y bajo el mismo aspecto todas las modificaciones de que es susceptible. Por manera que en esta hipótesis, uno sólo y el mismo sujeto espiritual estaria á la vez afectado agradable y desagradablemente, sería sabio é ignorante, querria y no querria; la sustancia material tendria simultáneamente en sí todas y cada una de sus peculiares modificaciones, áun las más opuestas, y léjos de estribar los accidentes en la actual inestabilidad, serian por el contrario la estabilidad misma. Pero como semejante aserto, no sólo es gratuito en sí mismo, sino que además está en abierta oposicion con el testimonio irrefutable de la conciencia, hay que reconocer que el accidente, segun que es actuado ó recibido por la sustancia que lo reviste, añade siempre á ésta el ejercicio activo ó pasivo de su actividad constitutiva. Hay por consiguiente entre la modificacion y la sustancia modificada la misma distincion que entre la accion y el agente, la pasion y el paciente por un

lado, y entre la unidad y la variedad, el *ser* y el *no-ser* por otro. Por eso la sustancia finita es estable, é inestables sus respectivas modificaciones.

Tampoco hay que decir, por lo que toca á su inseparabilidad, que algunos accidentes, por su misma distincion real de la sustancia que modifican, pueden, absolutamente hablando, existir ó conservar su existencia, sin estar actualmente adheridos á ella; toda vez que su distincion real de la sustancia estriba precisamente en existir ésta en sí misma y los accidentes existir en otro. Por manera que, así como el *no-ser* no puede siquiera concebirse sino con relacion al *ser*, á pesar de su diametral oposicion, tampoco la inestabilidad puede darse actualmente sino con relacion á la estabilidad. Para esto sería indispensable que, como quiere Santo Tomás, no fuese la inherencia *actual*, sino sólo la *aptitudinal* la propiedad esencial de las cualidades accidentales. Pero, aparte de que las esencias de las cosas son absolutamente inmutables, ¿puede siquiera concebirse que el accidente, sin dejar de ser accidente, deje de estar adherido á la sustancia? Nó: porque, como dentro de la existencia no hay medio entre existir en sí ó existir en otro, por lo mismo que esta disyuncion es de contradiccion, si se diese un solo momento en que el accidente no existiese en otro, es incontestable que existiría en sí. Pero como si existiese en sí ya no sería accidente, sino precisamente sustancia, resulta que su inherencia aptitudinal sólo se concibe en tanto que puede existir; mientras que en tanto que existe, primero dejará de ser lo que es, que dejar de estar determinado por la inherencia actual. Implica por lo tanto contradiccion que el accidente, sin dejar de ser accidente, deje de existir en otro; y como lo que implica contradiccion es absolutamente imposible, hay que reconocer que ninguno, absolutamente ninguno de los accidentes puede siquiera concebirse, como existente, sino en tanto que está actualmente adherido á la sustancia que modifica.

El fundamento de esta creencia particular de algunos filósofos católicos estriba en que no conciben que en el inexcusable misterio Eucarístico los accidentes de las especies consagradas conserven su peculiar inherencia, siendo así que lo contrario es precisamente lo único inconcebible. La razón no puede ser más evidente; porque como la transustanciación Eucarística no se refiere en modo alguno á los accidentes del pan y del vino, sino sólo á su sustancia, la esencia de aquéllos permanece inalterable, y permanece precisamente por su distinción real de la sustancia. Pues si exigen residir en la sustancia, no exigen por lo mismo estar adheridos á una sustancia determinada más bien que á otra, lo que hace que modifiquen después de la consagración el cuerpo y sangre del Señor, de la misma manera que modificaban el pan y el vino antes de la transustanciación. La dificultad sería irresoluble si, por lo mismo que dichos accidentes son corporales, modificasen á una sustancia espiritual; pero siendo también corporal, como lo es la carne y la sangre del Redentor, es claro que el prodigio Eucarístico en nada altera su índole especial. Tampoco habría posibilidad de que los accidentes de las especies consagradas permaneciesen inalterables, si no se distinguiesen realmente de la sustancia que modifican; porque entónces no podría darse semejante sustitución sustancial, sin que á la vez se diese idéntica sustitución accidental. Pero, dada su distinción real, el incomparable prodigio que implica este misterio inefable queda reducido simplemente á la transustanciación. Ésta, aunque incomprendible para nuestra limitada inteligencia, no implica contradicción alguna, por lo mismo que es de sustancia á sustancia; por eso puede Dios hacerla. Pero como lo que no puede es no poder, como no puede hacer lo que implica contradicción, y es contradictorio que el accidente ó lo que existe en otro, sin dejar de ser accidente, exista en sí, sea sustancia, es absolutamente imposible que los accidentes de las especies consagradas pierdan su peculiar inhe-

rencia. Las esencias de las cosas no serian en otro caso inmutables, vacilaria el principio de sustancialidad que esta relacion implica, y hasta el principio de contradiccion dejaria de ser evidente por sí mismo. ¡Tan cierto es que los accidentes exigen siempre é inevitablemente una sustancia que les sirva de sujeto!

Inútil es por lo tanto advertir, en vista de la distincion y actual inseparabilidad de los accidentes respecto de la sustancia, que el fundamento de esta relacion es la existencia de los términos relacionados, así como el de referencia es la negacion en los accidentes de la estabilidad constitutiva de las sustancias que los revisten. Por eso hemos dicho que la relacion constitutiva del principio de sustancialidad es de coexistencia. No hay más sino que, como tambien es de coexistencia la relacion que determina la existencia de los hechos físicos, es preciso fijar ahora como último punto de nuestro análisis, sus caractéres distintivos, lo mismo bajo el punto de vista de los términos relacionados, que bajo el del fundamento de su referencia.

Bajo el primer aspecto, la relacion del accidente con la sustancia que modifica importa simplemente su identidad *accidental* ó inestable, ya que la relacion no puede extenderse más allá del carácter que en sí mismo constituye al término referido; al paso que la relacion de los elementos materiales entre sí, por ser éstos actualmente estables, implica su conveniencia *sustancial*. Y bajo el segundo, es incontestable que, si no puede establecerse ni una ni otra relacion sino en tanto que existen los términos de que constan, tampoco puede decirse que la del accidente con la sustancia sea mútua y recíproca, actualmente simultánea, esencialmente *compleja*, como oportunamente vimos ser la de los elementos materiales entre sí, sino que es por el contrario *incompleja*; pues así como el *ser* no puede en manera alguna referirse al *no-ser*, tampoco la estabilidad constitutiva de la sustancia puede referirse á la negacion de estabilidad que

determina al accidente. Por manera que en medio de su coexistencia comun, la relacion de los elementos materiales que determina la existencia de los hechos físicos, es estable y compleja, y la del accidente con la sustancia que modifica, es inestable é incompleja. No cabe, por lo tanto, mayor diversidad entre una y otra relacion, ni determinar en su virtud con mayor precision la índole especial de la relacion de la inherencia con el *sér*, que completa el estudio general de sus diversas determinaciones.

RESÚMEN

DE LA

METAFÍSICA GENERAL.

Terminado el estudio nocional del *sér* con el de sus diversas modificaciones, procede, ántes de evidenciar la conformidad de su conocimiento con la realidad de su objeto, dirigir una mirada retrospectiva al camino recorrido, y presentar como en un pequeño cuadro el vasto panorama que en sublime y natural consorcio constituyen las ideas fundamentales, á fin de que pueda apreciarse desde luégo si se han cumplido ó no en su exposicion las leyes del método científico; con tanta más razon, cuanto que precisamente en su extricta observancia hemos creído siempre que debe consistir el sistema filosófico que aspire legítimamente al dictado de tal, y que no merecen siquiera semejante denominacion los puntos de vista exclusivos á cuyo tenor se juzga y se aprecia todo.

En vista pues de la limitacion de nuestra inteligencia, único dato precientífico con que contábamos, mas no por eso ménos cierto que todos los demás que en sí misma comprende la ciencia fundamental, afirmamos resueltamente en primér término que todos los conocimientos humanos, como todos nuestros actos y afecciones, como nuestro mismo *yo*, eran

completa y, si así puede decirse, absolutamente *relativos*. Por manera que, siendo el conocimiento el constitutivo esencial, lo mismo del saber, que de la ciencia, era imposible entrar en el estudio de la Metafísica ó ciencia primera, sin consignar previamente los caractéres, así reales, como formales, que esencialmente integran á toda relacion cognitiva. El hecho mismo de no distinguirse en ella por las diferentes escuelas filosóficas, mas que el elemento subjetivo, sólo el objetivo, ó á lo más los dos elementos reales subjetivo y objetivo de que consta, prescindiendo por completo de su fundamento, y en él y con él de toda la Metafísica, nos hizo volver por sus legítimos derechos, haciendo ver que, además del sujeto cognoscente y del objeto cognoscible, como términos relacionados, se daba entre ellos un carácter comun que servía de fundamento, de razon suficiente á su relacion, y que precisamente este carácter absolutamente idéntico en ambos, que es el *sér*, considerado bajo el punto de vista del sujeto cognoscente, no ménos que del objeto cognoscible, constituía el objeto completo y adecuado de la Metafísica.

Establecido así el doble aspecto nocional y real del *sér*, y no pudiendo saber lo que es en sí mismo sino por lo que es respecto de nosotros, entramos en el estudio de la Metafísica general exponiendo lo primero el concepto del *sér* en toda su extension, ya que, dada su absoluta incomplejidad, no era posible fijar su comprehension, ni por otro concepto superior que le contuviese, ni inferior en que no estuviese comprendido; y distinguiéndole á la vez cuidadosamente, así de la *nada* ó negacion absoluta, por lo mismo que es la absoluta afirmacion, como de la totalidad que comprende en sí, además del carácter absoluto é incomplejo del *sér*, el carácter complejo y relativo del *no-ser*.

Prueba evidente de la real distincion entre la *totalidad* y el *sér* es la misma relacion cognitiva que á la unidad de su fundamento añade la dualidad de sus elementos, sólo posible en tanto que el objeto cognoscible *no es* á la vez y bajo el mismo

aspecto el sujeto cognoscente. Por eso expusimos á continuacion del *sér*, el concepto del *no-ser*, con tanta más razon, cuanto que, si el *sér* es el fundamento positivo de toda relacion, precisamente el *no-ser* constituye su fundamento negativo, la razon suficiente de la referencia de sus términos integrantes.

Así al ménos lo evidencia el constitutivo esencial de la relacion cognitiva que exhibe los caracteres del *sér* y del *no-ser* como los dos polos del eje al rededor del cual tienen que girar por necesidad todos nuestros conocimientos; y nos hace ver clarísimamente que el *sér*, determinado en el término de referencia por un carácter que no aparece como tal en el referido, es el fundamento completo y adecuado de toda relacion. De modo que, si las escuelas filosóficas, analizando debidamente la relacion cognitiva, hubiesen atendido á la vez á su unidad fundamental y á su variedad elemental, nos hubiera bastado exponer las nociones preliminares que la informan, para pasar en seguida á estudiar las determinaciones peculiares del *sér*. Pero como así no lo han hecho, deber nuestro era demostrar esta doble afirmacion, ora exponiendo el concepto de la relacion en su mayor generalidad, ora consignando las condiciones que en el orden del humano conocer debe reunir la que aspire al dictado de primitiva y fundamental, ora fijando, por último, cuál es entre todas las que aspiran á esta categoría, erigiéndose en principios, la que, por ser propiamente la primera, debe considerarse como tal.

El haber prescindido algunas escuelas filosóficas de la indole á todas luces relativa de los conocimientos humanos, confundiendo lastimosamente el orden del *sér* con el orden relativo del *conocer*, y haberse fijado otras en las determinaciones secundarias del *sér*, que no pueden siquiera concebirse sin la concepcion prévia de las primitivas, ha traído consigo el inevitable resultado de que ni una sola de las relaciones necesarias entre el *sér* y sus diversas determinaciones haya dejado de considerarse como la primitiva y fundamental, y

que algunos lleguen hasta el extremo de negar la existencia de un primer conocimiento que, siendo evidente por sí mismo, contenga en sí la razón suficiente de todos los demás. Pero, aparte de que el análisis de todo hecho de conciencia, bajo cualquier aspecto que se considere, nos da por resultado su complejidad relativa, y que la subordinación, así de la doble manera de existir á la existencia, como de la doble manera de ser á la esencia, no puede ser más evidente, ha sido bastante hacer ver que ni el sujeto cognoscente, sólo por ser cognoscente, constituye por sí mismo y en sí mismo al conocimiento, ni el objeto cognoscible, sólo por ser cognoscible, es ya conocido, ni el conocimiento puede darse como tal en el orden relativo sin la previa referencia de los términos que lo integran, para refutar victoriosamente la identidad esencial bajo todos sus aspectos como fundamento supremo del orden del *conocer*, y demostrar que precisamente en la repugnancia intrínseca entre la afirmación universal y la negación particular, que primordialmente constituye la relación del *ser* y del *no-ser*, se encuentra el fundamento completo y adecuado de toda otra relación, y por lo tanto de todo conocimiento.

Sentado el principio, no había cosa más fácil que sacar las consecuencias, exponiendo las determinaciones peculiares del *ser* por el orden de su lógica derivación. Así es que, desentendiéndonos de todas las clasificaciones, ora realistas, ora idealistas, que tanta confusión han introducido, por la diversidad de principios, en el conocimiento determinado del *ser*, no hicimos más que recordar que no podemos saber lo que es en sí mismo, sino por lo que es respecto de nosotros, para distinguir ante todo su *cognoscibilidad* de su *entidad*, y dar, como es claro, la prioridad á aquélla en el orden nocional, por más que sea la última en el real.

Al referir el *ser* á nuestra inteligencia, nos bastó reconocer la actual incomplejidad de ésta, para advertir al punto que aquél no sería cognoscible, si no fuese por su *unidad* ó *propia*

indivisibilidad, y que su cognoscibilidad no sería relativa, si no se distinguiese de algun modo del sujeto cognoscente, ó sin la division de otro, en que estriba su *variedad*; ora constituya á aquélla la unicidad ó la union, ora determine á ésta la limitacion del *sér* en sí, ó sólo la negacion de la limitacion esencial de nuestra inteligencia. En ambos casos se verifica que la unidad y la variedad son los dos caracteres que primitiva y elementalmente constituyen la cognoscibilidad propia del *sér*. Así es que, al relacionarlas entre sí, para formar su concepto distinto, nos han revelado en la triple combinacion, bien simultánea de su cualidad y cantidad, bien sucesiva sólo de su cualidad ó sólo de su cantidad, 1.º, la armonía entre la unidad y la variedad, que constituye la *belleza*; 2.º, la conformidad de la unidad con la variedad, en que estriba la *verdad*; y 3.º, la conveniencia de la variedad con la unidad, en que consiste la *bondad*. De manera que la unidad y la variedad, la belleza, la verdad y la bondad son todas y solas las propiedades constitutivas de la cognoscibilidad del *sér*. Por eso hemos visto que, luégo de concebidas mediante el principio de contradiccion, son convertibles por el *sér*, hasta el punto de constituir su relacion con este carácter universalísimo el principio de la *identidad nocional*.

Pasando luégo á determinar su entidad, léjos de tenerla por inexerutable, como la escuela empírica, hicimos ver que, si bien el *sér* considerado en sí mismo no dice relacion alguna inmediata y directa á nuestra inteligencia, considerado respecto de nosotros ó mediante su cognoscibilidad, se advertia al punto que, estribando ésta en su referencia, como objeto cognoscible, el sujeto cognoscente, y siendo dicha referencia, como todo acto, resultado exclusivo del ejercicio de una actividad, no podria ménos de ser la *actividad* el carácter constitutivo de la esencia ó naturaleza íntima del *sér*. Es más; la índole misma esencialmente relativa de la referencia en que la cognoscibilidad estriba, y que como tal

exige, además de la entidad del término referido, la que es propia del término á que se refiere, nos sirvió tambien de fundamento adecuado para dividir inmediatamente la actividad del *sér* en *absoluta* y *relativa*, segun que, por comprender en sí la plenitud esencial, sólo determina su referencia al sujeto cognoscente la negacion de la limitacion de nuestra inteligencia, ó por no ser bajo todos aspectos, constituye su peculiar limitacion el fundamento adecuado de su referencia.

En la exposicion de la esencia absoluta habia que contar en primer término con que, no siendo inmediatamente perceptible la naturaleza íntima del *sér* considerada en general, sino sólo mediante su cognoscibilidad, ménos podia serlo todavía la actividad absoluta que constituye una de sus especies primordiales, y cuya diferencia del sujeto cognoscente estriba precisamente en ser absoluta. Pero, dada la evidente limitacion de nuestra inteligencia, y siendo de esencia de toda relacion que el término de referencia contenga en sí el carácter de que carece el término referido, no hicimos más que remover en aquél la limitacion que á éste determina, para formar el concepto de lo absoluto, y advertir que la misma negacion de limitacion que determina su referencia nocional al sujeto cognoscente le constituye como esencialmente irreferible. La actividad relativa, por el contrario, y sus hechos mismos inmediatamente lo atestiguan, no sólo es, como cognoscible y distinta bajo este aspecto del sujeto cognoscente, nocionalmente referible, sino que es además, á fuer de limitada, esencialmente referida. De otro modo no sería relativa. Por eso dijimos que á lo absoluto le constituye esencialmente la actividad plena y perfecta, la actividad infinita, incompleja, simplicísima; al paso que lo relativo implica en su actividad constitutiva, además del *sér*, la limitacion comprendida en el concepto del *no-ser*: por eso lo absoluto, ó es único, ó no puede siquiera concebirse; miéntras que la misma complejidad de su

concepto revela á todas luces la variedad esencial de lo relativo, á que sirve de fundamento, no ménos que á su unidad, la índole de su propia y peculiar limitacion: por eso, en fin, la relacion de la esencia con el *sér*, que en sí misma constituye el principio de la *identidad esencial*, implica su conveniencia *absoluta ó relativa*, segun que el término referido está constituido simplemente por el *sér*, ó determinado además por el *no-ser*.

Pero como la limitacion comprendida en el concepto del *no-ser*, aunque considerada en general sirve para distinguir de lo absoluto todo el orden relativo, no podia servir para determinar la variedad de esencias relativas si no se fijaba con toda precision su índole especial, hicimos en seguida notar que siendo dos únicamente los caractéres constitutivos de toda actividad, á saber: la *potencia* y el *acto*, la limitacion determinante de lo relativo sólo podia consistir en la negacion del acto en la potencia ó de la potencia en el acto. No cabia por consiguiente la más ligera duda de que la esencia relativa tenía que dividirse bajo este aspecto en *posible* y *actual*, segun que está constituida por la potencia con exclusion del acto, ó por el acto con exclusion *pro hic et nunc* de la potencia.

Suponiendo por otra parte el acto á la potencia y no al contrario, fácilmente se comprende porqué, en el estudio especial de las dos determinaciones primordiales de la esencia, dimos la prioridad á la posibilidad del *sér* sobre su actual realidad. Pues, aunque en el orden lógico jamás hubiéramos llegado á concebir lo posible sin la concepcion prévia de lo actual, como en el orden ontológico lo actual no existiria, si no hubiera *podido* existir, resulta que, para formar el concepto adecuado de la existencia, para saber si lo que ahora existe ha existido siempre ó ha principiado á existir, si se identifica completa y absolutamente su existencia con su potencia ó si su actual realidad implica el tránsito de la posibilidad á la existencia, era indispensable conocer pré-

viamente el constitutivo esencial de la mera posibilidad.

Grande era la dificultad que, abstraccion hecha de la existencia por cuyo medio llegamos á concebirla, entrañaba el estudio científico de la posibilidad del *sér*. Pero, una vez iniciados en su constitutivo esencial, y visto que la constituía el minimum de comprension y por lo tanto el maximum de extension, la cuestion estaba reducida á determinar con toda precision su cualidad, y en ella y por ella su cantidad. De ahí el porqué, despues de distinguir á la posibilidad de la existencia, fundados en que precisamente le determina la negacion de la actualidad que á ésta constituye, y de establecer la misma distincion entre la potencia de *sér* y la potencia de *obrar* ó virtualidad eficiente que no puede siquiera concebirse sin la actual realidad, precisásemos científicamente su concepto haciendo ver que la posibilidad estriba únicamente en la conveniencia entre sí de los caractéres constitutivos del *sér*. Sólo que, como esta conveniencia puede ser *metafisica* ó *fisica*, establecimos la misma division en la posibilidad, cuidando de evidenciar que la necesidad entrañada en el constitutivo esencial de la posibilidad metafisica era sólo relativa, ya que excluía del término referido la actual realidad, y que la posibilidad fisica, contingente en sí misma, tenía su límite superior en la contradiccion y el inferior en la existencia. Así es que, al relacionar luégo, tanto cualitativa, como cuantitativamente, la mera posibilidad con el *sér*, no pudimos ménos de advertir su identidad relativa, como circunscrita á la potencia con exclusion del acto, y de referirla como tal á la posibilidad absoluta. Pues, aunque por ser absoluta se identifica en su entidad peculiar el acto con la potencia, el hecho es que en cuanto absoluta posibilidad, es razon suficiente de la posibilidad relativa, de la misma manera que, como actualidad absoluta, es causa de la existencia relativa. Por eso dijimos que la relacion necesaria, de que procede la contingente, entre la posibilidad y el *sér* constituye el principio de *razon suficiente*.

Conocida en sí misma la posibilidad, y establecida científicamente su distincion relativa de la existencia, quedaba ya de hecho removido el principal obstáculo que, en medio de su refulgente claridad, se ofrece inevitablemente á cuantos, sin este estudio prévio, tratan de formar y exponer el concepto de la existencia como realmente distinto del de la esencia. Pues con sólo tener en cuenta que la potencia y el acto son los dos caracteres primordiales de la actividad constitutiva de la esencia del *sér*, y que en el órden relativo precisamente determina á la potencia la negacion de la actual realidad en que estriba la existencia, como determina á ésta la negacion *pro híc et nunc* de la mera posibilidad, se pudo advertir desde luégo que, si bien en el órden absoluto en el que la potencia y el acto absolutamente se identifican no se da, no puede darse distincion alguna entre la esencia y la existencia, como no puede darse entre una y otra y la absoluta posibilidad, en el órden relativo se daba de hecho entre la esencia y la existencia; como se da entre aquélla y la posibilidad la misma distincion que en el órden lógico adecuadamente se establece entre un género determinado cualquiera y cada una de las especies en que se resuelve. Por manera que, así como á la mera posibilidad para identificarse con la esencia le falta la actualidad, así á la existencia le falta la posibilidad, por lo mismo que la *potencia* y el *acto*, comprendidos en el género superior de *actividad*, son precisamente los caracteres que primordialmente constituyen la esencia del *sér*.

La existencia pues, léjos de consistir simplemente como la esencia en la actividad del *sér*, consiste en su ejercicio, en su actual realidad. Por eso dijimos que era la esencia reducida al acto, —*esentia actuata*.— Sólo que como la actualidad que constituye á la existencia es en el órden absoluto su misma posibilidad, por cuanto lo absoluto excluye de su *sér*, no ménos que de su concepto toda negacion, y precisamente la negacion del acto en la potencia ó al contrario determina

la limitacion esencial de lo relativo, hubo que dividir en seguida la existencia en *necesaria* y *contingente*, segun que, por identificarse absolutamente con la esencia, no podia siquiera concebirse aquélla, sin la actual realidad que á ésta constituye, ó por ser meramente relativa su conveniencia, podia ó no darse en la esencia. Así es que, suponiendo lo relativo á lo absoluto, como el *no-ser* supone inevitablemente al *ser*, y no pudiendo negarse sin afirmarla á la vez la actual realidad de nuestras propias modificaciones, por cuyo carácter activo ó pasivo advertimos la contingencia actual, la existencia finita que esta dualidad implica, con sólo remover de lo contingente su peculiar limitacion, tuvimos lo bastante para evidenciar la actual realidad de lo necesario; con tanta más razon, cuanto que, no pudiendo derivarse lo real de lo ideal, ni ménos constituir entre todas las negaciones una sola afirmacion, dada la realidad de lo contingente y la imposibilidad de que entre todo lo finito pueda constituir lo infinito, no podia siquiera ponerse en duda la actual realidad, la existencia necesaria de lo absoluto, sin caer en el nihilismo y en el más completo excepticismo. Y como por otra parte la dualidad que revelan nuestros hechos pasivos es incompatible con la absoluta unicidad que en sí misma implica la existencia necesaria, ya que, áun considerados como meras fases del sujeto que modifican, no dejan por eso de exigir la actual realidad de un objeto modificante, tan distinto del sujeto como es la accion de la pasion, y lo absoluto ó es único, ó no puede siquiera concebirse, resulta que la existencia innegable de nuestras propias modificaciones exige inmediatamente la actual realidad del objeto modificante y del sujeto modificado; como la existencia de este sujeto y de este objeto que, por lo mismo que el uno *no es* el otro, son finitos y contingentes, exige la existencia infinita y necesaria de lo absoluto. No hay más diferencia sino que, miéntas lo absoluto existe *en sí* y *por sí*, contiene en su propia esencia la razon suficiente de su existencia, lo relativo ó existe

en sí y por otro, como el sujeto modificado y el objeto modificante, ó existe *en otro y por otro*, como sus peculiares y respectivas modificaciones. Por eso dijimos que, así como la potencia y el acto eran los dos estados en que por su misma limitacion podia encontrarse la esencia relativa, así tambien y por la misma razon la estabilidad y la inestabilidad, constitutivas respectivamente de la *subsistencia* y de la *inherencia*, son las determinaciones propias de la existencia contingente. Pero como ántes de pasar á estudiarlas como determinaciones subsidiarias de la existencia, habia que referir al *ser* esta determinacion que les sirve de género, por ser éste el único medio adecuado para distinguirla de todas las demás, establecimos préviamente esta relacion fundamental, haciendo ver que la identidad entre la existencia y el *ser* era física ó *actual*, y tan absoluta bajo este aspecto entre la existencia necesaria y el *ser*, como entre éste y la esencia ó posibilidad del mismo orden; por más que la de la existencia contingente sólo fuese relativa, y constituyese por lo tanto en su referencia al *ser* que la reduce al acto el principio de *causalidad*.

Precisado así el concepto de la existencia, el orden lógico exigia pasar en seguida á exponer sus dos terminaciones peculiares, ó sea, la estabilidad é inestabilidad que respectivamente constituyen la subsistencia y la inherencia del *ser*; de la misma manera que, despues de conocida la esencia, expusimos la posibilidad y la existencia constituidas respectivamente por la potencia y el acto de la actividad esencial. Y así como en la doble manera de ser dimos la prioridad á la potencia sobre la actual realidad, por cuanto lo que existe no existiria, si no hubiera podido existir, así tambien en la doble manera de existir, por lo mismo que no se concibe siquiera la existencia en otro sin la existencia en sí á que aquélla inevitablemente se refiere, hubo que dar la preferencia al estudio de la sustancia sobre el del accidente. Pues, si bien es cierto que sin la percepcion inmediata y directa de la insta-

bilidad no hubiéramos podido llegar nunca á formar idea de la estabilidad, como no hubiéramos llegado á concebir lo posible sin la concepcion prévia de lo existente, tambien lo es que, sucediendo en el órden esencial precisamente lo contrario, y no pudiendo darse lo inestable sin la actual realidad de lo estable, no podria formarse el concepto adecuado de la inestabilidad, como término referido, sin el conocimiento prévio de la estabilidad, que es su término de referencia. La percepcion directa de lo inestable no es en realidad más que un dato necesario para formar el concepto adecuado de lo estable, de que por otra parte no podria distinguirse sin la determinacion prévia de la estabilidad á que se refiere, por lo mismo que existe en otro. Así es que si los metafísicos sólo se hubiesen fijado en esta consideracion ineludible, sin más que remover en el término de referencia la limitacion determinante del término referido, sin más que abstraer de la inestabilidad su negacion característica, habrian visto, como vimos nosotros, que, á diferencia del accidente que existe en otro, la sustancia sólo estaba, sólo podia estar constituida por la estabilidad ó existencia en sí; y no hubieran jamás confundido la razon suficiente de la existencia con la de la peculiar manera de existir. Es más; dada la diversidad esencial de los hechos psíquicos y físicos, les hubiera bastado advertir la imposibilidad metafísica de que uno sólo y el mismo sujeto tenga dos propiedades esenciales opuestas, para distinguir inmediatamente dos especies de sustancias, tan diversas entre sí, como lo son los hechos que respectivamente á ellas se refieren, y reconocer, por lo mismo que son dos, y en su virtud actualmente finitas, que tienen que referirse á su vez á la sustancia infinita, determinada como tal por la absoluta inmutabilidad; miéntras que á aquéllas, por lo mismo que son finitas, tiene que determinarlas la mutabilidad actual. Por eso nosotros, una vez formado el concepto general de la sustancia, la dividimos en seguida en *inmutable* y *mudable*, y subdividimos la sustancia mudable en

espiritual y material, según que, por existir en sí y por sí, no era susceptible de modificación alguna variable, ó por existir en sí y por otro, sostenía las modificaciones psíquicas ó físicas que directamente percibimos.

Constituida la inmutabilidad sustancial por la actual invariabilidad, su existencia quedaba asegurada sin más que remover ó apartar de ella la limitación determinante de las existencias finitas. Así es que, una vez hecha la distinción entre la inmutabilidad esencial, que puede ser absoluta ó relativa, según que la esencia del *sér* es incompleja ó compleja, y la inmutabilidad actual que es siempre y exclusivamente absoluta, y vista de este modo la imposibilidad de que entre todo lo mudable pueda constituir lo inmutable, sólo faltaba resolver, para formar el concepto distinto de la inmutabilidad absoluta, la cuestión verdaderamente difícil de su compatibilidad con la absoluta causalidad, determinada preferentemente por su carácter libre. Pero, estribando por su misma incomplejidad la libertad del *sér* absoluto en uno sólo y el mismo acto también absoluto respecto de todos y cada uno de los seres que produce, inferimos lógicamente que lo único que de hecho se muda es el término realizado, el efecto producido ó que pasa del *no-ser* al *sér*, y no en manera alguna la causa productora, la cual por una sola y la misma determinación inmutable produce libérrimamente todos y cada uno de los seres relativos que produce. Y si la negación de limitación vimos ser el fundamento de la actual inmutabilidad, ¿podía dudarse de que precisamente la actual limitación había de ser el fundamento de la mutabilidad del mismo orden? Al menos en las modificaciones accidentales no se podía negar sin afirmarla á la vez; pero siendo necesario para evidenciarla en las sustancias que modifican fijar su pluralidad, y por lo tanto el fundamento de su distinción, no quedaba al efecto otro recurso que determinar la índole especial de los hechos psíquicos y físicos, á fin de que, dada su intrínseca y esencial incompatibilidad, se viese la absoluta

imposibilidad de atribuirlos á uno sólo y el mismo sujeto. Mas como lo que más dificultaba semejante determinacion era la confusion á que en este punto parece que están fatalmente condenadas todas las escuelas, no tuvimos más remedio que precisar en primer término, mediante la observacion, la naturaleza íntima de los hechos psíquicos y en ella y por ella la de la sustancia espiritual, luégo la de los hechos físicos y por ella la de la sustancia material en su actual incomplejidad y como distinta de la complejidad corporal, y establecer, por fin, en vista de su peculiar y respectiva limitacion, la relacion mútua y recíproca que de hecho existe entre la materia y el espíritu. Hecho esto, completamos el estudio científico de la subsistencia del *sér*, estableciendo las diversas relaciones que inevitablemente implican todas y cada una de las sustancias mudables con la sustancia inmutable como causa primera, por un lado, y con sus hechos respectivos de que son causas segundas, por otro.

En la inherencia del *sér*, última de sus determinaciones, llegamos por fin al punto en que coinciden, digámoslo así, el orden ontológico, que fundamentalmente tratábamos de exponer, y el orden lógico, que nos habia suministrado los datos al efecto necesarios. Así es que, fundados ya únicamente en el conocimiento claro de los hechos, tanto psíquicos, como físicos, que directamente percibimos, tratamos de formarlos distintos, haciendo ver que de todos los hechos inestables, constituidos en general por la existencia en otro y por otro, unos, como los psíquicos, eran excéntricos é incomplejos, y otros, como los físicos, eran concéntricos y complejos; aquéllos sólo activos ó sólo pasivos, y éstos inertes ó tan activos como pasivos; sucesivos los primeros, y los últimos, al ménos dos á dos, precisamente simultáneos; infiriendo de aquí como consecuencia necesaria que los hechos psíquicos se realizan en el tiempo, y los físicos además en el espacio; por lo mismo que el tiempo está constituido por la sucesion y el espacio por la simultaneidad.

Había necesidad de evidenciarlo así, por cuanto no todos los metafísicos estaban acordes, ni con mucho, en este punto; y al efecto expusimos por su orden, primero la relacion refleja de los hechos psíquicos, demostrando que, por lo mismo que eran muchos en número, y todos ellos actualmente incomplejos, su relacion, tan real como los hechos mismos, sólo podia ser sucesiva y meramente cronológica ó temporal; y despues la relacion refleja que, aparte de su pluralidad, importaba la realizacion de los hechos fisicos entre los elementos materiales, puesto que la inercia de la materia hacía imposible la realizacion de aquéllos sin la coexistencia ó relacion simultánea de éstos que al espacio constituye; no sin refutar á la vez, lo mismo la infinidad atribuida al tiempo y al espacio por los que no quieren ver que lo infinito y lo relativo son tan incompatibles entre sí como el *sér* y el *no-ser*, que el valor puramente nocional atribuido en sentido inverso por aquellos que, confundiendo la relacion de los elementos reales entre sí con el conocimiento que tenemos de ella, reponen en éste exclusivamente el constitutivo esencial del tiempo y del espacio.

Establecida de este modo la distincion fundamental, no sólo de las cualidades accidentales entre sí, sino tambien entre el tiempo, su concepto y la eternidad, y el espacio, su concepto y la inmensidad, faltaba únicamente, para distinguirla de todas las demás determinaciones, relacionar la inherencia con el *sér*; y sin más que atender á la índole especial del término referido, advertimos en seguida que, además de exigir, como toda existencia finita, la actual realidad de una causa que la reduzca al acto, implica tambien, por su peculiar manera de existir, una sustancia en que resida. Por manera que, si bien es de coexistencia su relacion con el supuesto á que se refiere, como lo es la que inevitablemente implica la realizacion de los hechos fisicos, ésta es de identidad sustancial entre los elementos materiales que los actúan, y como tal, mútua y recíproca; miéntras que aquélla es sólo de iden-

tividad accidental entre la modificación como término referido y la sustancia como término de referencia, y en su virtud actualmente incompleja; tanto, que precisamente constituye el principio de *sustancialidad*, según el cual,—toda modificación exige siempre y necesariamente una sustancia en que resida.—

Resulta, por consiguiente, de cuanto dejamos expuesto: 1.º Que la cognoscibilidad y la entidad, la posibilidad y la existencia, la subsistencia y la inherencia, son todas y solas las determinaciones peculiares del *sér* considerado en su referencia directa, sea inmediata ó mediata, á nuestra inteligencia; 2.º Que la relación refleja de todas y cada una de estas determinaciones con el *sér* indeterminado, constituye en general el principio de identidad, sea nocional ó esencial, bien metafísica ó física, ora, en fin, sustancial ó accidental; y 3.º Que el conocimiento de todas estas determinaciones, no ménos que de su relación con el *sér* indeterminado, sólo puede adecuadamente adquirirse mediante el principio de contradicción, como constituido precisamente por la relación primitiva y fundamental entre la indeterminación y la determinación. Así es que, para saber en la Metafísica especial qué es lo que constituye al *sér* en su relación con el objeto cognoscible, sola la identidad en sus diversos aspectos, como derivación lógica del principio de contradicción, podrá servirnos de fundamento adecuado; por lo mismo que es la única relación que puede inmediata ó mediatamente establecerse entre el *sér* y sus peculiares determinaciones. Así lo enseña la Metafísica general.

ÍNDICE.

	Páginas.
PRÓLOGO.....	5

METAFÍSICA.

INTRODUCCION.

CAPÍTULO ÚNICO.—Concepto de la Metafísica.....	14
--	----

PARTE PRIMERA.

METAFÍSICA GENERAL.

NOCIONES PRELIMINARES.

CAPÍTULO I.—Concepto del <i>ser</i>	25
CAPÍTULO II.—Concepto del <i>no-ser</i>	35

SECCION PRIMERA.

Relacion del «*ser*» y del «*no-ser*».

CAPÍTULO I.—Concepto de la relacion.....	43
CAPÍTULO II.—Concepto del principio.....	57
CAPÍTULO III.—Exámen del principio de la identidad subjetiva de Fichte.— <i>Yo soy yo</i>	72
CAPÍTULO IV.—Exámen del principio de la identidad objetiva de Schelling.— <i>El ser es el ser</i>	87
CAPÍTULO V.—Exámen del principio de la identidad nocional de Hegel.— <i>La idea es la idea</i>	99

	Páginas.
CAPÍTULO VI. Exámen del principio de la existencia de Vico.— <i>Verum mihi, factum á me.</i>	110
CAPÍTULO VII.—Exámen del principio de la coexistencia de Descartes.— <i>Yo pienso; luego existo.</i>	121
CAPÍTULO VIII.—Exámen del principio de contradiccion como fundamento supremo del órden del conocer.— <i>El sér ex- cluye al no-ser.</i>	136

SECCION SEGUNDA.

Cognoscibilidad del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de la cognoscibilidad.....	151
CAPÍTULO II.—Concepto de la unidad.....	162
CAPÍTULO III.—Concepto de la variedad.....	172
CAPÍTULO IV.—Concepto de la belleza.....	185
CAPÍTULO V.—Concepto de la verdad.....	199
CAPÍTULO VI.—Concepto de la bondad.....	217
CAPÍTULO VII.—Relacion de la cognoscibilidad con el sér. <i>Principio de identidad nocional.</i>	324

SECCION TERCERA.

Esencia del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de la esencia.....	246
CAPÍTULO II.—Concepto de lo absoluto.....	257
CAPÍTULO III.—Concepto de lo relativo.....	269
CAPÍTULO IV.—Relacion de la esencia con el sér.— <i>Principio de identidad esencial.</i>	284

SECCION CUARTA.

Posibilidad del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de la posibilidad.....	290
CAPÍTULO II.—Concepto de la posibilidad metafisica.....	300
CAPÍTULO III.—Concepto de la posibilidad fisica.....	309

	Páginas.
CAPÍTULO IV.—Relacion de la posibilidad con el <i>sér</i> .— <i>Principio de razon suficiente</i>	321

SECCION QUINTA.

Existencia del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de la existencia.....	333
CAPÍTULO II.—Concepto de lo necesario.....	343
CAPÍTULO III.—Concepto de lo contingente.....	359
CAPÍTULO IV.—Relacion de la existencia con el <i>sér</i> .— <i>Principio de causalidad</i>	370

SECCION SEXTA.

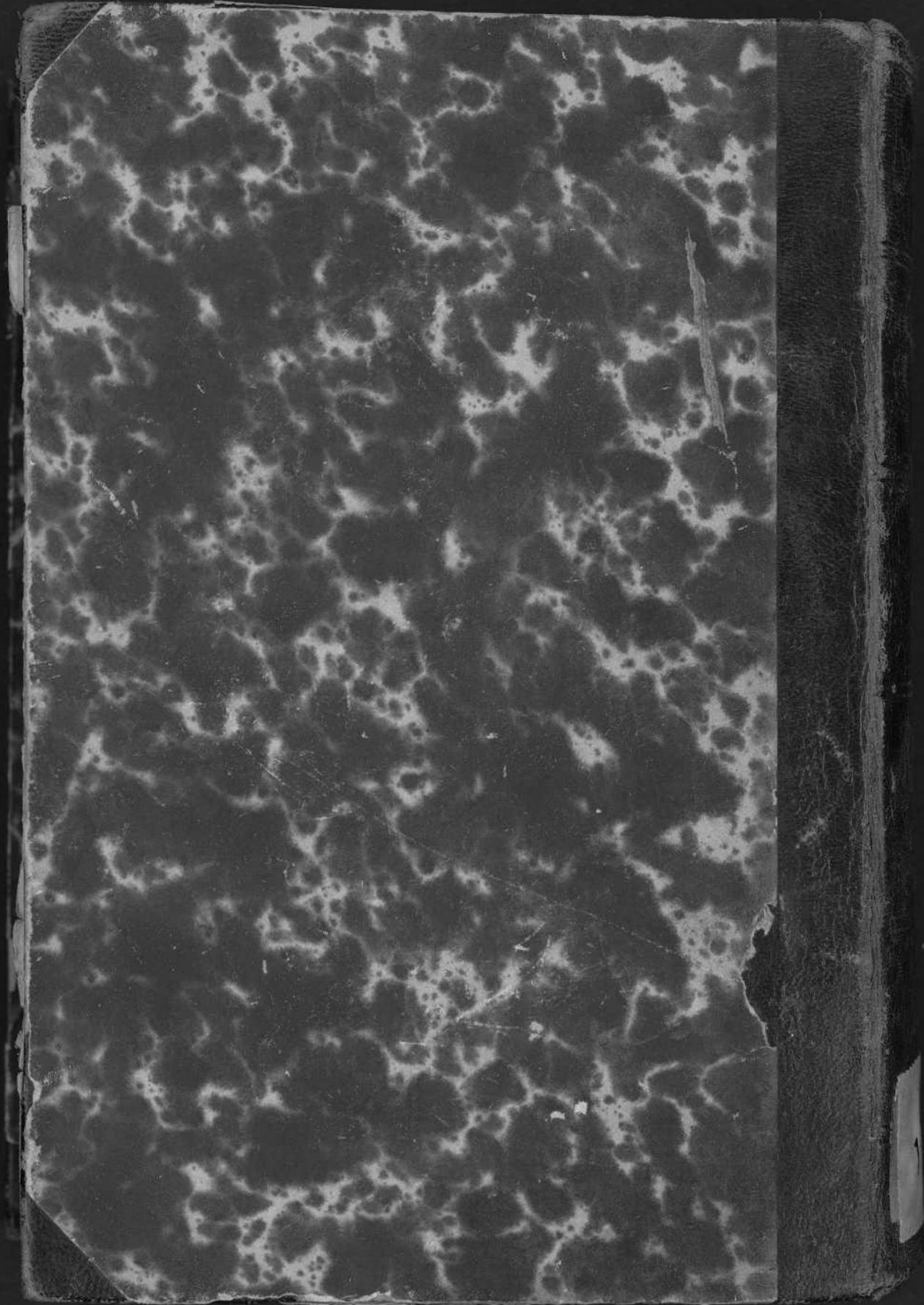
Subsistencia del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de la sustancia.....	382
CAPÍTULO II.—Concepto de lo inmutable.....	394
CAPÍTULO III.—Concepto de lo mudable.....	405
CAPÍTULO IV.—Concepto de la sustancia espiritual.....	416
CAPÍTULO V.—Concepto de la sustancia material.....	430
CAPÍTULO VI.—Concepto de la union sustancial de la materia y el espíritu.....	448
CAPÍTULO VII.—Relacion de la subsistencia con el <i>sér</i> .— <i>Diversas especies de causas</i>	474

SECCION SÉPTIMA.

Inherencia del «sér».

CAPÍTULO I.—Concepto de los accidentes.....	490
CAPÍTULO II.—Concepto de la sucesion.—El tiempo y su diferencia de la eternidad.....	500
CAPÍTULO III.—Concepto de la simultaneidad.—El espacio y su diferencia de la inmensidad.....	514
CAPÍTULO IV.—Relacion de la inherencia con el <i>sér</i> .— <i>Principio de sustancialidad</i>	528
Resúmen de la Metafísica general.....	539



1772